

School of Theology at Claremont



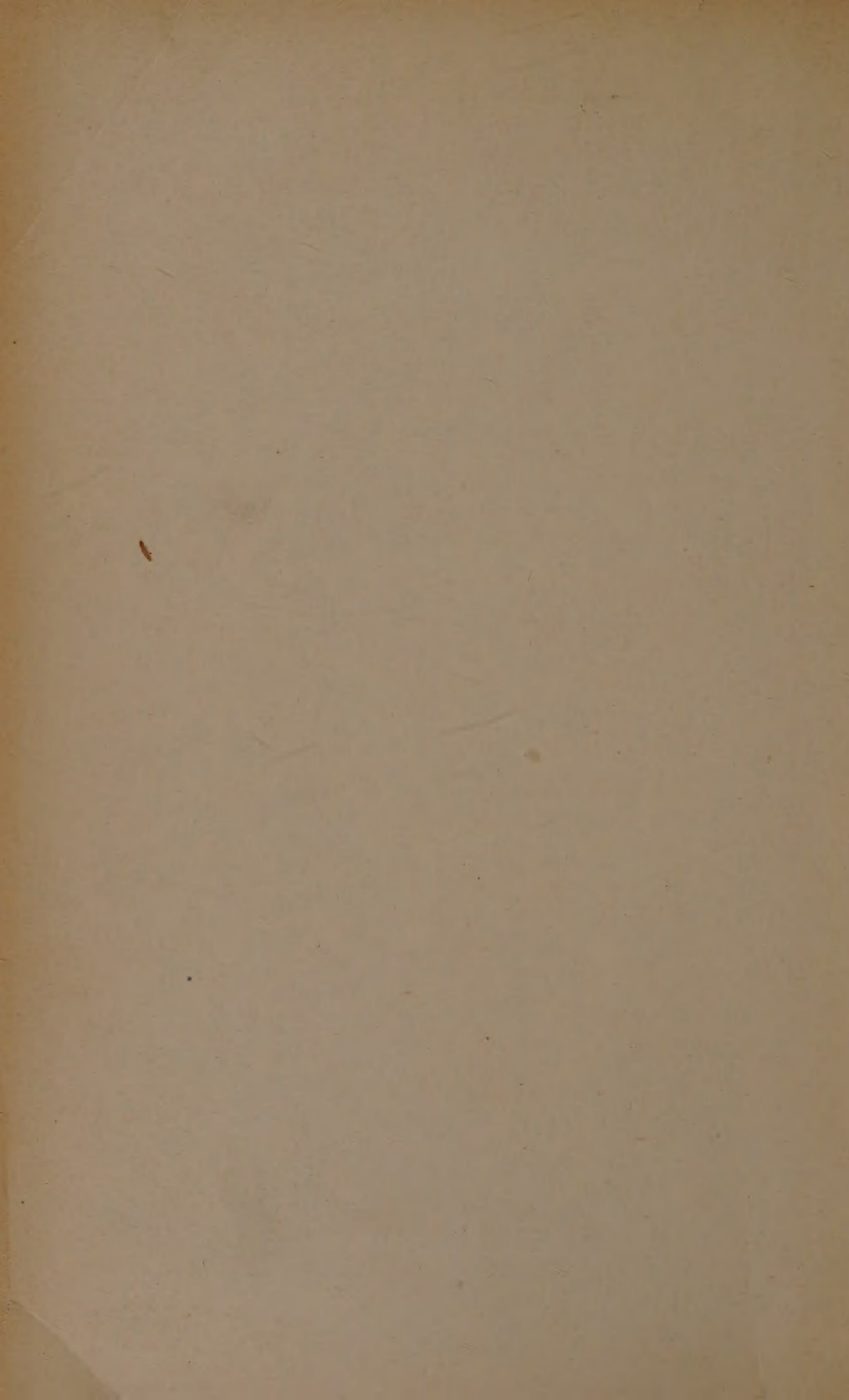
1001 1324286



Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

From the library of
Richard A. Wolf



Theologisch-homiletisches
B i b e l w e r k .

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfnis des pastoralen Amtes
in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des
Neuen Testaments

Zwölfter Theil:

Der Brief an die Hebräer.

Dritte verbesserte und vermehrte Auflage.



Hiesfeld und Leipzig.

Verlag von Belhagen und Klasing.

1877.

25
775
MG
1877

Der

Brief an die Hebräer.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

VON

Carl Bernhard Moll,

Doctor der Theologie, General-Superintendent u. s. w.

Dritte verbesserte und vermehrte Auflage.



Hiesfeld und Leipzig.

Verlag von Belhagen und Klasing.

1877.

Das Uebersetzungsrecht wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

Vorwort.

Die abermals nöthig gewordene Durcharbeitung des Sendschreibens an die Hebräer hat mir in dem Kummer über die religiösen und kirchlichen Zerrwürfnisse und unter den Sorgen und Mühen eines in der gegenwärtigen Krisis doppelt schweren Amtslebens reichen Trost gebracht und nicht blos den zuweilen sinkenden Muth mir im Hinblick auf Jesum, den Anfänger und Vollender unseres Glaubens, neu gehoben, sondern durch Erwägung der vorgetragenen Lehren, Ermahnungen und Warnungen wie zum Ausharren in der Gewißheit des Glaubens und in der Hoffnung des Heils so zur Treue im Bekennen, zum Eifer im Lieben und Dienen, zum Ernst der Heiligung und zum Festhalten der evangelisch-kirchlichen Gemeinschaft gestachelt und getrieben. Nach solchen Erfahrungen ist es nicht anspruchsvoll oder vermessen, wenn ich hier den Wunsch, ja die Hoffnung auszusprechen wage, daß die Beschäftigung mit diesem Buche denen, welche ihre Theilnahme demselben zuwenden, gleichen Segen bringen möge. Denn ich knüpfe ja diese Hoffnung nicht an meine Fingerzeige des Verständnisses; ich gründe sie auf die Lebensmacht und Geisteskraft des hier zu Gehör gebrachten Gottesworts nach Röm. 10, 17. Denn das ist die Hauptsache, daß dies Gotteswort als Same der Wiedergeburt 1 Petr. 1, 23 in unsere Seelen gepflanzt werde zu deren Errettung Jak. 1, 21 und daß Gott das Gedeihen gibt 1 Kor. 3, 6. Von diesem heiligen Offenbarungsworte des lebendigen Gottes geben die folgenden Blätter mancherlei zu lesen und zu erwägen, was wohl geeignet sein dürfte die Ueberzeugung zu befestigen, daß ein unzerstörbarer Bestand und ein zwar ansechtungsreicher aber siegesgewisser Lebensgang nur derjenigen Kirche verbürgt wie verheißen ist, welche sich an das Gotteswort Heiliger Schrift gebunden weiß, aus dieser Grundlage ihre Bekenntnisse und Ordnungen hervorarbeitet und auf diesem Boden wie in den hieraus erwachsenen Schranken ihre Glieder, Vorsteher und Diener den von Gott gewiesenen Heilsweg zu dem vorgesteckten Ziele wandeln lehrt, sie auch lechterem entgegenführt durch stiftungsgemäße Verwaltung der verordneten Gnadenmittel.

Im Gebrauche dieses Buches bitte ich die lieben Leser freundlichst, die Schwierigkeiten in Anschlag bringen zu wollen, welche bei jeder neuen Ausgabe einer älteren Arbeit, abgesehen von kleinen Berichtigungen und unentbehrlichen Ergänzungen, vornehmlich daraus entstehen, daß einzelne Abschnitte, um mit den Fortschritten der wissenschaftlichen Erkenntniß in Einklang zu bleiben, einer theilweisen Umarbeitung nicht

entbehren dürfen und daß doch die Grundzüge der früheren Darstellung nicht verwischt werden sollen. Ich hoffe jedoch an mehreren besonders wichtigen Stellen theils durch Einschaltungen, theils durch Umarbeitung wirkliche Verbesserungen erzielt zu haben und deshalb Verzeihung auch dafür zu finden, daß ungeachtet alles grundsätzlichen Mühens um Kürze der Umfang des Buches sich doch wieder etwas erweitert hat.

Den neuesten Vertheidigern der Abfassung vorliegenden Sendschreibens durch den Apostel Paulus ist noch Jatho beizufügen, dessen „Bemerkungen“ in der während des Druckes der nachfolgenden Blätter im vorigen Jahre erschienenen interessanten kleinen Schrift jedoch die gegen den paulinischen Ursprung erhobenen Bedenken mir nicht zu entkräften scheinen, auch keine zwingenden positiven Beweisgründe herbeizuführen vermocht haben. Auch die neuerlich in einer griechischen Handschrift aufgefundenen, bisher unbekannt gewesenen Abschnitte des ersten Briefes des römischen Clemens, welche nun auch in der trefflichen Ausgabe der Apostolischen Väter durch D. von Gebhardt schon Aufnahme und Verwerthung gefunden haben, nicht minder durch Hilgenfeld in einer neuen Bearbeitung dieses Theils seines *Novum Testamentum extra canonem receptum*, bringen nichts in dieser Streitfrage Entscheidendes. Sie sind hier jedoch insofern erwähnenswerth, als sie die Auffassung, daß Clemens seinen Brief nach Korinth nicht als ein Privatschreiben, sondern im Auftrage und Namen der römischen Gemeinde als deren Bischof abgefaßt hat, bestätigen und dadurch das hohe Ansehen, welches dort in so früher Zeit der mehrfach und eigenthümlich von Clemens benutzte Brief an die Hebräer schon beseffen haben muß, noch stärker verbürgen.

Ueberwiegend praktisch gehalten ist die gleichfalls während des Druckes 1876 erschienene, im Geiste des Tübinger Beck abgefaßte Erklärung dieses Briefes durch den inzwischen verstorbenen Lic. Wörner mit der Neigung, in dem Verfasser eher einen Apostel als einen Apostelschüler zu erkennen.

Ich schließe mit dem Wunsche, daß sich einst auch an meiner geringen Person und Arbeit erfüllen möge, was Karl Billiger (Betrachtungen zum Briefe an die Hebräer für den Israel Gottes, Neusalz a. d. Oder 1877, S. 177) trefflich so ausdrückt: „Ein entschlafener Zeuge Gottes predigt oft noch vernehmlicher und ruft noch stärker zur Nachfolge im Glauben, als da er noch im irdischen Leben war.“

Königsberg, in der Fastenzeit 1877.

D. Hoff.

Der Brief an die Hebräer.

Einleitung.

§. 1.

Kanonische Stellung und Geltung.

Räthselhafte Erscheinung, diese Schrift voll klarster Erkenntniß Jesu Christi bei dunkelster Herkunft, an der Schwelle der Kirchengeschichte schon im Kampfe mit Abfallsgeanken vom christlichen Glauben! Aus apostolischer Geistesfülle lehrhaft, aber auf keinen Apostel direkt zurückführbar; mit Prophetenmund drohend, erschütternd, weisagend, jedoch weder apokalyptisch, noch ekstatisch; im Schwunge rednerischen Fluges des Zieles eingedenk, selbständig in Erfassung des überlieferten Evangeliums von Jesu dem Christ, eigenthümlich im Ausdrucke, von unbestrittener Reinheit der Lehre, ein Mittelglied zwischen dem paulinischen Typus und dem johanneischen, den ältesten Vätern bekannt und doch von schwankender kanonischer Stellung und Geltung; mit der Kraft tiefster Ueberzeugung den Untergang des Alten Bundes im Neuen preisend in einer Form der Beweisführung, welche sich ganz auf alttestamentliche Einrichtungen und Aussagen stützt, an Hebräerschriften im reinsten Griechisch des Neuen Testaments gerichtet, zu der Frage reizend, ob Abhandlung, ob Brief, ohne sichere Auskunft über das nächste Woher und Wohin — so steht diese wundervolle Darlegung der alles überstrahlenden Herrlichkeit des Neuen Bundes und seines gottmenschlichen Stifters mit dem Geistesiegel der Salbung an ihrer Stirn gleich Melchisedek vor unsern Augen.

Woher nun hat eine solche Schrift die schwankende kanonische Stellung und Geltung? In den meisten Handschriften steht sie am Schlusse der paulinischen Briefe und zwar zunächst ohne Namen eines Verfassers in der wahrscheinlich (Ewald, Geschichte des Volkes Israel VII, 449) bald nach der Mitte des zweiten Jahrhunderts entstandenen syrischen Peshito, dann mit dem Namen des

Paulus in den griechischen Handschriften und in den unter dem Einfluß der griechischen Kirche entstandenen Uebersetzungen. In dem von Tischendorf aufgefundenen und 1863 herausgegebenen Codex Sinaiticus und in einigen andern Handschriften hat sie ihren Platz sogar vor den Pastoralbriefen, entsprechend dem Can. 60 des Konzils von Laodicea zwischen 343 und 381, in der sahidschen oder oberegypäischen Uebersetzung ausnahmsweise schon hinter dem zweiten Brief an die Korinther, im Codex B hinter dem an die Galater. Luther dagegen setzt sie hinter die petrinischen und johanneischen Briefe und unterscheidet sie nebst den Briefen des Jakobus und des Judas, sowie der Offenbarung St. Johannis von den „rechten gewissenen Hauptbüchern des Neuen Testaments“ (Werke von Walch XIV, 146 f.). Bei Luther hat dies seinen Grund theils in richtiger Erklärung von Kap. 2, 3, theils in einer falschen Auffassung der Stellen Kap. 6, 4 f.; 10, 26 f.; 12, 17, in welchen er einen „harten Knoten“ fand, „welches, wie es lautet, scheint wider alle Evangelia und Episteln St. Pauli zu sein“. Hiervon abgesehen, ist sie ihm (l. c.) „eine ausblindige feine Epistel, die vom Priestertum Christi meisterlich und gründlich aus der Schrift redet, dazu das Alte Testament fein und reichlich auslegt“. Er gebraucht sie dann auch mehrfach auf dieselbe Weise zur Beweisführung wie die anerkannt apostolischen Schriften. Denn (l. c.) „wer sie geschrieben habe, ist unbewußt, will auch wohl unbewußt bleiben eine Weile; da lieget auch nichts an. Uns soll begnügen an der Lehre, die er so beständiglich an und in der Schrift gründet und gleich einen seinen Griff und Maß zeigt, die Schrift zu lesen und zu handeln.“ Ebenso wird unser Brief von Melancthon, obwohl er die Autorschaft Pauli verwirft, benutzt; desgleichen von den symbolischen Büchern der lutherischen Kirche, welche bei seinem Gebrauche keinen Namen eines Verfassers anführen, statt dessen „Schrift“

oder „Brief an die Hebräer“ und nur in der Konfessionsformel, und auch hier nicht in dem deutschen Original, apostolus sagen. Dieses Verfahren hängt mit einem auch sonst bemerklichen Umschwunge der Ansichten über die Bedingungen der Kanonizität einer Schrift zusammen. Im kirchlichen Alterthum gab die Autorität des Verfassers den Ausschlag; und über diesen schwankte in Betreff unseres Briefes das Urtheil (s. §. 2). Darum sprachen ihm nicht bloß die spätern Arianer wegen nicht-paulinischer Abfassung die dogmatische Beweisraft ab, sondern auch die lateinischen Kirchenlehrer, selbst Novatianus und Cyprianus, enthielten sich bis zur Mitte des 4. Jahrhunderts seines Gebrauches, weil er bis dahin von der abendländischen Kirche nicht als paulinisch betrachtet ward. Augustinus führt ihn zwar (de doctr. christ. II, 8) unter den kanonischen Schriften auf und gebraucht ihn zuweilen, aber er entschuldigt sich deshalb wegen des damaligen Widerspruches einiger in der abendländischen Kirche gegen die schon um sich greifende Annahme der paulinischen Abfassung. Selbst Gredäus, von welchem Eusebius (Hist. eccles. V, 26) als etwas merkwürdiges berichtet, daß er in seinem *βιβλίον διαλέξεων διαφόρων* ein Citat aus dem Hebräerbriefe und eines aus dem Buche der Weisheit habe, und welcher (adv. haer. II, 30, 9) mit der Anspielung verbo virtutis suae seine Kenntniß unsers Briefes an den Tag legt, bedient sich desselben durchaus nicht zur Widerlegung der Häretiker. In dem zweiten Pfaffschen Fragmente (Iron. ed. Stieren I, 855) wird zwar Hebr. 13, 15 als Ermahnung des Paulus citirt; die Echtheit dieses Fragments ist aber sehr zweifelhaft. Und Origenes bringt da, wo die paulinische Abfassung bestritten wird, nicht auf Anerkennung der kanonischen Geltung, sondern sucht entweder Beweisstellen aus anerkannt kanonischen Schriften auf, oder hält eine besondere Beweisführung für die paulinische Abfassung nöthig (in Matth. c. 23, Ep. ad African. c. 9). Auch Tertullianus gebraucht ihn nur ein einziges Mal (de pudic. c. 28), und zwar zur bloßen Bestätigung eines schon Bewiesenen. Volo tamen ex redundantia alicujus etiam comitis Apostolorum testimonium superducere. Denn hierzu eignet sich das Zeugniß eines Begleiters von Aposteln vorzugsweise; und ein solcher war Barnabas, auf welchen Tertullian diesen Brief zurückführt und zwar als einen solchen, der receptior apud ecclesias sei als der apokryphische dem Hermas zugeschriebene Pastor, dessen Auffassung von Zulassung der Buße für gewisse Sünden Tertullian scharf tadelt und dabei sich auf Hebr. 6, 4—6 beruft. Ganz hiermit in Uebereinstimmung sprechen auch Neuere, z. B. Michaelis (Einleit. ins Neue Testament, 4. Ausg.,

Thl. 2, §. 234) und Biegler (vollständige Einleit. in den Brief an die Hebräer, Göttingen 1791, §. 17), dem Briefe zugleich mit seiner paulinischen Abfassung auch die Kanonizität ab.

Allein schon bei Hieronymus, der ep. 125 ad Evagrium sagt: epistola ad Hebraeos, quam omnes Graeci recipiunt et nonnulli Latinorum, regt sich ep. 129 ad Dardanum die Ansicht, nihil interesse ejus sit, quum ecclesiastici viri sit et quotidie ecclesiarum lectione celebretur. Hiernach hängt also die Entscheidung nicht mehr von Namen und Person des Verfassers, sondern von der durch Synodalbeschlüß kirchlich festgestellten Aufnahme in den Canon ab; denn nach Kan. 59 des Konzils von Laodicea im 4. Jahrh. sollen keine *βιβλία ἀκανόνιστα* in der Kirche vorgelesen werden. Noch einen Schritt weiter geht Erasmus mit der Erklärung: imo non opinor periclitari fidem, si tota ecclesia fallatur in titulo hujus epistolae, modo constet spiritum sanctum fuisse principalem auctorem, id quod interim convenit (Opp. IX, 595). Calvin, welcher den Paulus nicht für den Verfasser hält, schreibt es sogar der List des Satans zu, daß einige ihm das kanonische Ansehen verweigern, und Beza hält daran fest, daß der Verfasser inspirirt gewesen sei und daß es deshalb auf die Person desselben und deren Namen nicht ankomme. Ohne Einfluß ist der Versuch von Carlstadt (de canonic. scripturis libellus. Viteb. 1520) geblieben, die Bücher des Alten und Neuen Testaments dem Range nach in drei Klassen zu theilen und zu der ersten Ordnung der neutestamentlichen Bücher die vier Evangelien und die Apostelgeschichte zu zählen, zu der zweiten die dreizehn Briefe Pauli, 1 Joh. und 1 Petri, zu der dritten den Hebräerbrief und die übrigen Schriften. Aber seit Mart. Chemnitz (Examen Conc. Trident.) kam der Sprachgebrauch in Aufnahme, von Apokryphen des Neuen Testaments in dem Sinne zu reden, in welchem Rufinus von libris ecclesiasticis und Hieronymus von nichtkanonischen Schriften geredet hatte, welche gleich den Apokryphen des Alten Testaments ad aedificationem plebis, non ad auctoritatem ecclesiasticorum dogmatum confirmandam dienen sollten. Zu solchen Schriften rechneten besonders die Wittenberger Theologen gegen Ende des 16. und Anfang des 17. Jahrhunderts den Brief an die Hebräer, 2 Petri und 2 und 3 Joh., Jakobus, Judas und Offenb. Joh. Ein Umschwung ward jedoch durch Joh. Gerhard vermittelt, welcher (loci theol. ed. Cotta, vol. II) den Ausdruck „Apokryphen“ besonders deshalb tadelte, weil in der Kirche die Zweifel an den genannten Schriften des Neuen Testaments theils nur von einzelnen Lehrern oder Gemeinden gehegt seien, theils sich nur auf

den auctor secundarius bezogen hätten. Gerhard führte nun den Unterschied ein zwischen libr. canon. primi ordinis und secundi ordinis, und zwar in dem Sinne, daß dieser Unterschied nur eine geschichtliche und nicht eine dogmatische Bedeutung habe, und sich nicht auf das kanonische Ansehen oder den göttlichen, durch Inspiration vermittelten Ursprung, sondern nur auf die Zuverlässigkeit oder Unsicherheit der Annahmen hinsichtlich des Verfassers beziehe.

S. 2.

Hypothesen über den Verfasser.

Es liegt die beim ersten Blick auffallende Erscheinung vor, daß die morgenländische Kirche seit Pantäenus für die paulinische Abfassung fast übereinstimmende und auf Tradition zurückweisende Zeugnisse hat, während die abendländische Kirche erst seit den arianischen Zerwürfnissen die morgenländische Ansicht allmählich aufnahm. Es ist dies um so auffällender, als der von der römischen Gemeinde an die korinthische gerichtete und von der Tradition dem Clemens als erster an die Korinther zugeschriebene Brief in griechischer Sprache, der spätestens in die Zeit Kaiser Domitians (87—96) fällt (Hilgenfeld, Die apost. Väter S. 84), von andern aber noch in die Zeit vor Jerusalem's Zerstörung gesetzt wird, unsern Brief stark und eigenmächtig (Eusebius h. e. III, 28) benützt, nämlich ohne ihn zu citiren und ohne einen Verfasser zu nennen, durch Einflechtung von Sätzen, Ausdrücken und Wendungen desselben. Da jedoch jener römische Brief nicht das Gepräge des reinen Paulinismus, sondern nur einen demselben verwandten Charakter hat, so spricht seine Verwendung des Hebräerbriefes nicht für die Annahme einer Abfassung des letzteren durch Paulus, sondern führt nur auf einen dem Paulus nahe stehenden Mann von apostolischer Bedeutung.

Ganz ähnlich, nur von beschränkterem Umfange, ist die durch Zahn (Der Hirte des Hermas, 1868. S. 439 f.) wahrscheinlich gemachte Benützung von charakteristischen Ausdrücken und Wendungen unseres Briefes durch den ursprünglich gleichfalls griechisch geschriebenen Hermas Pastor (graece, primum edidit R. Anger, praef. et indic. adiecit G. Dindorf 1856). Doch läßt sich betreffs des Verfassers des Hebräerbriefes umsoweniger etwas aus diesem apokalyptisch gestalteten Buche von zweifelhafter Herkunft erschließen, als sich auch der eigentliche Charakter desselben so wenig klar darstellt, daß Zachmann es der orthodoxen, Schwegler der ausgeprägten jüdischchristlichen, Hilgenfeld mit Thiersch und Lehler der milderen jüdischchristlichen, Ritschl der paulinischen Richtung zutheilen. Beide Schrift-

stücke, jener frühen Zeit angehörig, in welcher die Grenzen des neutestamentlichen Kanons noch so fließend waren, daß Hilgenfeld ein Novum Testamentum extra canonem receptum zu sammeln versuchen konnte, bezeugen nur, daß schon damals unser Brief im Abendlande, speziell in Rom bekannt war und in Ansehen stand, entscheiden jedoch nichts über den Verfasser.

Andererseits ist auch die im Morgenlande unlesbar frühe vorhandene Tradition für paulinische Abfassung doch nicht völlig durchschlagend. Denn es citirt zwar auch Justin der Märtyrer († 166) ein paarmal (Kirchhofer, Quellenammlung S. 239) unsern Brief, jedoch ohne Angabe eines Verfassers; und die Behandlung dieser Frage in der alexandrinischen Kirche durch Pantäenus, Clemens Alex. und Origenes (s. Bleek I, 95 ff.) zeigt deutlich 1) daß man auch dort, doch eigentlich nur die Gedanken auf den Paulus zurückführte; 2) daß es wenigstens zur Zeit des Origenes schon verschiedene, und zwar gleichfalls traditionelle Annahmen über den Schüler Pauli gab, auf welchen man die Einkleidung zurückführte; 3) daß man kritische Bedenken kannte und berücksichtigte, wie solche auch bei Irenäus und dessen Schüler Hippolytus hervortraten (Photii Biblioth. cod. 121, ed. Beder, S. 94 und das Zeugniß des Stephan Gobarns aus dem 6. Jahrh. l. c. cod. 232, S. 291). Solche kritischen Bedenken haben in der lateinischen Kirche nicht obgewaltet. Auch schwerlich dogmatische. Es denken zwar namhafte Forscher mit Spanheim (de autore ep. ad Hebr., Heidelberg 1659) und Wetstein an einen Gegensatz gegen die Montanisten, welche sich gegen die kirchliche Wiederannahme der lapsi auf Kap. 6, 4 beriefen. Allein gerade Tertullian erwähnt zwar diesen Brief in seiner montanistischen Periode, weiß jedoch nichts von einer paulinischen Abfassung. Cyprian nennt den Brief gar nicht. Man könnte zur Erklärung seines Schweigens sich veranlaßt fühlen, an die Siebenzahl der von ihm angenommenen paulinischen Kirchen zu denken, welche den sieben johanneischen entsprechen sollten und auch von Victorinus Petabionensis (fragm. de fabrica mundi bei Klee, p. 9: septem quoque coeli sunt... septem spiritus... septem cornua agni... septem ecclesiae apud Paulum) angenommen werden. Allein diese Schriftsteller hätten eine vorhandene Tradition weder zu entstellen, noch unberücksichtigt zu lassen gewagt. J. Chr. v. Hofmann meint (deuterokanonisch? in Zeitschrift für Protest. und Kirche, Erl. 1857), die heidenchristliche Kirche des Abendlandes habe die drei jüdischchristlichen Briefe (1 Petri, Jakobi und Hebräer, welche sich in dem von Muratori herausgegebenen fragm. de canone nicht unter den in kirchlicher Geltung

stehenden Schriften angeführt finden, als sie nicht angehend betrachtet. Aber einerseits war der Brief Jakobis auch im Morgenlande ein Antilegomenon, andererseits wird 1 Petri von Zrenäus, Tertullian und Cyprian als apostolische Schrift benutzt. Die abendländische Kirche hat offenbar keine Tradition der paulinischen Abfassung unsers Briefes gehabt. Denn auch der römische Presbyter Gajus weiß im Kampf mit den Montanisten zur Zeit des römischen Bischofs Zephyrinus im Anfang des dritten Jahrh. (Hieronym. de viris ill. c. 59) nur von dreizehn paulinischen Briefen (Eusebius, h. e. IV, 20) und in dem erwähnten fragm. de canone (wahrscheinlich aus dem Ende des zweiten Jahrhunderts) ist zwar §. 8 von zwei unter dem Namen des Paulus ad haeresein Marcionis erdichteten Briefen die Rede, nämlich an die Laodiceer und an die Alexandriner, und einige Ausleger denken bei dem letzteren, andere bei dem ersteren an den Hebräerbrief, aber beiderseits mit gleichem Ungrund; denn unsern Briefe ist zwar die paulinische Abfassung und in Folge dessen die Kanonizität, aber durchaus nicht die Rechtgläubigkeit abgesprochen worden. Der Umfalsag der Ansichten zeigt sich noch in dem Umstande, daß die Synode zu Hippo (393) Kan. 36 und die dritte Synode zu Karthago (397) Kan. 47 festsetzen: Pauli apostoli epistolae tredecim; ejusdem ad Hebraeos una, während Kan. 29 der fünften Karthager Synode (419) einfach vierzehn paulinische Briefe zählt. Dabei tritt deutlich der Einfluß des Morgenlandes hervor in der Aeußerung des Augustinus de peccat. mer. et remiss. I, 27: magis me movet auctoritas ecclesiarum orientalium, quae hanc quoque in canonicis habent; und durch die ganze spätere Zeit hallt noch vereinzelter Widerspruch. Hieraus erklärt sich auch das Schwanlen des Eusebius in der ersten Hälfte des vierten Jahrhunderts. Im Kommentar citirt er unsern Brief oft als paulinisch und rechnet ihn h. e. II, 17 unter die Briefe Pauli, wie er auch h. e. III, 3 die Zahl der bekannten und zuverlässigen Briefe Pauli auf 14 angibt und den Hebräerbrief h. e. III, 25 unter die Homologumena stellt. Dagegen h. e. VI, 13 setzt er ihn unter die Antilegomena und nennt ihn zwischen Weisheit Salomonis und Jesus Sirach auf der einen, Barnabas, Clemens von Rom und Judas auf der andern Seite, und sagt, h. e. VI, 20 die Ansicht des Gajus, daß der Brief an die Hebräer den paulinischen nicht beizuzählen sei, bekräftigend, „da er ja auch bis jetzt auf Seiten der Römer einigen nicht als Werk des Apostels gilt“. Nach Wieseler (Untersuchung über den Hebräerbrief, namentlich seinen Verfasser und seine Leser, 1861, und Theol. Stud. und Krit. 1867, Heft 3, S. 665 f.) steht das Zeugniß des Tertullian für Barnabas (de pudic.

c. 20: exstat enim et Barnabae titulus ad Hebraeos, a Deo satis auctorati viri) nicht so völlig allein in der lateinischen Kirche, als man gewöhnlich annimmt. Und wenn die Auslegung der Stellen (Philastrius haer. 89, Hieronymus ep. 129 ad Dardanum, Isidorus Etymol. 6, 2) auch hinsichtlich der räumlichen Ausdehnung und zeitlichen Dauer der Ansicht, welche auf die Auctorität des Barnabas geht, streitig ist: so kann doch nicht geleugnet werden, daß die Mittheilung des Tertullian auf eine innerhalb eines gewissen Kreises vorhandene Thatfache hinweist, deren Ausglei mit der andern auf Paulus hinweisenden Tradition zu versuchen (Thiersch, Comment. hist. de ep. ad Hebr. 1848) nahe gelegt ist. Denn der hierauf gebauten Hypothese von Schmidt, Twisten, Ullmann, Wieseler (Chronologie des apost. Zeitalters), Thiersch, der neuerlich auch Eubner (Geschichte des neutestamentl. Canon S. 180 ff, 394 ff.) beigetreten ist, desgleichen Renan (L'antechrist. 1873, p. XVII), fehlt es nicht an einem geschichtlichen Anhalt und an einer zum Theil traditionellen Grundlage. Diese würde erheblich verstärkt werden, wenn in dem stichometrischen Verzeichniß der heiligen Schriften des Neuen Testaments im codex Claromontanus der Hebräerbrief wirklich ohne weiteres als epistola Barnabae bezeichnet wäre, Allein von den paulinischen Briefen ist dieser Barnabasbrief des Verzeichnisses durch die katholischen Briefe getrennt, während in dem Codex selbst der Hebräerbrief nur durch jenes Verzeichniß von den paulinischen Briefen getrennt ist und ein besonderer Barnabasbrief sich auch im Codex Sinait. findet. Für Barnabas, den *νῖος παρακλήσεως*, läßt sich noch ohne Hinweisung auf den *λόγος τῆς παρακλήσεως* Hebr. 13, 22 anführen, daß seine Stellung als Apostelschüler (vertheibigt von Tertullian de pudic. 20 gegen die Annahme, er habe zu den 70 Jüngern gehört, bei Clemens Alex. Strom. II. 20 cf. Eusebius h. e. 1, 12) gut zu Hebr. 2, 3 paßt, und daß ein Verhältniß zu Timotheus durch seine Begleitung des Paulus auf der Apostlg. Kap. 13 und 14 erwähnten Missionsreise, sowie bei seinen spätern Begegnungen mit Paulus Gal. 2, 9 ff. vermittelt werden konnte; ferner, daß Barnabas zugleich mit Paulus *ἀπόστολος* heißt Apostlg. 14, 14, und daß durch beide die syrische Kirche gegründet ward (Apostlg. 11, 22 ff.); endlich, daß die Eigenthümlichkeit unseres Briefes, besonders seine Lehrselbständigkeit auf paulinischer Grundlage und die Stellung, welche der Verfasser sowohl zu den Gliedern als zu den Vorstehern der Gemeinde, an welche er schreibt, einnimmt, wohl zu demjenigen stimmen, was wir von Barnabas wissen. Auch hätte diesem namentlich die Auffassung der

priesterlichen Gesichtspunkte gleichfalls nahe gelegen, da er Levit war (Apostg. 4, 36) und häufig sich in Jerusalem befand; und die reinere griechische Sprache wäre bei ihm ebenso erklärlich, wie der alexandrinische Charakter der Darstellung; denn Barnabas stammte aus dem mit Alexandrien in lebhafter Verbindung stehenden Cypern. Auch darf weder der Umstand geltend gemacht werden, daß er nach Apostg. 14, 12 an Redefertigkeit dem Paulus nachstand, denn uns liegt eine sorgfältig ausgearbeitete schriftliche Komposition vor; noch ist es zulässig, aus der dem Barnabas zugeschriebenen Schrift in den Werken der apostolischen Väter Argumente zu ziehen, denn deren Echtheit ist mehr als zweifelhaft. Vgl. Rügenbach, Der sogenannte Brief des Barnabas 1873; und die durch O. v. Gebhardt, Ab. Harnack und Th. Zahn begonnene Ausgabe der Patrum Apost. Opp. Fasc. I, 1876. Allein ein ehemaliger Levit würde sich schwerlich über die Einrichtungen des Kultus und die Geräthschaften des Tempels zu Jerusalem so ausgedrückt haben, wie hier geschieht, auch wenn in Kap. 9 nicht geradezu Irrthümer in dieser Beziehung sich sollten eingeschlichen haben; und Gal. 2, 9 erscheint die Heidenmission als das ihm zugewiesene Gebiet; weshalb auch Wieseler, jedoch in Verbindung mit andern Gründen, die Empfänger des Briefes wenigstens nicht in Palästina sucht.

Die syrische Kirche dagegen gebraucht, obgleich die Peschito noch keinen Namen nennt, doch seit der Mitte des dritten Jahrhunderts unsern Brief als einen paulinischen. Denn das Konzil zu Antiochia v. J. 264 bezieht sich in dem an Paulus von Samosata erlassenen Schreiben auf Hebr. 2, 14; 4, 15; 11, 26 und verbindet die letztgenannte Stelle mit Anführungen aus den Briefen an die Korinther als Aussprüche desselben Apostels. In ähnlicher Weise verknüpft später Ephraim Syrus († 378) einmal Hebr. 10, 31 mit Röm. 2, 16 und Eph. 5, 15 durch das einleitende Wort „hinsichtlich dieses Tages ruft auch der Apostel Paulus“, während er sonst gleich seinem Lehrer Jakob, Bischof von Nisibis, Stellen unseres Briefes noch bloß im allgemeinen als Worte eines Apostels anführt. Maßgebend scheint hier der Einfluß der ägyptischen Kirche gewesen zu sein.

Werkwürdig ist nun nicht bloß das Zeugniß der morgenländischen Kirche für die paulinische Abfassung und der starke Gebrauch unsers Briefes beim römischen Clemens, sondern besonders der Umstand, daß sich das Zeugniß der Alexandriner nicht (mit Eichhorn, Schmidt, Dav. Schulz) auf rein hypothetische Annahmen zurückführen läßt. Vgl. Stenglein, Historische Zeugnisse der vier ersten Jahrh. über den Verf. des Briefes an die Hebräer.

Bamberg 1835. Allerdings ist, wie vorhin schon angedeutet ward, die für Paulus zeugende Tradition, auf welche sich Pantaenus um die Mitte des zweiten Jahrhunderts zu stützen scheint, nicht so sicher, geschlossen und stark, als Storr, Hug u. a. sich denken. Und völlig zu billigen ist die vorsichtige Ausdrucksweise von Bleek, welcher nur auch die Ansicht als wissenschaftlich zulässig betrachtet, daß Pantaenus in seiner Kirche schon verschiedene Urtheile über den Verfasser unsers Briefes vorkam, und daß er einen gegen die von ihm gebilligte Ansicht geltend gemachten Einwurf in den von Euseb. h. e. VI, 14 aufbewahrten Worten berücksichtigte: „Paulus bezeichne sich aus Bescheidenheit und aus Ehrerbietigkeit gegen den Herrn nicht als Apostel der Hebräer, weil zu den Hebräern der Herr gesandt worden sei als Apostel des Allmächtigen, er selbst aber, Paulus, als Apostel und Prediger der Heiden, an die Hebräer nur zum Ueberflusse geschrieben habe.“ Diese vorsichtige Haltung ist ohne Grund ausgegeben in der sonst werthvollen „Geschichte des neutestamentlichen Kanon von C. A. Credner, herausgegeben von G. Volkmar, Berlin 1860, S. 182“, wonach Pantaenus vielleicht nur aus der Seele derer gesprochen hätte, welche gleich ihm wünschten, den vielleicht in der Kirche Alexandriens entstandenen Brief ohne festen Urheber von Paulus mit abhangen zu lassen, der katholischen Kirche gegenüber, welche ihm das Ansehen und die Geltung dieses Briefes streitig machte. Wie stark vielmehr das Bewußtsein einer Tradition für Paulus war, ergibt sich vornehmlich daraus, daß die Alexandriner gerade, indem sie die Verschiedenheit der Diktion unsers Briefes von der des Paulus bemerkten, deshalb die Hypothese bildeten, der Hebräerbrief sei entweder Uebersetzung aus dem aramäischen Original einer Paulusschrift (Clemens Alex.), oder Paulus habe ihn nicht wirklich dictirt, sondern nur die Gedanken angegeben (Origenes); wobei dann von Origenes zugesandt wird (Euseb. h. e. VI, 25), „wenn eine Gemeinde diesen Brief für ein Schreiben des Paulus halte, könne man derselben nichts anhaben, οὐ γὰρ εἰρήνη οἱ ἀρχαῖοι ἄνθρωποι ἀπὸ Παύλου αὐτὴν παραδεδωκάσι.“ Diese Ausdrucksweise zeugt für eine auf bekannte und schon zu den Vorfahren zu zählende Männer zurückgehende wirkliche Ueberlieferung, mag dieselbe auch nur hier und da von einer Gemeinde festgehalten sein. Und der Umstand, daß Origenes dies Verfahren als ein solches bezeichnet, welches nicht grundlos oder unüberlegt sei, ist um so wichtiger, als Origenes selbst im unmittelbarsten Zusammenhang seine eigene, abweichende, kritisch begründete Ansicht so ausspricht: „solle er seine eigene Meinung sagen, so sei es die, daß die Gedanken dem Apostel angehören, der Stil

aber und die Ausführung einem andern, der die Gedanken des Apostels ausgezeichnet und gleichsam die Aussprüche des Lehrers kommentirend weiter ausgeführt habe.“ (Nun die obigen Worte; darauf:) „Wer ihn aber wirklich geschrieben habe, das wisse Gott.“ Hierauf bemerkt er, daß die zu uns hingelangte Uebersetzung hierfür theils auf Clemens Rom., theils auf Lukas zeige. Das Gewicht dieser Thatsachen hat denn auch stets erneuerte Versuche zur Vertheidigung der Autorschaft des Paulus hervorgelernt. So nach den mit Semler beginnenden Angriffen einer selbständigen Kritik Meyer im Journal von Ammon und Bertholdt, II, 3; Cramer im Kommentar und besonders Storr, während Kleuker (ausführliche Untersuchung etc., Riga 1793, II) wenigstens die Zulässigkeit der Annahme einer paulinischen Abfassung zu zeigen suchte. Gegen die Angriffe von Dav. Schulz traten besonders auf Steudel in Bengels Archiv IV, 1. Hofstede de Groot (disputatio qua ep. ad Hebr. cum Paulinis epp. comparatur. Traj. ad Rh. 1826); Stuart zu Andover in Amerika 1827 und Hug in der zweiten Ausgabe seiner Einleitung ins Neue Testament 1821. Selbst nach den Untersuchungen von Bleek vertheidigte die paulinische Abfassung noch Gelpke (vindiciae originis Paulinae ep. ad Hebr. Lugd. Bat. 1833); Paulus in Heidelberg 1833; der Katholik Klee 1833 und Stein im Anhang zu seinem Kommentar des Lukas 1830. Neuerlich noch L. Gaußen (le canon des saintes écritures, ins Deutsche übertragen von Pfarrer Grob 1864), welcher nach Wordsworth (on the canon, London 1847, p. 234) ein direktes und authentisches Zeugniß für die paulinische Abfassung in dem den Brief schließenden Grusse (B. 25) findet nach einer falschen Deutung von 2 Thess. 3, 17. Endlich J. Chr. R. von Hofmann (Die Heilige Schrift N. T. Theil 5, 1873).

Allein schon die Stelle Kap. 2, 3 in ihrem Zusammenhange betrachtet spricht gegen Paulus, wie auch seit Cajetan und Erasmus gewöhnlich angenommen wird. Es ist zwar richtig, daß der Verfasser den Worten nach sich hier eigentlich nur von Augenzeugen des Lebens Jesu als Nichtaugenzeuge unterscheidet (Hofmann, Schriftbeweis II, 2, S. 352 und N. T. V, 522). Vom Gegensatz eines Apostels oder Nichtapostels ist nicht die Rede; also wäre auch nicht ein formeller Widerspruch gegen die geßtliche Hervorhebung der apostolischen Autorität Pauli Gal. 1 und 2 Kor. 11 u. 12 vorhanden. Aber ebenso deutlich schließt auch der Verfasser sich mit den Lesern kommunikativisch als zu solcher Generation zusammen, zu welcher hin das von Jesu uranfänglich ausgesprochene Heil durch das Mittelglied der Dhyrenzeugen sicher gelangt ist. Und

so konnte Paulus sich nicht ausdrücken, auch wenn er seine eigene Apostelstellung noch so sehr hätte in pädagogischer Absicht einmal zurücktreten lassen. Auf diese Weise hätte er sie nicht bloß verborgen, sondern verleugnet. Ferner liegt auch in den persönlichen Beziehungen unsers Verfassers Kap. 13 nichts Entscheidendes für die Autorschaft Pauli. Es ist zwar nicht speziell nachzuweisen, zu welchem bedeutenden christlichen Manne Timotheus während des Lebens Pauli in einem solchen Verhältnisse brüderlichen Zusammenwirkens gestanden hat, wie Kap. 13, 23 andeutet; ebensowenig, daß er nach dem Tode Pauli, obgleich Vorsteher der Gemeinde zu Ephesus, wieder auf Missionsreisen gegangen wäre. Aber unleugbar konnten Männer, wie Lukas, Barnabas, Apollos über ihr Verhältniß zu dem den Lesern ohnehin in seinem Schicksal näher bekannten Timotheus sich in der vorliegenden Weise äußern; und da Paulus 2 Tim. 4, 9 den Timotheus von Ephesus zu sich ruft, so darf man diesen nicht als an Ephesus gebunden denken. Gegen die paulinische Abfassung spricht ferner, daß der Ausdruck: *οὐ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* (Kap. 13, 24) philologisch zwar von Italienern, schwerlich aber von solchen mit Einschluß der Römer verstanden werden kann; dergleichen, daß die Aufforderung B. 19, die Leser sollen Gott bitten, daß der Verfasser ihnen wiedergegeben werde, auf eine Verbindung desselben mit der betreffenden Gemeinde hinweist, welche Paulus in dieser Art wenigstens nicht mit einer palästinensischen gehabt hat; ferner, daß Paulus nicht ein so friedliches Wiederkommen nach seinen Erlebnissen in Jerusalem erwarten konnte; dann, daß B. 18 und 19 schwerlich auf eine Gefangenschaft des Verfassers hinweisen, wie auch Kap. 10, 34 nicht *τοῖς δεσποῖς μου* zu lesen ist, sondern *τοῖς δεσποῖς*, und endlich, daß kaum zu denken ist, wie Paulus gerade an Hebräerchristen geschrieben haben sollte, wenn man sich an das unter den Aposteln zu Jerusalem getroffene Abkommen über ihren Wirkungskreis und an die Äußerungen des Paulus selbst über seine Stellung und nächste Aufgabe Röm. 15, 20; 1 Kor. 10, 13 erinnert. Wie hätte überdies Paulus, der sonst Anfangsgruß und Namen seinen Briefen vorzusetzen pflegt, ohne Namensnennung und in einer Ausdrucksweise, wie Kap. 2, 3, gerade an solche Gemeinden schreiben können, welche ihre Zweifel gegen die apostolische Autorität des Paulus sogar durch eigene Abgesandte in den heidenschristlichen Gemeinden zu verbreiten gesucht hatten?

Diese Gründe verlieren allerdings zum großen Theil ihr Gewicht, wenn man annimmt 1) daß die Empfänger dieses Schreibens außerhalb Palästinas wohnten; und 2) daß Paulus dasselbe unmittelbar nach seiner Befreiung aus

der in der Apostelgeschichte erzählten römischen Gefangenschaft zwar nicht in Rom, aber noch in einer italienischen Hafenstadt abfasste. Beiderlei Annahmen jedoch stützen sich auf Konjekturen von streitigen Werthe (vgl. SS. 3 und 4) und haben nur die Bedeutung von Hypothesen, welche nicht einmal sämtliche Schwierigkeiten zu beseitigen vermögen.

Zu obigen Bedenken nämlich gesellt sich der wichtige Umstand, daß ebensowohl in der Gedankenverbindung als in der hiervon nicht abzulösenden Ausdrucksweise dieser Brief sich deutlich von den unzweifelhaft paulinischen unterscheidet. Man darf zwar die Differenz des Lehrgehalts selbst nicht so stark betonen, wie z. B. David Schulz, zum Theil auch Ed. Reuß, welcher sogar behauptet, die Christologie unseres Briefes habe „eine ganz entschieden spiritualistische Tendenz, wobei (*ἀμύτω*) der Zusammenhang Christi mit der Menschheit verbunkelt“ werde. Gegen solche Deutung spricht entschieden Hebr. 2, 14. 17. Ueberhaupt können die unleugbaren Verschiedenheiten des Lehrinhalts theils nur durch Mißverständnis zu Gegensätzen erweitert werden, theils erklären sie sich aus der Beschaffenheit der Leser und aus dem besonderen Zwecke dieses Schreibens. Paulus nämlich weist gewöhnlich von anthropologischer Grundlage aus auf die subjektiven Wirkungen des Heilswortes hin, um hieran den Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums hervortreten zu lassen, und führt von diesen Erscheinungen aus auf die tieferen Fassungen der Christologie. Hier dagegen wird umgekehrt der unendliche Vorzug des Neuen Bundes vor dem Alten aus der unendlichen Erhabenheit Jesu Christi über alle Mittler des Heiles und über alle Diener und Organe der Offenbarung Gottes abgeleitet. Und während Paulus den Opferbegriff auf den Tod Jesu anwendet, geschieht hier dasselbe mit dem Priesterbegriff. Auch legt Paulus den Nachdruck auf das am Kreuz Geschehene; hier liegt er auf dem, was im himmlischen Heiligtum geschieht durch den vollkommenen Priesterkönig, dessen ganze Erscheinung als ein in vollkommener Weise, *διὰ πνεύματος αἰωνίου*, Gott dargebrachtes Opfer gilt. Aber das Wort Pauli von der Erhöhung Christi über die Himmel (Eph. 3, 10), und das andere von seiner Fürbitte zur Rechten des Vaters für die Gläubigen (Röm. 8, 34), enthält die Keime für die Lehre unsers Briefes vom Hohenpriestertum Christi im Allerheiligsten des Himmels. Und in der paulinischen Bezeichnung des alttestamentlichen Ceremonialgesetzes, als der *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* Gal. 4, 3, liegt eingeschlossen, was unser Brief von der Unfähigkeit des Gesetzes sagt, irgend etwas zur Vollendung zu bringen, wie andererseits unser Brief eine eigenthümliche Durchführung des pauli-

nischen Satzes ist, Christus sei das *τέλος τοῦ νόμου* Röm. 10, 4, und das Gesetz habe theils eine pädagogische (Gal. 3, 24), theils eine typische (1 Kor. 10, 11; Kol. 2, 17) Bedeutung. Ebenso selbständig, aber mit Phil. 2, 7 f. verwandt, ist die Behandlung der Lehre von der Erniedrigung und Erhöhung Jesu Christi (Kap. 1, 4; 2, 9), welcher hier, wie bei Paulus, nicht bloß Mittler eines neuen Bundes auf Grund der durch sein Blut erwirkten Erlösung (Kap. 7, 22; 9, 15; 12, 24; Gal. 3, 19; 1 Tim. 2, 5), sondern als Ebenbild Gottes auch Mittler der Schöpfung, Erhaltung und Regierung der Welt ist (Kap. 1, 1—3; 1 Kor. 8, 6; 2 Kor. 4, 4; Kol. 1, 15—17; Eph. 1, 10). In ähnlicher Weise berühren sich die Aussagen (Kap. 6, 1; 9, 14 vgl. 9, 9) über die todtten Werke und deren Unterscheidung von guten Werken, zu welchen die Christen sich gegenseitig reizen sollen (Kap. 10, 24) mit der paulinischen Unterscheidung von Gesetzeswerken und guten Werken, und der Glaube wird nicht bloß mit der Gerechtigkeit des Menschen (Kap. 11, 7; vgl. 10, 38), sondern auch mit dem Sühntode Jesu (Kap. 10, 22) in direkte Beziehung gesetzt. Von einer sachlichen Differenz darf also nicht die Rede sein. Aber der durchgreifende Gegensatz ist hier nicht der von Glauben und Gesetz oder Gesetzeswerk. Der Begriff der *πίστις* ist hier überwiegend der allgemeinere des ansharrenden und gehorsamen Vertrauens auf Gottes Verheißungen, so daß einerseits ein Gegensatz gegen das Schauen in der Periode der Erfüllung entsteht, wie 2 Kor. 5, 7; andererseits, besonders in Kap. 11, der Glaube als die schon von Anfang an in der ganzen Geschichte hervortretende Bedingung des Heils erscheint, durch welche Wendung die Weise, in der Paulus Röm. 4 die *πίστις* Abrahams aufsaßt, zur vollständigen Durchführung gekommen ist. Ebenso wird das ethische Moment der *πίστις* namentlich im Leben Jesu selbst noch ausdrücklicher hervorgehoben (Kap. 2, 17; 4, 15; 12, 2). Mit dem Zwecke des Briefes scheint es zusammen zu hangen, daß von der Allgemeinheit der Gnade und von der Berufung der Heiden nicht die Rede ist. Auch wird die Auferstehung Jesu nur einmal erwähnt Kap. 13, 20; ebenso die paulinische Lehre von Sünde und Gnade nur leicht berührt durch Erwähnung der *ἀπάτη τῆς ἀμαρτίας* Kap. 3, 13; vergl. 11, 25; 12, 4; desgleichen der *χαρὶς* Kap. 4, 16 und der *ἀπαλλαγὴ* Kap. 2, 15 im Gegensatze zur *δουλεία*. Allein es sind nicht etwa nur einzelne Wendungen, Ausdrücke, Beziehungen, welche von den als paulinisch bekannten abweichen, so daß man sagen dürfte, Paulus würde sich in gleicher Lage und zu gleichem Zwecke wohl ebenso ausgedrückt haben. Das Sachverhältniß ist vielmehr

dies, daß bei wesentlicher Uebereinstimmung mit dem Grundgedanken des Paulus, bei der Wiederkehr spezifisch-paulinischer Ideenverbindungen und bei häufigem Gebrauche gleichlautender Lehraussprüche doch theils eine durchgreifende Selbstständigkeit in der Gedankenfassung, Beweisführung und Diction bis in jene Stilverschiedenheit herunter stattfindet, welche gerade in den Kleinigkeiten und Angewohnungen als unwillkürliche Aeußerungen der Individualität erscheinen; theils eine nicht paulinische Terminologie hie und da auftritt, z. B. in Gebrauch von *ἀντάγειν* und *τελεωδοῦναι*. Der Rückgang auf die Ansicht des Origenes bei Guericke, Thiersch, Bisping, Stier, Ehrard, zum Theil Delitzsch, wonach der Inhalt des Schreibens auf Paulus, die Form auf einen seiner Begleiter zurückzuführen sei, erklärt nicht die vorliegende Erscheinung und gibt nur einen schillernden, bei näherer Betrachtung sich selbst auflösenden Gedanken. Schon Olshausen hat gefühlt (opusc. theol., Königsberg 1834, p. 118 f.), daß durch eine solche mittelbare Autorschaft des Paulus nichts gewonnen werde, sondern daß der in unleugbarer Eigenthümlichkeit auftretende Konzipient auch als eigentlicher Verfasser angesehen werden müsse. Zudem er jedoch den äußeren Zusammenhang mit Paulus festhalten will, spricht er die aller historischen Anknüpfung entbehrende Hypothese aus, der Brief sei eigentlich eine von Presbytern einer kleinasiatischen Gemeinde abgefaßte Ermahnungsrede, welcher Paulus seinen Beifall geschenkt habe, worüber dann der Schreiber unter Beifügung einiger persönlicher Notizen Nachricht gebe.

Es ist deshalb gerathen, die Person des Paulus ganz aus dem Spiele zu lassen, jedoch nicht den Kreis von dem Apostel nahe stehenden Männern zu verlassen. Denn die Leser sind zwar Judenchristen (vgl. §. 3); aber hieraus folgt durchaus nicht, daß auch der Verfasser als ein Judenchrist, etwa von höherer, wahrscheinlich alexandrinischer Bildung (Dav. Schulz, Der Brief an die Hebr. 1818, S. 74), der sich mit dem vulgären Judenchristenthum auseinanderzusetzen, zu denken sei. Die Verwandtschaft mit dem, was man Paulinismus nennt, tritt vielmehr so stark hervor, daß selbst jene Gelehrten, welche seine Entstehung innerhalb des judenchristlichen Kreises annehmen, dies Judenthum doch entweder als ein auf Anregung des Paulinismus noch in der urapostolischen Zeit geistig ungebildetes, vom Ritualgesetz freigewordenes, welches nach dieser Seite hin mit der Apokalypse und dem Jakobusbriefe in eine und dieselbe Reihe von Erscheinungen falle, bezeichnen (Kästlin, Theol. Jahrb. 1854, Heft 4, S. 476); oder bei Annahme der Abfassung dieses Schreibens in der

nachapostolischen Zeit ihn jenen irenischen, unter dem Namen des Paulus verbreiteten Schriften zuzählen (Vaur, Ursprung des Episkopats 1838, S. 143), welche dem Zuhaismus auf schonende Art entgegenarbeiteten, die Ausgleichung der getrennten Richtungen anbahnten (Schwegler, Nachapost. Zeitalter II, 304 f.), sei es als freierer und geistiger Alexandrinismus, welcher indirekt zwischen Zuhaismus und Paulinismus vermittelte (Vaur, Vorlesungen über Neutest. Theologie 1864, S. 230), oder absichtlich und direkt, zumal auf dem Boden der pseudojohanneischen Richtung (Zeller, Theol. Jahrb. 1842, Heft 1), diesem Ziele zustrebte; in welchem Sinne schon früher Baumgarten-Crusius (Ueber den Ursprung und das innere Verhältniß des Hebräerbriefes 1828) auf einen alexandrinischen Verfasser rieth, welcher eine Bearbeitung der Briefe an die Epheser und Kolosser für Judenchristen zu liefern beabsichtigt habe.

Sieht man nun von jenen Hypothesen ab, welche zugleich die Annahme einer Täuschung einschließen und in diesem Sinne die persönlichen Bemerkungen am Schluß erklären: so ist doch das Gewicht der Tradition in Verbindung mit der Besonderheit des Briefes so stark, daß auch durch jene Annahme Kästlin's (l. c. S. 474) nicht alles erklärt wird, wir befänden uns auf dem Gebiete des allerdings von Paulus wesentlich influirten, durch ihn zur Freiheit vom Gesetz sowie zu einer höhern christologischen Anschauung erhobenen, dieses beides aber wieder ganz eigenthümlich (in philonisch-alexandrinischem Geiste) auffassenden allgemeinen apostolischen Christenthums. Dies gilt auch von der Ausbildung, welche diese Annahme durch Ritschl (Entstehung der altkathol. Kirche, 2. Aufl., 1857, S. 159 f.), Niehm (Lehrbegriff I, S. 858; II, S. 861 f.) und Weiß (Stud. und Krit. 1851, Heft 1, S. 142 f.; Biblische Theologie des N. T. 2. Aufl. 1872) unter Billigung von Mangold (in der dritten Aufl. von Bleeks Einleitung in das N. T. 1875) empfangen hat. Es haben daher auch neuerlich Pfeleiderer (Der Paulinismus 1873, S. 324 f.) und Hilgenfeld (Historisch-kritische Einleitung in das N. T. 1875, S. 360) den Verfasser als einen Pauliner alexandrinischer Bildung bezeichnet.

Der Verfasser erscheint auch wirklich als ein selbständig missionirender Arbeiter im paulinischen Kreise von hervorragendem Geiste und Einfluß. Es ist deshalb nicht passend, bloß in Weise des Gerathens an Marfus oder an Aquila, oder mit Böhme im Kommentar und mit Nysser (Kleine theol. Schriften, Kopenhagen 1825), zum Theil auch Niehm II, 893 an Silas, oder mit Erasmus und in schwankender Weise Calvin, neuerlich Bisping und Reithmayr, nach Aelteren bei Eusebius

h. e. III, 38 an Clemens Romanus zu denken. Die Hinweisung von Eichhorn, Schott, Baumgarten-Crusius und Seyffarth (de ep. quae dicitur ad Hebr. indole maxime peculiari, Leipz. 1821) auf einen Alexandriner überhaupt greift zu weit und mischt nicht ganz zutreffende Beziehungen hinein (s. §. 5). Wohl aber könnte man, wenn man sich nicht für Barnabas entscheidet, mit Hugo Grotius, Hug seit der dritten Ausgabe seiner Einleitung, Köhler (Versuch über die Abfassungszeit der epistolischen Schriften 1830), Ebrard und Delisch den Lukas ins Auge zu fassen versucht sein. Lukas allein war beim Paulus (2 Tim. 4, 11), als dieser den Timotheus aufforderte, eilend zu ihm zu kommen (Kap. 4, 9), und er war auch bei ihm beim letzten Besuche Jerusalems (Apostg. 21, 17). Ueberdies war er nach Euseb. h. e. III, 4, 3 aus Antiochia und stand deshalb den palästinensischen Christen als halber Landsmann nahe. Delisch legt einen starken Nachdruck auf die schon von Grotius wahrgenommene Aehnlichkeit mit der Sprache des Lukas, besonders seit Apostg. 16, 10, welche auch Weizsäcker (Jahrb. für deutsche Theol. 1862, II, 377) einer nähern Untersuchung würdig achtet, und bringt eine Menge neuer Beispiele bei. Ja, er findet selbst solche Züge, welche zu der Ausdrucksweise eines Arztes, dessen Beruf Lukas nach Kol. 4, 14 hatte, ganz besonders passen sollten, namentlich Hebr. 4, 12 f.; 5, 11 ff.; 6, 12; 12, 12 f. Allein Alnemann (Komment. 2. Ausg.) zeigt, daß diese Berührungspunkte doch nur untergeordneter Art sind, während neben ihnen eine durchgreifende Verschiedenheit in Stil und Darstellung sich bemerkbar macht. Auch hält er die Beweiskraft von Kol. 4, 16 dafür, daß Lukas ein Heidenchrist gewesen sei, aufrecht gegen Ziele (Stud. und Krit. 1858, IV, 753) und Hofmann (Schriftbeweis, 2. Aufl. II, 2, 99), welche ihn für einen Judenchristen ausgeben. Dies alles spricht nicht für die Annahme der Autorschaft des Lukas. Zwar würde der von den meisten Auslegern angenommene theilweise Irrthum des Verfassers unsers Briefes hinsichtlich einiger Einrichtungen des levitischen Kultus bei dieser Annahme leicht erklärlich sein. Dies wäre jedoch auch bei der von den meisten Auslegern seit Luther (Wolck XII, 1996) vertheidigten Annahme einer Autorschaft des Apollon (dorische Abkürzung von *Ἀπολλώνιος*) der Fall. Für diese läßt sich zunächst die Selbständigkeit seiner Thätigkeit bei wesentlicher Uebereinstimmung mit Paulus anführen, wovon die Briefe an die Korinther Zeugniß geben; ferner die Charakteristik, welche Apostg. 18, 24 von ihm als einem gelehrten und schriftkundigen ehemaligen Juden und Johannisjünger gegeben wird, welcher besonders durch Schriftbeweise die Zu-

den überwand; ferner, daß er deshalb, obwohl von Geburt Alexandriner, doch theils im Zusammenhang mit Palästina befindlich, theils frei von philosophischem Idealismus und hellenisch-philosophischen Einflüssen zu denken ist, wie er ja auch von dem durch Paulus bekehrten Aquilas zu Ephesus tiefer in das evangelische Verständniß eingeführt ward (Apostg. 18, 2 f.); endlich, daß er entweder in Kreta gewesen ist, oder dorthin zu kommen beabsichtigt haben muß (Tit. 3, 13), und besonders unter den Juden thätig war (Apostg. 18, 28). Auch würde der schon dem Hieronymus (ad Jes. 6, 9) aufgefallene ausschließliche Gebrauch der Septuaginta bei ihm sehr erklärlich sein. Bedenklich bleibt jedoch zweierlei: zunächst, daß im kirchlichen Alterthum niemand an ihn bei dieser Frage gedacht hat; dann, daß sich in den geschichtlichen Nachrichten über ihn kein eigentlicher Stützpunkt für die am Schlusse unsers Briefes berührten persönlichen Verhältnisse findet. Die Frage nach dem Verfasser bleibt mithin noch offen.

§. 3.

Der ursprüngliche Leserkreis.

Inhalt und Ton des Schreibens zeigen, daß die Empfänger desselben als Judenchristen zu betrachten sind. Dies drückt die Ueberschrift *πρὸς Ἑβραίων* aus, welche zwar nicht mit Credner (Einleitung, §. 208) für ursprünglich, aber jedenfalls für sehr alt und bezeichnend zu halten ist. Sie findet sich nicht blos in den ältesten Handschriften des Orients, sondern ist dem Clemens Alex. und Origenes, ja sogar im Abendlande schon dem Tertullian bekannt. Genau genommen bezeichnet der Ausdruck *Ἑβραῖος* nur die Abstammung (2 Kor. 11, 22; Phil. 3, 5) und sagt nichts über den Wohnsitz und die Sprache aus. Zuweilen wird jedoch auch auf die Sprache Rücksicht genommen (Apostg. 6, 1; 9, 29), und öfter führt der Zusammenhang darauf, daß unter hebräisch, d. i. aramäisch redenden Samaritanen auch palästinensische zu denken sind. In den Clement. Homilien XI, 35 heißt die jerusalemische Gemeinde *ἡ τῶν Ἑβραίων ἐκκλησία*, weil sie nach Eusebius IV, 5 ganz *ἐς Ἑβραίων πιστῶν* bestand. Niemals aber wird die jüdische Sitte und Religion mit diesem Wort bezeichnet. Hierfür ist der Ausdruck *Ἰουδαϊσμός* gebräuchlich (2 Makk. 2, 21; 14, 38; 4 Makk. 4, 16). Nach Eusebius, praep. ev. VII, 8, kam dem israelitischen Volk der Name *Ἑβραῖος* sogar nur zu, so lange sie das Gesetz noch nicht hatten, und VIII, 12, 14 heißen die *Ἰουδαῖοι* Abkömmlinge der *Ἑβραῖοι*, weshalb IX, 1 beide Benennungen neben einander als sich ergänzend gesetzt werden.

Inhalt und Ton unsers Schreibens erlauben nun nicht, blos an Judenchriften im allgemeinen (Euthalius, Deum.) oder an solche Christen von hebräischer Abkunft zu denken, welche mit Christen anderer Abstammung zu einer Gemeinde verbunden mitten unter Heiden lebten (Braun, Baumgarten, Stenglein, Heinrichs, Schwegler, Stier, Holzmann, Kurz, zum Theil Wieseler). Keine Silbe berührt Verhältnisse der Heidenchristen als solcher. Hilgenfeld (Einleitung, S. 361) erklärt deshalb die gangbare Ueberschrift daraus, daß der Brief eben nicht an eine ganze Gemeinde, sondern nur an den jüdischchristlichen Theil einer solchen gerichtet sei. Alles jedoch weist auf eine rein jüdischchristliche Gemeinde hin, und zwar auf eine solche, in welcher viele Glieder an dem levitischen Tempelkultus und Opferdienst als an einer göttlichen Stiftung hängen (Kap. 13, 9), und obwohl sie an Jesum als den Messias gläubig geworden sind (Kap. 5, 12), doch in Gewissensunruhe und in Gefahr des Abfalls gerathen (Kap. 6, 6—10; 10, 25 bis 32; 12, 15), weil sie mit dem bevorstehenden Anschluß von der Theilnahme am Tempel und aus der Gemeinschaft Israels auch das Anrecht an das messianische Heil und Reich zu verlieren fürchteten. Nirgends ist von einem theoretischen Bevorzugen des Gesetzes die Rede, wogegen als gegen eine häretische, mit sektirerischen Bewegungen verknüpfte Verirrung sich oft die scharfe Polemik des Paulus richtete. Aber die Voraussetzung des Schreibens ist auch nicht eine durch die Zerstörung Jerusalems hervorgerufene Erschütterung des Glaubens an die Erfüllung der dem Bundesvolk im Alten Testament gegebenen göttlichen Verheißungen und an die Wiederherstellung dieses Volkes zu einer dem Wesen des Neuen Bundes und seines Stifters entsprechenden Herrlichkeit (Kluge); ebensowenig ein noch unentwickeltes, in Schwachheit wurzelndes Glaubensleben von Christen, denen der Grund ihrer Befürchtungen in ruhiger und klarer Darlegung des Sachverhältnisses vor Augen gestellt würde (Ebrard). Es werden vielmehr Christen angerebet, welche früher eine tiefere Erkenntniß gehabt haben als jetzt (Kap. 5, 11; 6, 4); denen jedoch ein Hauptpunkt im Verhältnisse des Neuen Bundes zum Alten sich auf gefährdrohende Weise verbunkelt hat, so daß ihnen die Warnung vor Abfall vom Christenthume mit erschütterndem Ernst aufs Gewissen gelegt wird. Hierbei werden aber nicht etwa die Feste und deren Feier in den Vordergrund gestellt, sondern der Tempel mit seinem Kultus, und besonders mit seinem Sühnopfer. Der durchgreifende Gegensatz ist nicht der von Synagoge und Kirche, sondern von Tempel und *ἐκκλησία* der Christen (Del.). cf. van den Ham

diss. exponens doctrinam de Vetere Novoque Test. in ep. ad Hebr. exhibitam. Traj. ad Rh. 1847. Es ist deshalb wenig passend, an jüdischchristliche Gemeinden in der Diaspora zu denken, welche bei den Festreisen ihrer Glieder durch den Ausschluß derselben vom Tempel in jene bis zur Gefahr des Rücktritts zum Judenthum sich steigende Beunruhigung versetzt worden wären. Die geringste Möglichkeit einer Anknüpfung, zuweisen nur der Schein derselben hat genügt, um auf Spanien (Nicol. de Pyra), Rom (Wetstein, Baur, Holzmann, Kurz, Menan, Mangold), zugleich Ravenna (Erwald), Korinth (Mich. Weber, Mack, Tobler), Thessalonich (Semler, Köstelt), Cypern (Ullmann, der jedoch auch Alexandrien für möglich hält), Laodicea (Stein, der an den Kol. 4, 16 erwähnten verloren gegangenen Brief Pauli denkt), Kleinasien (Bengel, Schmid, Cramer), Antiochia (Böhme, Hofmann), Syrien (Erdner in der Einleitung ins Neue Testament, der jedoch später anders urtheilt), Galatien (Storr, Wytter), Ephesus und Umgegend (Baumg.-Crusius, Röth, welcher letztere mit seiner Annahme Heidenchristlicher Leser völlig allein steht), Palästina mit Anschluß von Jerusalem (Hase), vielleicht Samnia (Wilibald Grimm) hinzuweisen. Am ehesten könnte man, wenn man durchaus Palästina glaubt ausschließen zu müssen (Schneckenburger und Holzmann in Stud. und Krit. 1859), an Egypten, namentlich an alexandrinische Judenchriften denken. So geht auch Erdner (Geschichte des neuest. Kanon, S. 161. 182), Volkmar (ebend. S. 394 f.), Hilgenfeld (Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie 1858, I, 103 f.; 1873, I, 1 f. Einleitung ins N. T. 1875, S. 384), Ed. Reuß (Geschichte der heiligen Schriften des Neuen Testaments, 4. Ausg. 1864), am gründlichsten Wieseler (Untersuchung u. 2. Hälfte 1861); früher schon Schmid (Einleit. I, S. 284), Wieseler (Chronologie des apostol. Zeitalters, S. 479 f.), Bunsen (Hippolytus I, S. 365), Köstlin (Theolog. Jahrb. 1854, Heft 3, S. 388), Baur (Das Christenthum und die christliche Kirche, 2. Aufl. 1860, S. 115). Daß diese Ansicht auch im Alterthum schon vorhanden war, wird durch die zuweisen vorkommende Aufschrift *πρὸς Ἀλεξανδρεῖς* erwiesen. Allein Stellen wie Kap. 8, 3 ff.; 9, 6 ff.; 13, 13 ff. weisen doch auf einen wirklichen Tempel Jehovas mit einem den Lesern recht gegenwärtigen Kultus, nicht auf ein bloßes pneumatisch gedeutetes Schriftbild der Stiftshütte hin; und der unter Ptolemäus Philometor erbaute, ausschließlich (Josephus, Ant. 13, 3. 1) für in Egypten wohnende Juden mit Bezug auf Jes. 19, 18 und 19 errichtete, von Josephus (b. j. 7, 10, 3) zum Theil undenklich beschriebene Dniastempel zu Leontopolis in Egypten

ward nicht blos von Palästinensern gering geschätzt, sondern selbst Philo kennt nur ein *παράγον λόγον*, nämlich zu Jerusalem, wohin auch die Alexandriner die Tempelabgabe entrichteten und ihre Festreisen anstelleten (vgl. Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel von der Zerstörung des ersten Tempels bis u. f. w., III, 557 f. Jost, Geschichte des Judenthums I, 116 f.). Es ist deshalb jedoch nicht nöthig, mit Ehrard (Kommentar, S. 414) an einen geschlossenen Kreis von Neophyten in Jerusalem zu denken, zu deren Unterricht und Befestigung unser Schreiben eine Art von Leitfaden hätte bilden sollen. Man kann bei palästinensischen Judenchristen stehen bleiben. Auf diese passen die wenigen für die Charakteristik der Empfänger des Schreibens in diesem selbst enthaltenen Angaben. Sie bilden offenbar die „zweite christliche Generation“ (Thol.). Nicht von dem Herrn selbst, sondern erst nach der Himmelfahrt desselben von seinen Zeugen haben sie das Evangelium empfangen (Kap. 2, 3). Einige ihrer *ἡγούμενοι* haben schon den Zengentod erlitten (Kap. 5, 12; 13, 7), und sie selbst haben schon Verfolgungen, jedoch noch keine blutigen, erduldet (Kap. 10, 32; 12, 4), so daß kein Widerspruch mit Apostg. 8, 3; 12, 1 entsteht. Auch sind sie früher bekennnistreu, mutbig und wohlthätig, wie ihre Väter gewesen (Kap. 6, 10; 10, 23 f.; 13, 16); aber ungeachtet ihrer früheren Erkenntniß (Kap. 5, 11; 6, 4 f.), und obwohl sie der Zeit nach selbst schon sollten Lehrer sein können (Kap. 5, 12), bedürften sie eigentlich eines erneuerten Unterrichts selbst in den Elementen des Christenthums (Kap. 6, 1 f.), und haben Warnung vor Wollust und Habsucht nöthig (Kap. 13, 4 f.; 12, 16). Der Verfasser muß aber jetzt auf den Hauptgrund bringen, weil in der Verkennung desselben die Gefahr des nicht wieder gut zu machenden Rückfalles aus dem Christenthum ins Judenthum liegt. Denn wenn die spezifische Würde Jesu verkannt und nicht in seiner Person und Geschichte die Vollenbung der Priester- und Opferanstalt des Alten Bundes gefunden wird, dann kann sein Bundesblut wieder als unreines Missethäterblut und sein Gnadengeist als ein teuflischer Zrrgeist und Wahn erscheinen (Kap. 6, 6; 10, 29), wie denn auch einige (Kap. 10, 25) schon angefallen haben, die besonderen christlichen Versammlungen zu verlassen und mancherlei vorher unbekannte Lehren (Kap. 13, 9) schon aufgetaucht sind, weshalb Gehorsam gegen die Führer (Kap. 13, 17) eingeschärft wird.

Diese Stellen enthalten ein starkes Zeugniß gegen die Konstruktionen der Eilbinger Schule. Sie liefern den geschichtlichen Beweis, daß das Christenthum, wie es in den kanonischen Schriften des Neuen Testaments bezeugt ist, nicht aus einem Kampfe

entgegengesetzter, theils beschränkterer, theils freierer Richtungen allmählich sich herausgebildet hat, sondern daß schon früh durch Abfall von dem ursprünglichen apostolischen Glauben und theils durch Schwächung, theils durch Erübung eines schon vorhandenen, aber göttlich geisteten Geistes- und Glaubenslebens dogmatische und ethische Verirrungen eingetreten sind. Diese haben natürlich in Zusammenhang mit den sonstigen Richtungen des geistigen Lebens gestanden. Dadurch hat unter den Judenchristen eine den Parteien unter den Juden selbst parallele Bewegung entstehen können, deren eine Richtung später als häretischer Ebionitismus, die andere als Nazaräismus sich gestaltete und deren keimartige Anfänge im Kreise der Leser unser Brief schon bekämpft. Zu weit geht Hase (in Winer und Engelhard Journal der theol. Literatur II, 3, S. 265 ff.) mit der Bezeichnung der Leser selbst als solcher späterhin Ebioniten genannten Judenchristen.

§. 4.

Zeit und Ort der Abfassung.

In den angegebenen Stellen liegt zugleich eine Hinweisung auf die Abfassungszeit. Bekanntlich ist die Ablösung der christlichen Gemeinde vom jüdischen Tempel und Volk nur allmählich erfolgt. Einerseits hielten die Judenchristen noch an der Beobachtung des mosaischen Gesetzes fest, obgleich sie ihre Rechtfertigung vor Gott nicht mehr darauf grünneten (Apostg. 2—5. 15; Gal. 2); wobei Niebner (Kirchengeschichte S. 199) mit Recht einen Unterschied macht zwischen denen, welche mehr die altprophetische Gesetzes- und Heilslehre, und solchen, welche mehr die pharisäische-rabbinische Lehre festhielten. Namentlich besuchten die Judenchristen in Jerusalem als die an Jesum, den Messias, gläubig gewordenen Israeliten noch neben den besonderen christlichen Versammlungen auch täglich zu den üblichen Gebetsstunden nach Vorbild der Apostel den Tempel. Andererseits sahen die Juden die ersten Christen noch als eine Partei und Schule innerhalb ihres eigenen Glaubens- und Lebenskreises an, in dem Sinne, in welchem die Pharisäer, Sadduzäer, Essäer von Josephus nach philosophischem Sprachgebrauche *αἱρεσεις*, von den Rabbinen *מדות* oder *פירות*, Apostg. 23, 9 *μερος* genannt werden. Mit der zunehmenden Spannung aber, wovon die Apostelgeschichte Zeugniß gibt, mußte ein Zeitpunkt eintreten, in welchem die Juden nicht mehr blos, wie noch im Mai 58, den Paulus darüber angriffen, daß er einen Heidenchristen mit in den Tempel genommen habe (Apostg. 21, 23 f.), sondern wo auch die Judenchristen nicht mehr im Tempel geduldet wurden und ein Ausschluß derselben vom Heiligs-

thum Israels stattfand, welcher manchem mit den Bedenken über diese Stellung des Christenthums zugleich Veruchung zum Abfall von demselben erwecken konnte. In diesem Stadium der Entwicklung zeigt uns der Hebräerbrief die Gemeinde und fördert wesentlich unsere Einsicht in den Charakter jener Periode. Köstlin, welcher früher die von Baur und Schwegler aufgestellte Ansicht einer Abfassung unseres Briefes erst im Laufe des zweiten Jahrh. theilte, hat die Grundlosigkeit dieser Behauptung selbst in einer ausführlichen Abhandlung (Theolog. Jahrbücher 1853, S. 411 f.; 1854, S. 418 f.) dargethan.

Annähernd läßt sich nun die Abfassungszeit feststellen als die Zeit zwischen dem Tode des auf Anstiften des Hohenpriesters Annas des Jüngern nach der Abreise des Procurators Portius Festus und vor der Ankunft seines Nachfolgers Albinus gesessenen Jakobus (Josephus, Antiq. jud. XX, 9, 1) im Jahre 62 oder 63 und dem Anfange des jüdischen Krieges im Jahre 67. Denn einerseits läßt sich nicht annehmen, daß der Verfasser in solchem Tone an die Gemeinde geschrieben hätte, wenn ein Mann von der apostolischen Dignität und Energie des Jakobus noch an ihrer Spitze gestanden hätte, andererseits ist gewiß beachtenswerth, daß die Drangsale des jüdischen Krieges nicht erwähnt werden und daß die ganze Beweisführung den Eindruck macht, als bestiehe noch das Heiligthum zu Jerusalem. Wollte man auch von der Präsenzform der Zeitwörter in Kap. 8, 4; 8, 6—9; 13, 10 absehen, so kann man doch Kap. 9, 9 nicht anders verstehen, als daß noch in der Gegenwart Opfer dargebracht werden, welche das Gewissen nicht befriedigen, und Kap. 8, 13 ist nicht von einem schon untergegangenen Institut die Rede, sondern von einem im Verschwinden begriffenen. Ohne zureichenden Grund hat Schmid (Bibl. Theol. II, 61) die Ansicht von einer Abfassung unseres Briefes nach der Zerstörung des Tempels zum Zwecke des Nachweises, es sei jetzt thatsächlich das Gesetz im Christenthume aufgehoben, erneuert; und Kluge (Der Hebräerbrief, S. 204) behauptet sogar, dieser Brief sei „die auf christlichen Boden verpflanzte, durch die Endlasterstrophe des jüdischen Volkes äußerlich veranlaßte Apokalypstik, deren Thema aus Röm. 11, 32 entlehnt“, die Ausführung aber durch geschichtliche Vorandeutung im Esaismus und durch bewußte Benutzung der Weissagung der Sibylle, des Buches Henoch und der Apokalypse des Esra vermittelt sein soll. Volkmar (Die Religion Jesu 1857, S. 388) und Reim (Geschichte Jesu von Nazara 1867, I, S. 148 f., 636) haben im Zusammenhange mit ihren Hypothesen die Abfassung sogar in die Jahre 116—118 geschoben. Holtzmann dagegen

(Zeitschrift für wissenschaftl. Theol. 1867, Heft 1, und in Schenckels Bibellexikon II, 615 f.) denkt an die nächste Zeit nach der Christenverfolgung Diokletians, während Hilgenfeld (Einleitung, S. 388) mit Köstlin die Zeit vor der blutigen Christenverfolgung zu Alexandrien im Jahr 66 annimmt und die Abfassung jedenfalls vor den Ausbruch des jüdischen Krieges setzt wegen Kap. 12, 4. Hofmann deutet diese Stelle zwar anders, setzt aber (Heil. Schrift N. T., Th. V, S. 520) die Abfassung gleichfalls vor Jerusalem's Zerstörung, und zwar in den Herbst 63, als Paulus reisefertig oder auf der Reise begriffen gewesen, um das auszuführen, was er Phil. 22 und Philipp. 2, 24 in Aussicht gestellt hatte (l. c. S. 52), und nur, wahrscheinlich in einer Hafenstadt Italiens (l. c. S. 561), noch auf die Ankunft des Timotheus wartete. Die Erwähnung des Timotheus in Kap. 13, 23 ist allerdings von Wichtigkeit für die genauere Zeitbestimmung. Die Bemerkung v. Hofmanns jedoch (l. c. S. 530), daß jene Zeit des Wartens eine Ruhezzeit gewesen, wie Paulus sie selten gehabt, und daß dieser Umstand ihm ermöglicht habe, das seiner Reise ins Morgenland vorauszuwendende Schreiben mit aller Sorgfalt auszuarbeiten, paßt nicht zu dem klaren Wortlaut der genannten Stelle, welche v. Hofmann selbst (l. c. S. 520) richtig gegen die falsche Auffassung von Kurtz (Der Brief an die Hebr. 1869, S. 52) verwendet. Der Schreiber sagt nämlich nicht, daß er auf den Timotheus warten und erst nach dessen Ankunft, dann aber sofort abreisen wolle, sondern vielmehr, daß er bei seiner unmittelbar bevorstehenden Reise den Timotheus mitnehmen möchte, falls derselbe bald genug zu ihm käme (*εάν τάχιον έρχηται*). Es ist zwar ungewiß, ob die hier erzählte Befreiung desselben mit der Phil. 2, 19 gehofften identisch ist. Es wäre möglich, daß Timotheus entweder in den Prozeß des Paulus verwickelt, oder bei der neronischen Verfolgung in Italien gefangen gesetzt und dann wieder befreit worden wäre. Denn Timotheus war (2 Tim. 4, 21) aufs dringendste gebeten worden, wieder zu seinem geistlichen Vater zu kommen, dessen Prozeß eine sehr ernste Wendung genommen hatte. Aber die Wahl kann doch nur schwanken zwischen Ende des Jahres 62, gleich nach dem Tode des Jakobus, oder 64. Denn es fehlt jede Veranlassung, an einen sonst unbekannten Mann, Namens Timotheus, mit Bertholdt zu denken. Diejenigen, welche den Brief im Namen des Paulus etwa von Lukas geschrieben sein lassen, müssen annehmen, daß die Schlussworte von diesem Konzipienten in seinem eigenen Namen hinzugefügt seien, weil sonst Widersprüche in nahe aufeinanderfolgenden Sätzen entstehen würden.

Der Ort der Abfassung ist unbekannt. Die

Vermuthungen schließen sich an die verschiedenen Auffassungen des Ausdrucks *οἱ ἀπὸ Ἰταλίας* an (s. die Auslegung zu Kap. 13, 24).

§. 5.

Sprache und Darstellungsform.

Die seit Clemens Alex. bei Euseb. h. e. VI, 14 zuweilen auftauchende und besonders durch Michaelis vertheidigte Vermuthung, unser Brief sei die Uebersetzung eines ursprünglich in aramäischer Sprache abgefaßten Schreibens, hat nicht den mindesten Anhalt in der Annahme des palästinensischen Leserkreises. Höchst lehrreich und entscheidend ist die Zusammenstellung von Zeugnissen bei Tholud (Kommentar, S. 109 f.) für die Verbreitung der griechischen Sprache in Palästina und für eine solche Werthschätzung derselben als Umgang- und als Schriftsprache, daß die griechische Literatur von Rabbinen damals nicht blos studirt, sondern auch ausdrücklich gelehrt worden ist. Geradezu widerlegt wird aber jene Vermuthung durch die Beschaffenheit des Sendschreibens selbst. Die Benutzung des Alten Testaments geschieht in so engem Anschluß an die Septuaginta, daß selbst die Fehler derselben mit aufgenommen sind. Hierbei hat Bleek die wichtige Wahrnehmung gemacht, daß diese Citate jener Rezension des Textes folgen, welche sich im Codex Alex. findet, während die paulinischen Citate, wo sie sich an die Septuaginta anschließen, meistens mit dem Codex Vatic. stimmen. Nur einmal, nämlich Kap. 10, 30 findet sich ein Citat, welches weder mit dem hebr. noch mit dem alex. Texte stimmt, genau aber mit Röm. 12, 19. Ferner findet sich eine nicht unbedeutende Menge von Wortspielen, wie sie nur im Griechischen möglich sind. Endlich spricht gegen eine Uebersetzung die relative Reinheit der Sprache, das Fließende der Diction, die rednerische Schönheit und Glätte der Darstellung, die Feinheit der Wortstellung und die Kunst des Periodenbaues. Hierin zeigt sich zugleich ein deutlicher Unterschied von der paulinischen Ausdrucksweise. Bei Paulus herrschen semitische Gedankenverbindungen vor. Hier ist alles griechisch gedacht, und die wenigen sogenannten Hebraismen erklären sich aus dem engen Anschluß an Ausdrücke des Alten Testaments und sind zum Theil schon als in die religiöse Sprache der Christen eingebürgert zu denken. Ferner fehlen die bei Paulus so gewöhnlichen rabbinischen Disputirformeln und die Wendung *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγνοεῖν* gänzlich, ebenso die bei Paulus gewöhnlichen Formeln für die Citate. Eine Berührung findet sich nur mit *τὸ πνεῦμα λέγει* Gal. 3, 16 und 1 Tim. 1, 4. Ferner setzt Paulus das Wort *Ἰησοῦς* für sich allein nur Röm. 3, 26; 8, 11; 1 Kor. 12, 3 und liebt die mit

κύριος verbundenen Formen, oder auch *ὁ κύριος* für sich allein; hier verhält es sich gerade umgekehrt. In ähnlichem Verhältniß findet sich das der schlechten Gräzität angehörige *πάντοτε* bei Paulus häufig, hier nur Kap. 7, 25, während das hier gebrauchte *εἰς τὸ διηνεκές, εἰς τὸ παντελές* sich sonst im Neuen Testamente gar nicht und *διαπαντός* nur noch Röm. 11, 10 findet. Desgleichen ist *καθίξεν* hier intransitiv gebraucht, bei Paulus dagegen stets mit Ausnahme von 2 Thess. 2, 4 transitiv, und statt des paulinischen *ὑπομένω* ist hier *μακροθυμία* gebräuchlich. Ferner steht hier Kap. 12, 18 die attische Maskulinform *σκότος*, während sonst im Neuen Testamente das Neutrum üblich ist. Ebenso ist der klassische Gebrauch von *ὄθεν* = weshalb, hier vorherrschend, welcher sich nur einmal bei Lukas, aber bei Paulus ebensovienig findet, als der hier häufige Gebrauch von *παρά* c. acc. bei Vergleichen. Endlich wird *κοινωνεῖν* hier richtig mit dem Genitiv der Sache verbunden, während sonst im Neuen Testamente der Dativ steht, welcher wieder bei Schriftstellern vor Christo sich nicht findet.

Das Fehlen der bei Briefen üblichen Anrede und Begrüßungen mit den erläuternden Personalbezeichnungen berechtigt nicht zu der besonders von Im. Berger (Moral. Einleit. ins Neue Testament III, S. 442 f.) aufgestellten, von Baldenaer, Steudel, de Groot vertheidigten Annahme, es liege uns kein eigentlicher Brief vor, sondern nur eine etwas umgeformte Homilie. Und die lehrhafte Behandlung des sorgfältig vertheilten Stoffes in kunstvoll angelegter und rhetorisch durchgearbeiteter Darstellung zwingt weder zu der Behauptung von Eb. Reuß (hist. de la théologie chrétienne, Paris 1852, II, 536), wir hätten es hier mit der ersten systematischen Abhandlung der christlichen Theologie zu thun, noch zu der schon berührten Modifikation dieser Ansicht von Ehrard, welcher an einen Leitfaden zum Unterricht von Neophyten denkt in einem eng geschlossenen Kreise einer bestimmten Gemeinde (Kommentar, S. 10). Auch Lipsius (in Schenke's Bibellektion II, 497 f.) unterschätzt die praktischen Beziehungen der Frage nach dem Verhältniß der Leser zum Tempelkultus, und betont einseitig die angebliche Abicht des Verfassers, sich mit seinen Lesern über das Verhältniß von Judenthum und Christenthum prinzipiell auseinanderzusetzen. Treffender nach einer Seite hin bezeichnet Grau (Die Entwicklungsgegeschichte des newtestamentlichen Schriftthums, 2 Bde. 1871) unsern Brief als der dritten der von ihm angenommenen Stufen angehörig, nämlich neben der nach ihm vom Presbyter Johannes abgefaßten Apokalypse und neben dem Evangelium des Johannes der

prophetischen im Unterschiede von der kerygmatischen und epistolischen Stufe. Aber der Charakter eines Briefes tritt nicht bloß in den Schlussworten (Kap. 13, 22—25), die man abzulösen versucht hat, sondern innerhalb des Körpers der Darstellung selbst, besonders Kap. 5, 11 f.; 6, 9 f.; 10, 32 f.; 12, 4; 13, 7, 18 f. entschieden hervor. Diese Stellen lassen die konkreten Bedürfnisse einer bestimmten Klasse von Lesern und die praktischen Veranlassungen zu einem Briefe an dieselben erkennen und zeigen zugleich, daß die Form der Ermahnung viel überwiegender als die der Tröstung ist und daß sie selbst den Charakter der Warnung hat. Die besonders durch Delitzsch (Zeitschrift für die luth. Kirche u. Theol. 1849, II) und durch Köpflin (Theol. Jahrb. 1854, S. 375 f.) widerlegte Ansicht von Thiersch (Commentatio hist. de ep. ad Hebr. 1848), unser Brief sei ein Trostschreiben zur Glaubensstärkung der durch die Feindschaft der Juden bedrängten und von der Theilnahme am Tempelfestus ausgeschlossenen Judenthristen aus dem Jahre 64 parallel dem für die bedrängten Heidenchristen bestimmten ersten Briefe Petri, steht im Widerspruche mit dem warnenden, zum Theil drohenden, zur gänzlichen Ablösung vom Judenthum auffordernden Ton des Briefes selbst. Es ist auch nicht genug, die Form der Ermahnung neben der der Tröstung anzunehmen, wie Thiersch später gethan hat (Die Kirche im apostol. Zeitalter 1852, wo er das Jahr 63 als das späteste für die Abfassung betrachtet). Der warnende Charakter der Ermahnungen zeigt sich nicht bloß in den zusammenhängenden Auslassungen von Kap. 10, 19 an, sondern schon vorher brechen sie, wie bei Paulus die Gefühlsbrüche, aus der Lehrdarstellung bei gewissen Veranlassungen hervor, und dieser lehrhafte Ton der Darstellung ist es, welcher dem Ganzen sein Gepräge gibt. In ihm entwickelt der Verfasser eine bewundernswerthe Kraft, bei aller Neigung der Diction zu rhetorischen Wendungen und kunstvoller Abrundung volltönender Sätze doch die Entwicklung des Inhalts durch völlige Beherrschung des Stoffes in bewußter Unterordnung unter den Fortschritt des Gedankens zur Erreichung des vorgesteckten Zieles zu halten.

Die Fortbewegung des Gedankens ist aber nicht die dialektische, sondern geschieht durch Anknüpfung an Aussagen und Einrichtungen des Alten Testaments, welche als Weisungen und Vorbilder der Verhältnisse des Neuen Bundes betrachtet werden. Beide aber, die Aussagen und Einrichtungen des Alten und des Neuen Bundes gelten als Abbilder himmlischer Verhältnisse und können deshalb eines

symbolischen Ausdrucks nicht entbehren. Man kann deshalb die Lehrart unsers Briefes mit der Wette (Theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Rücke, Berlin 1818, III; vgl. Seyffarth, de ep. quae dicitur ad Hebr. indole maxime peculiari, Lips. 1821) als die symbolisch-typische bezeichnen, muß aber dieselbe durchaus von der allegorischen unterscheiden (siehe meine Dissert. christ. in ep. ad Hebr., p. I, Halle 1854). Die Einrichtungen des Alten Bundes und die Aussagen des Alten Testaments gelten nämlich unserm Verfasser in völligem Ernst als göttliche Stiftungen und als echte Offenbarungsaussagen, so jedoch, daß beide absichtsvoll von Gott dazu eingerichtet und in die Geschichte eingeführt sind, daß sie sich selbst als den zum Verschwinden bestimmten Schattenriß der vollkommenen Stiftung Gottes darstellen, welche durch den vollkommenen Mittler, Jesus Christus, in der Welt aufgerichtet worden ist durch positive Erfüllung der alttestamentlichen Vorbilder. Der Verfasser kann also, indem er dies Verhältniß den Lesern aufdeckt und im Speziellen dasselbe nachweist, mit gutem Grunde aus dem Alten Testamente selbst seine Beweise entnehmen. Die Thatfachen und Aussprüche des Alten Testaments behalten ihren geschichtlichen Werth. Es wird nur der in ihnen selbst wirklich enthaltene Keim und Trieb zur Erfüllung des in ihnen vorbildlich Angelegten und sinnbildlich Angeedeuteten vom Standpunkte der geschichtlichen Erfüllung aus für das Bewußtsein der Leser hervorgezogen, welche hierdurch die Einsicht empfangen, daß ein Aufgeben des Christenthums und ein Zurücktreten auf die Stufe der alttestamentlichen Glaubensweise ein nicht zu verzeihender Abfall von der wahren Offenbarung des lebendigen Gottes selbst wäre. Dies steht in prinzipiellem Gegensatze zu der allegorischen Behandlungsweise der alttestamentlichen Verhältnisse und Aussagen, wie wir sie zu jener Zeit besonders durch den alexandrinischen Juden Philo geübt sehen. Die Allegorie ist dort das Mittel zur äußerlichen Anknüpfung von Vernunftwahrheiten an den Buchstaben der Heiligen Schrift und zur Eintragung ganz fremdartiger Ideen in das Alte Testament vermitteltst zufälliger Aehnlichkeiten und durch willkürliche Umbedeutung der betreffenden Einrichtungen, Verhältnisse, Aussagen und Geschichten, welche sämmtlich ihren geschichtlichen Werth und Charakter dadurch verlieren, daß sie grundsätzlich nur als Hülsen für Ideen und als Anspielungen auf angebliche Wahrheiten gelten. Wenn sich nun doch Aehnlichkeiten zwischen unserm Briefe und den philonischen Schriften (cf. Carpzov sacrae exercit. in ep. ad Hebr. ex Philone Alex. Schm. 1750) nicht bloß in manchen Ausdrücken, Wendungen und

Redeformen, sondern auch in der Schriftbenutzung, z. B. der Erzählung vom Melschisedel finden, so führt dies doch nicht auf eine Abhängigkeit unsers Verfassers vom Philo (Ruinoel im Kommentar, Köstlin in Theol. Jahrb. 1854, S. 409, Hilgenfeld), sondern höchstens auf den Einfluß gleichartiger Bildungselemente (Tholud, Einl., S. 84 ff.; Niehm, Lehrbegriff I, S. 259), welche nicht einmal an Alexandrien gebunden waren (Lightfoot, hor. hebr. II, 706; Dähne, Geschichte der jüdisch-alexandrinischen Religionsphilosophie II, S. 177 und 185; Herzfeld, Geschichte des Volkes Israel II, S. 271 ff.; 501 ff.), und welche gewöhnlich viel zu hoch in Anspruch gebracht werden. Dem Ausleger erwachen nun aus dieser Beschaffenheit der Lehrtart um so erheblichere Schwierigkeiten, als diese typische Auffassung und diese symbolische Bezeichnung nun auch auf die Darstellung der himmlischen Verhältnisse angewendet wird, in welche Christus eingegangen ist und in welche er die an ihn Glaubenden einführt. Es entsteht hierdurch die Gefahr, entweder den Gedanken mit dem Bilde zu verwechseln oder bei der Deutung und Auflösung des Bildes die Realität und Konkretion des Gedankens selbst zu verlieren. Auf der ersten Seite liegt der falsche Realismus der Erklärungen von Bengel, Detinger, Menken, Stier, auf der andern der falsche Spiritualismus Semlers und seiner Nachfolger, welche sich vergeblich mit der Akkomodationstheorie zu rechtfertigen, zum Theil zu helfen suchten, während neuere rationalistische Ausleger, besonders Böhme, wieder den Buchstaben als solchen festgehalten wissen wollten und dahin kamen, dem Verfasser höchst sinnliche Vorstellungen von den Realitäten des Himmels zuzuschreiben.

§. 6.

Die Geschichte der Auslegung oder die theologisch-homiletische Behandlung.

Innerhalb der griechischen Kirche sind die Catenen von Dekenienus (10. Jahrh.) und Theophylakt (11. Jahrh.) besonders deshalb wichtig, weil sie viele sonst verlorne Fragmente und einzelne Bemerkungen von Origenes, Theob. v. Mopsveste u. a. enthalten und alles bis dahin Gelesene aufspeichern. Die 34 Homilien des Theoprostomus, nach dessen Tode vom antioch. Presbyter Constantin herausgegeben aus Nachschriften von Schnellsehreibern (aus welchen alle Homilien dieses Kirchenvaters stammen), erstrecken sich über den ganzen Brief und sind an seinen Bemerkungen und selbständigen Auffassungen reich, leiden jedoch an schlechter Beschaffenheit des Textes, an dunklen Stellen und selbst an Widersprüchen. Die Fragmente von Erklärungen des Cyrillus Alex. (von Angelo Mai zu Rom heraus-

gegeben in der Nova Patrum Bibliotheca T. III und in der Collectio nova T. VIII) sind ganz dogmatisch in anti-arianischem Interesse gefaßt. Exegetisch einfach und klar, aber kurz und trocken erklärt Theodoret. In der lateinischen Kirche hat Primasius im 6. Jahrh., Bischof von Ardrumet, bei ziemlich gleicher Methode den Vorzug tieferen Eindringens in den Lehrgehalt und fernigeren Ausdruck. Aus der Periode der Scholastik sind höchst beachtenswerth die dem Anselmus Cant. zugeschriebenen enarrationes und des Thomas Aquinas expositio. Das Uebrige aus jener Zeit ist dürftig und veraltet. Philologisch wichtiger ist der Kommentar von J. Faber Stapulensis 1512. Aber die adnotationes des Erasmus 1516 zeichnen sich vor ihnen durch kritische Schärfe und zugleich durch ernste Ansätze grammatisch-historischer Genauigkeit vor den dogmatisch mehr befangenen Scholien des Jeger 1553 aus. Auch seine paraphrases 1522 übertreffen alle ähnlichen Arbeiten an Eleganz der Sprache und an Klarheit der Darstellung, sind dagegen voll von Mißverständnissen der Grundgedanken des Briefes. Hinsichtlich der Benutzung der Kirchenväter übertrifft der genuesische Jesuit Benez. Justiniani 1612 in seinen explanationes alle Ausleger, während der vielverbreitete Kommentar von Cornel. a Lapide 1614 sehr unbedeutend ist und der als Autorität in der katholischen Kirche geltende Benediktiner Calmet 1707 viel gelehrten Stoff häuft, aber nicht mit Wilh. Este 1614 an exegetischer Genauigkeit, dogmatischer Klarheit und logischer Schärfe wetteifern kann. Neuere Auslegungen lieferten innerhalb der römisch-katholischen Kirche Klee 1833, Lomb 1843, Stengel 1849, Bisping (1854) 1864, Maier 1861.

Von Luther und Melancthon haben wir keine Auslegungen über diesen Brief, von Zwingli kurze Anmerkungen, welche Kaspar Megalander nachgeschrieben und Leo Juda der von ihm besorgten Ausgabe von Zwingli, annotationes in plerosque N. T. libros 1561, beigelegt hat. Calvin ist ausgezeichnet durch tieferes Eingehen auf die sachliche, Bega durch solches auf die kritische und philologische Seite der Erklärung. Manches Beachtenswerthe und Eigenthümliche haben unter den älteren Reformirten Pellicanus 1539 und Piscator 1613, einiges auch Bullinger, Desolampadius, Arctius, Andr. Hyperius, Grynaeus und Dav. Pareus 1628. Unter den älteren Lutheranern gilt dies von Bugenhagen 1525, Joh. Brenz 1571, Major 1571, Viet. Strigel 1565, Lukas Osiander 1585, Aegid. Hunnius 1589, Balduin 1608. Ausgezeichnet ist Seb. Schmidt in Straßburg 1680 und zu beachten Dorsch 1717. Weniger bedeutend sind die Commentare von Joh. Gerhard (nach dessen Tode aus noch

nicht gereiften Vorarbeiten von Joh. Ernst Gerhard herausgegeben 1641) und von dem als Dogmatiker berühmten dänischen Bischof Erasmus Brochmann 1706. Veraltet sind die philologischen Bemerkungen von J. Camerarius 1556, während die der Uebersetzung des Neuen Testaments beigegebenen *notae et animadversiones* von Erasmi. Schmidt 1658 noch immer Beachtung verdienen. Eine Zusammenfassung des bisherigen Gewinnes im speziellen Gegensatz gegen Hugo Grotius liefert Abr. Calov in der *biblia illustrata* 1672—1676, deutsch 1681 bis 1682. Unter den in der *Criticis sacris* gesammelten und in der *Synopsis criticorum* von Matth. Polus durch Auszüge vermehrten Arbeiten der französischen und holländischen Theologen des 17. Jahrhunderts haben für unsern Brief am meisten Werth die annot. von Joh. Camero und der Brüder Cappellus. Die Arbeiten der Arminianer, Hugo Grotius, Clericus und Wetstein tragen den bekannten philologischen und archäologischen Charakter. Hohe Beachtung verdient der durch Gelehrsamkeit, Scharfsinn, Feinheit der Auffassung, gute Methode, und wo nicht die sozinianischen Vorurtheile ins Spiel kommen, durch Hingebung an den Text ausgezeichnete Kommentar von Jonas Schlichting und Joh. Erell 1634, während die Erklärung des Arminianers Limborch 1711 keinen besonderen Werth hat; ebenso wenig die in sozinianischem Geiste gehaltene Paraphrase von Arthur Ashley Sykes 1755. Wichtiger sind die der Uebersetzung beigegebenen Anmerkungen von J. J. Semler 1779. Seit Coccejus, der sich von den typologischen Uebertreibungen seiner Schule ziemlich frei hält, hat man sich besonders in Holland viel mit unserm Briefe beschäftigt und ihn oft in Predigtform typologisirend ausgelegt. So Grönewegen 1693, Kaspar Strefo 1661, Al. Strefo 1714, Sulsius 1725. Am bedeutendsten, obgleich auch sehr weitläufig, sind Alersloot 1697, ins Deutsche übersezt 1714, und b'Outrein 1711, deutsch 1713 bis 1718. In England bekämpft Owen 1668 ff. in 4 Folianten exercitat. on the ep. of the Hebr. vorzugsweise die Sozinianer. Im polemischen Gegensatz gegen Sozinianer und Remonstranten, aber auf des Archäologische gründlich eingehend, erklärt Joh. Braun, Amsterdam 1705, während Joh. And. Ristling (Nichtige Verbindung der mosaïschen Alterthümer mit der Auslegung des Sendschreibens des heiligen Apostels Paulus an die Hebräer, Erlangen 1765) höchst oberflächlich verfährt. Einen Werth hat des Leydener Professors Wittich, nach dessen Tode von Dav. Hassel herausgegebene *investigatio* 1692 und des Pet. van Höke, *Comment. analytic.* 1693; einen höheren die Erklärung von Sam. Sattmar Remeth, zu

Franker 1695 herausgegeben, aber aus zu Clausenburg in Siebenbürgen gehaltenen Vorlesungen entstanden. Eine andere Form der Auslegung entstand dann in den mit Anmerkungen versehenen Paraphrasen und Uebersetzungen, unter welchen in England besonders hervortraten Hammond 1653, Peirce 1737, Doddridge 1738, Pyle 1725 übersezt durch Küster 1778, Whitby 1779; in Deutschland Michaelis 1762, Zacharia 1771, Morus 1776, Carpyov 1795. Unbedeutend ist Horneus, *Expositio literalis* 1655; Schömer, *Exegesis* 1701; Olearius, *Analysis logica cum observ. philol.* 1706. Wichtiger sind die gelehrten und kühnsten *notae selectae* von H. B. Stark 1710; die *curae philolog. et crit.* des gelehrten Chr. Wolf, ed. 2, 1738; die *remarques hist. et critiq. sur le N. T.* des historisch gebildeten Beausobre 1742; der *gnomon* des ebenso scharfsinnigen als tief sinnigen Bengel 1742; die *exercitationes ex Philone* des sorgfältigen Joh. Bened. Carpyov 1750; die *observations* des grammatisch präzisen Christ. Schmid 1760; die 4 *specimina paraphr. et annot.* des philologisch gründlichen Abresch 1786—1816 und die durch Wassenbergh edirten *selecta e scholis Valckenarii* 1817. Unbedeutend dagegen sind die von Dindorf herausgegebenen und mit weitläufigen Exkursen begleiteten *lectiones academ.* des Ernesti 1795. Ebenso die Scholien von Rosenmüller (seit 1779, 6. Aufl. 1815—1831) und der systematische Kommentar von Bläse 1782—1786. Den Uebergang aus der orthodox-dogmatischen in die neologische Auffassung, zum Theil im Kampfe mit denselben, bilden S. Z. Rambach 1742, Cramer 1757, Struensee 1763, Sigm. Jac. Baumgarten 1763, Storr (1789) 1808. Ganz rationalistisch verfahren Heinrichs in Koppe *Nov. Test.* 1782, 2. Ausg. 1823, höchst oberflächlich; ferner Dav. Schulz 1818 in völligem Mißverständniß des Grundgedankens, aber mit sorgfältiger Uebersetzung und einigen brauchbaren Anmerkungen; Böhme 1825 mit philologischer Sorgfalt, logischer Präzision und anregendem Scharfsinn; Ruinoel 1831 als gelehrte Sammlung verschiedener Ansichten und H. E. G. Paulus 1833, Uebersetzung mit eingestreuten Erklärungen vom Standpunkte der sogenannten Aufklärung aus.

Bahnbrechend durch gründliche, allseitige und möglichst unbefangene Behandlung sämmtlicher in Frage kommender Verhältnisse wirkte dann Bleeks großes, Einleitung, Uebersetzung und Kommentar umfassendes Werk 1828—1840, in einer kürzeren Fassung aus seinem Nachlaß herausgegeben durch Winbrath 1869. Auf Grundlage dieser Forschungen erhob sich zunächst Tholucius mehr theologisch einbringender und an selbständigen Untersuchungen reicher Kommentar (1836), 3. Ausg. 1860 mit zwei

Beilagen; a. über die Anwendung des Alten Testaments im Neuen Testament und b. über den Opfer- und Priesterbegriff im Alten und Neuen Testament. Ferner de Wette's präzise, doch fast zu kurze Erklärung (1844) 1847, mit selbständigen Bemerkungen von W. Möller 1867; dann der Kommentar von Erhard 1850 als Fortsetzung des Kommentars über das Neue Testament von Olshausen in anregender und oft treffender, aber auch oft fehlgreifender Weise, zuweilen in jeder Selbstgewißheit herausfordernd und absprechend über das noch nicht Spruchreife; ferner Vinemanns (1855) 3. Ausg. 1867 als Theil des Meyer'schen Handbuchs geliefert, durch philologische Sorgfalt ausgezeichnete kritisch-exegetische Erklärung; dann der Kommentar von Delitzsch 1857 mit archäologischen und dogmatischen Exkursen über das Opfer und die Versöhnung, besonders wichtig durch die exegetische Bekämpfung vieler Erklärungen einzelner Stellen unsers Briefes in Hofmanns Schriftbeweis 1852 bis 1855, 2. Ausg. 1859 ff. und durch die Mittheilungen aus Wiesenthal ep. P. ad Hebr. cum rabbinico comment. 1857; endlich der Kommentar von Kurz 1869 und die Erklärung von Hofmanns 1873 als Theil seiner zusammenhängenden Untersuchung der Heiligen Schrift N. T.

Fast zu einem Kommentar ausgedehnt ist „der Lehrbegriff des Hebräerbriefes“ von Niehm (1858 und 1859) 1867, wo auch eine Vergleichung mit verwandten Lehrbegriffen durchgeführt und eine genaue Angabe von Spezialschriften zu den besondern Abschnitten geliefert ist, während Köstlin in seiner „Darstellung des Lehrbegriffs des Evangeliums und der Briefe Johannis“ 1843, S. 387 bis 472 den Lehrbegriff des Hebräerbriefes selbständig entwickelt. Kluge, „Auslegung und Lehrbegriff des Hebräerbriefes“ 1863, bespricht nur das Wichtigste in kurzen, zuweilen treffenden Bemerkungen von aphoristischem Charakter, läßt jedoch für manche kühne Behauptung den Beweis vermissen. Und Ewald erklärt das Sendschreiben an die Hebräer 1870 überwiegend in Form einer Uebersetzung. Der Anfang des Briefes ist erklärt in den von Zahn herausgegebenen Vorlesungen des zu Halle verstorbenen Prof. Wichelehaus 1876. Einzelne Stellen sind beleuchtet in Reiche comment. crit. in N. T. III, 1862.

In praktischer Beziehung sind besonders zu erwähnen Mich. Walther, Der gültige Schlüssel des Alten und der süße Kern des Neuen Testaments, d. i. gründliche, ordentliche und ausführliche Erläuterung der über alle Maße tiefsinnigen Epistel St. Pauli an die Hebräer, Nürnberg. 1646 f. (Hundert zu Aurich in Ostfriesland gehaltene Wochenpredig-

ten); G. M. Laurentius, Kurze Erklärung des Briefes Pauli an die Hebräer, in Tabellen verfaßt, worinnen der Inhalt, Ordnung und Zusammenhang desselben vorgestellt, die Worte erklärt und einige aus solchen fließende Lehren gezeigt werden, 1741; Carl Heinr. von Bogatzky, Gottselige Betrachtungen und Gebete über das Neue Testament, Bd. 7, 1758; Friedr. Christ. Steinhöfer, Tägliche Nahrung des Glaubens aus der Erkenntniß Jesu, nach den wichtigsten Zeugnissen aus der Epistel an die Hebräer ebendem in kurzen Reden vorgetragen, 2 Theile. 1761 (neu herausgegeben von Niehm 1859); Carl Heinr. Kieger, Betrachtungen über das Neue Testament, 3. Aufl. 1847, Bd. 4; Gottfr. Meulen, Homilien über das 9. und 10. Kapitel des Briefes an die Hebräer, nebst einem Anhang etlicher Homilien über Stellen des 12. Kapitels 1831; derselben Erklärung des 11. Kapitels 1821; K. W. Stein, Der Brief an die Hebräer, theoretisch-praktisch erklärt und in seinem großartigen Zusammenhang dargestellt 1838; Rud. Stier, Der Brief an die Hebräer in 36 Betrachtungen ausgelegt, 2 Theile. (1842) 1862; Heinr. Leonh. Heubner, Praktische Erklärung des Neuen Testaments, Bd. 4, 1859; Phil. Matth. Hahn, Auslegung u. in einem kurzen, gemeinfaßlichen Auszug von Flattich d. j., neu herausgegeben durch Schmann 1859; F. M. Hedinger, Des Neuen Testaments (mit Luthers Randglossen) Auslegungen der schwersten Stellen und Kapitel-Nutzenanwendungen, aufs neue durchgesehen von C. F. Ledderhose, Bd. 2, 1863; Friedr. Der Brief an die Hebr. kurz und einfach ausgelegt 1864; G. B. Andrea, Weltanschauung des Glaubens in prakt. Auslegung des Hebräerbriefes 1866.

Unter den neueren Erklärungsschriften in englischer Sprache sind besonders hervorzuheben: der seit 1827 mehrfach aufgelegte Kommentar von Moses Stuart, die recensio synoptica annotationis sacrae von Bloomfield 1827, die horae hebraicae des Viscount George Mandeville 1835, die meditationes hebraicae des Bischofs zu London, William Tait, 1755, der Kommentar von Henry Alford in seiner Ausgabe des Neuen Testaments vol. IV, Abth. I, 1859, die Anmerkungen von Chr. Wordsworth in seiner neuen Ausgabe des N. T. 1864, und die Zusätze von Kendrick in der von Ph. Schaff redigirten Uebersetzung dieses Bibelwerks 1868; in französischer Sprache C. Ch. Meyer, Essai sur la doctrine de l'ep. aux Hebr. 1845, und der zuerst in der Nouvelle Revue de Théologie vol. V, 1860 erschienene, dann 1862 besonders herausgegebene essai einer mit einem Kommentar begleiteten Uebersetzung von Ed. Reuß.

Selbständigen Werth haben zum Theil die Anmerkungen der Berleburger Bibel 1739 und in

D. v. Gerlachs Neuem Testament, 3. Band. Mit Vorsicht dagegen zu gebrauchen ist das von willkürlichen Deutungen nicht freie „neue System aller Vorbilder Jesu Christi durch das ganze Alte Testament von Phil. Friedr. Hiller 1758“, neue Ausgabe von Ab. Knapp 1858 und desselben „die Vorbilder der Kirche des Neuen Testaments im Alten Testament 1766“, neue Auflage von Ab. Knapp 1859.

§. 7.

Der Grundgedanke und die organische Gliederung des Briefes an die Hebräer.

Der ganze Brief bewegt sich um den Gedanken, daß treues Beharren im christlichen Glauben zum Eingange in die dem Volke Gottes verheißene vollkommene Gottesruhe schlechtthin unentbehrlich ist; denn Jesus Christus ist nicht bloß persönlich in diese Ruhe eingegangen, sondern er ist der alleinige wirkliche Mittler dieses Eingangs für alle, die an ihn glauben, weil er als Sohn der über alle andern Mittler der Offenbarung Gottes unendlich erhabene und allseitige Mittler ist, durch welchen die in den Einrichtungen des Alten Bundes theils symbolisch, theils typisch, jedoch von Gott selbst gegebenen Vorbilder ihre wirkliche und vollkommene Erfüllung erlangen. Die Heilswirtschaft des Alten Testaments, welche in dem von der Grundlage des mosaischen Gesetzes unzertrennlichen Priester- und Opferinstitute ihren geschichtlichen Mittelpunkt hat, steht mithin durchaus nicht im Gegensatz zu der Stiftung des Neuen Bundes, deren geschichtlicher und zugleich ewiger Mittelpunkt Jesus, der Messias, ist. Die Offenbarung Gottes im Alten Testamente selbst weist vielmehr den Untergang des Alten Bundes im Neuen durch seine Erfüllung. Deshalb würde das Wiederaufgeben des Neuen Bundes ein nicht wieder gutmachender Abfall vom Heile und eine nicht zu rechtfertigende Entgegensetzung gegen den offenbaren Willen Gottes selbst sein.

Die gewöhnliche Einteilung in einen dogmatischen und einen paränetischen Theil verdunkelt den aus den geschichtlichen Verhältnissen der Empfänger des Briefes entspringenden Charakter und den überall durchbrechenden, ermahnenenden und warnenden Ton desselben, wodurch dem ersten Theile zugleich eine falsche Selbständigkeit gegeben wird. Die Ermahnung wird auch nicht bloß von der Lehre getragen oder vorbereitet und eingeleitet, sie wird aus ihr geboren als lebendige Bezeugung des sittlich-religiösen Charakters der Lehrgemeinschaft vor Augen gestellte Wahrheit, wie die folgende Uebersicht zeigt.

Erster Haupttheil.

Die Erhabenheit des neutestamentlichen Mittlers als des Sohnes über alle andern Mittler der Offenbarung und des Heiles.

1. Abschnitt. Erhabenheit Jesu Christi über die Propheten und über die Engel, die Mittler des Alten Bundes.

- 1) Die abschließende Offenbarung Gottes ist im Sohne geschehen, dem vollkommenen, über alles erhabenen und über alles erhöhten Mittler, dessen Vorzug vor den Engeln schon in den heiligen Namen liegt, Kap. 1, 1—4.
- 2) Schriftbeweis der Erhabenheit Jesu Christi als Gottessohn und König über die Engel, B. 5—14.
- 3) Warnende Ermahnung zur Hingebung an die auf so ausgezeichnete Weise vermittelte Offenbarung, Kap. 2, 1—4.
- 4) Die Erhabenheit Jesu über die Engel wird nicht durch sein Erdenleben beeinträchtigt, durch welches vielmehr die Erhöhung der Menschheit bewirkt wird, B. 5—13.
- 5) Die Menschwerdung macht den Sohn Gottes leidens- und sterbensfähig und dadurch geschikt zum Hohenpriester bei Gott zur Erlösung der Menschheit, B. 14—18.

2. Abschnitt. Vorzug Jesu Christi vor den gottgeordneten Dienern und Führern Israels, Mose und Josua.

- 1) Die Ermahnung zur Treue gegen den treuen Gottesboten Christus hat zur Grundlage den Vorrang Christi als des über das Haus gebietenden Sohnes vor Mose, dem treuen Diener im Hause, Kap. 3, 1—6.
- 2) Die Drohung des A. T., daß die Ungläubigen nicht in die Ruhe Gottes eingehen werden, ist von dem Gottesvolk des N. B. umsomehr zu beherzigen, B. 7—19.
- 3) Die Verheißung des Eingehens in die Gottesruhe hat nicht bloß fortwährende Gültigkeit, sondern gilt speziell uns Christen, Kap. 4, 1—10.
- 4) Darum laßt uns umfoweniger widerstreben, als das Wort Gottes eine ganz besondere Beschaffenheit hat, B. 11—13.

3. Abschnitt. Erhabenheit Jesu Christi über Aaron und dessen hohepriesterliche Nachfolger.

- 1) Die Erhabenheit Jesu Christi als des durch die Himmel hindurchgegangenen Hohenpriesters begründet die Ermahnung zum Festhalten des christlichen Bekenntnisses, B. 14—16.
- 2) Christus hat die Eigenschaft eines Hohenpriesters zunächst durch die Befähigung zum Mit leiden mit der menschlichen Schwäche, Kap. 5, 1—3.
- 3) Er hat diese Eigenschaft ferner durch seine Verufung zu dieser Stelle von Gott und zwar als Gegenbild des Melchisedek, B. 4—10.

Zweiter Haupttheil.

Erhabenheit Christi als des ewigen Priesterkönigs im Gegenbilde des Melchisebek.

1. Abschnitt. Uebergang zu dieser Darstellung, vermittelt durch Tadel, Warnung, Trost und Ermahnung.

- 1) Die Leser ermangeln zur Zeit noch des rechten Verständnisses dieses typischen Verhältnisses, B. 11—14.
- 2) Daher die Aufforderung, nach christlicher Milandigkeit und Vollkommenheit zu streben, Kap. 6, 1—3.
- 3) Denn unmöglich ist es, die nach erfahrener Gnadenkraft des Christenthums doch wieder von demselben Abgefallenen in den Gnadenstand zurückzubringen, B. 4—8.
- 4) Die Leser sind jedoch noch in einem Zustande, welcher durch Gottes Gnade Erreichung des Zieles möglich macht, nach welchem ernstlich zu streben ist, B. 9—12.
- 5) Abrahams Beispiel zeigt, daß Ausdauer im Glauben zur Erlangung des Verheißenen führt, welches durch einen Eidschwur Gottes verbürgt ist, B. 13—15.
- 6) Ermunterung der Christen zum Festhalten an der ihnen auf solche Weise gesicherten Verheißung, B. 16—20.

2. Abschnitt. Das ewige und vollkommene Hohepriestertum Jesu Christi.

- 1) Die Person Melchisebeks hat als Typus Christi einen dreifachen Vorzug vor den levitischen Priestern, Kap. 7, 1—10.
- 2) Das A. T. weist auf die Aufhebung des auf das mosaische Gesetz gestützten levitischen Priestertums in dem messianischen Priestertum als dem ewigen, B. 11—19.
- 3) Der N. B. ist um so vorzüglicher, als die Person Jesu selbst Bürge desselben ist, B. 20—22.
- 4) Christus lebt ewig und kann deshalb in seinem unwandelbaren Priestertum ewig die Erlöseten bei Gott vertreten, B. 23—25.
- 5) Als der sündlose Gottessohn hat Jesus Christus sich selbst ein für allemal zum Opfer für die Sünden der Welt dargebracht, B. 26—28.

3. Abschnitt. Dies Priestertum vollzieht Christus als himmlischer König und Mittler des neuen im A. T. geweissagten Bundes.

- 1) Als Hohepriester des wahrhaften Heiligtums, welches Gott aufgerichtet hat, und nicht ein Mensch, ist Christus hingeseßten zur Rechten der Majestät im Himmel, Kap. 8, 1—5.
- 2) Christi Priesterdienst ist um so vorzüglicher als ja auch der Bund, dessen Mittler er ist, auf besseren Verheißungen ruht als der zum Untergang bestimmte A. B. nach dem eigenen Zeugnisse desselben, B. 6—13.

Dritter Haupttheil.

Vorzug des Neuen durch Jesus Christus bewirkten Bundes.

1. Abschnitt. Der N. B. bewirkt die Gottesgemeinschaft, welche der Alte nur sinnbildlich darstellt und verheißt.

- 1) Die typisch-symbolische Beschaffenheit des mosaischen Heiligtums weist an sich selbst auf eine nur unvollkommene Gemeinschaft mit Gott hin. Kap. 9, 1—10.
- 2) Die vollkommene Gemeinschaft mit Gott wird durch die vollkommene Mittlerchaft Jesu Christi auf Grund wahrer Veröhnung ermöglicht, B. 11—15.
- 3) Zu dieser neuen Bundeschließung hat das Blut Jesu Christi nicht entbehrt werden können, B. 16—22.
- 4) Der nothwendige, jedoch sich nicht wiederholende Opfertod Christi hat eine vollgenügende Entsündigung herbeigeführt, B. 23—28.
- 5) Die stets wiederholten Sühnopfer des A. B. bezeugen ihre Unsäfigkeit zur wirklichen Sündentilgung, Kap. 10, 1—4.
- 6) Schriftbeweis für die Vollgültigkeit der auf der Grundlage des Gehorsams Jesu Christi erlangten Heiligung, B. 5—18.

2. Abschnitt. Hiernach sich ergebende Ermahnungen, Warnungen und Verheißungen.

- 1) Entschiedenes, beharrliches und lebendig sich bezeugendes Festhalten am christlichen Glauben in der christlichen Gemeinschaft wird durch Hinweisung auf die Parusie eindringlich empfohlen, B. 19—25.
- 2) Das schwerste und unvermeidliche Gericht Gottes trifft den Abfall von der erkannten christlichen Wahrheit, B. 26—31.
- 3) Baldiger Eingang in die Seligkeit steht aber denen bevor, die bis ans Ende ausharren, wozu die Leser durch schon bewiesene Standhaftigkeit Hoffnung geben, B. 32—39.

3. Abschnitt. Ermutigender Rückblick auf die Geschichte der gläubigen Vorfahren.

- 1) Erweckliche Vorbilder des Glaubens bis auf Abraham, Kap. 11, 1—7.
- 2) Das Vorbild Abrahams und Sara's, B. 8—12.
- 3) Rückblick auf die Vorfahren mit besonderer Hervorhebung der Glaubensthat Abrahams, B. 13 bis 19.
- 4) Das Vorbild Isaaks, Jakobs und Josephs, B. 20—22.
- 5) Das Vorbild Moses, B. 23—29.
- 6) Vorbilder von der Eroberung Kanaans bis zur Massabärerzeit, B. 30—40.

4. Abschnitt. Eine das Ergebnis der bisherigen Darstellung zusammenfassende Ansprache.

- 1) Im Besitze solcher Vorbilder und im Hinblick auf Jesum selbst sollen die Leser den vor-

- liegenden Kampf mit Standhaftigkeit führen, Kap. 12, 1—3.
- 2) Ihre Leiden sind fruchtbringende Züchtigungen der Vaterliebe Gottes, B. 4—13.
- 3) Dem beginnenden Abfall ist entgegenzuwirken durch das Streben nach Eintracht und Heiligung, B. 14—17.
- 4) Hierzu verpflichtet die Beschaffenheit des N. B., B. 18—24.
- 5) Die Strafbarkeit des Abfalls steht im Ver-

hältniß zu den Segnungen und zu den Pflichten des N. B., B. 25—29.

Schluß des Briefes.

1. Sittliche Ermahnungen von allgemeinerem Charakter, Kap. 13, 1—6.
2. Spezielle Ermahnungen in Bezug auf die Neigung zum Abfall, B. 7—17.
3. Persönliche Mittheilungen, B. 18—25.

Der Brief an die Hebräer.

Erster Haupttheil.

Die Erhabenheit des neutestamentlichen Mittlers als des Sohnes über alle andern Mittler der Offenbarung des Heiles.

Erster Abschnitt.

Erhabenheit Jesu Christi über die Propheten und über die Engel, die Mittler des Alten Bundes.

I.

Die abschließende Offenbarung Gottes ist im Sohne geschehen, dem vollkommenen, über alles erhabenen und über alles erhöhten Mittler, dessen Vorzug vor den Engeln schon in den bezüglichen Namen liegt.

Kap. 1, 1—4.

- 1 Nachdem Gott vielfältig und vielartig in der Vorzeit zu den Vätern geredet hat in den 2 Propheten, hat er am Ende¹⁾ dieser Zeitaläufe zu uns geredet im Sohne, *den er zum Erben 3 von allem gesetzt, vermittelst dessen er auch gemacht hat²⁾ die Welten; *welcher als Strahlbild seiner Herrlichkeit und als Gepräge seines Wesens und als der, welcher alle Dinge mit dem Worte seiner Macht trägt, nach Bewirkung einer Reinigung³⁾ von den Sünden⁴⁾ zur Rechten 4 der Majestät in der Höhe hingeseßen ist, *um eben so viel vorzüglicher als die Engel geworden, um wie viel ausgezeichnete als der ihrige der Name ist, den er als Erbtheil erlangt hat.

Exegetische Erläuterungen.

1. **Vielfältig und vielartig.** Obgleich die volltönenden Worte, welche den Brief beginnen, eine vom Verfasser geliebte Allsonanz bilden, so darf man sie doch nicht als bloß rhetorische Erweiterung eines und desselben Gedankens betrachten (Chryst., Thol.), sondern muß in ihnen die gelungene Charakteristik der Offenbarungstheorie des N. T. erkennen. Denn

πολυμερῶς weist nicht bloß auf die äußere Mannigfaltigkeit der Offenbarung zu verschiedenen Zeiten und in verschiedenen Personen hin (Bleek), oder auf das quantitative Nacheinander (Del.), sondern auf die Thatsache, daß der Rathschluß Gottes durch keinen der vielen Propheten, mögen sie nacheinander oder gleichzeitig aufgetreten sein, vollständig und in ungetheilter Fülle offenbart sei, sondern nur fragmentarisch in vieltheiliger Mannigfaltigkeit. Alle menschlich prophetische Thätigkeit hat die Signatur

¹⁾ ἐπ' ἐσχάτου statt ἐσχάτων nach Cod. Sin. A. B. C. D. E. K. L. M.

²⁾ Die Stellung von ἐποίησεν sogleich hinter καὶ von Griesbach nach A. B. D*. D***. E. M. empfohlen, von Lachmann und Tischendorf anerkannt, vom Cod. Sinait. bestätigt.

³⁾ δι' ἐαυτοῦ vor καθαρισμὸν als Glossen getilgt von Bleek, de Wette, Lachmann, Tischendorf I und II, dagegen wieder aufgenommen von Tischendorf VII und Reiche (Comm. crit. III, 6) nach D***. und fast allen Minuskeln, fehlt doch im Sin. wie in A. B. D**. Das Uffenbach'sche Unzial-Fragment (Tischendorf, anecdota sacra et profana, p. 177) liest τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως, δι' ἐαυτοῦ καθαρισμὸν τῶν ἀμαρτιῶν ποιησάμενος.

⁴⁾ Sin. hat ohne ἡμῶν die nach A. B. D. E. M. schon seit Bengel herrschend gewordene Wortfolge τῶν ἀμαρτιῶν ποιησάμενος. Von einem spätern Korrektor des Sin. ist ἡμῶν beigelegt.

ἐν μέγους, 1 Kor. 13, 9. Hiervon ist die Vielfachheit des τρόπος zu unterscheiden, die Verschiedenheit der Arten und Formen der zu den Vätern geschehenen Offenbarungsrede. Wegen dieses Zusammenhanges darf man nicht an die den Propheten selbst geschehene Verschiedenheit der Gottesoffenbarung „in Gesichten, in Träumen, von Mund zu Mund“, 4 Mos. 12, 6 ff., denken, sondern theils an den Unterschied von Geheiß und Weissagung, Lehre und Ermahnung, Warnung und Tröstung, Drohung und Verheißung in den prophetischen Reden, theils an die durch die Individualität der Propheten mitbedingte Verschiedenheit der Lehrweise eines Jesaja und Eschiel, eines Mose und David. Beide Abverbien werden sogleich in dem Leser den Gedanken, daß eine so beschaffene Offenbarung nicht die vollendete sein könne, sondern eine der Ergänzung und des Abschlusses bedürftige sei. Kluge findet auch die Mühe der Pädagogik angedeutet.

2. Vorzeit. Das πάλαι weist auf das längst Vergangene der Offenbarung des A. T. hin, welche mit Maleachi zum kanonischen Abschluß gekommen war, so daß nichts weiter zu erwarten stand als das Kommen des von diesem Propheten geweissagten, dem Kommen des Herrn selbst unmittelbar vorausgehenden „Boten des Bundes“. Die Väter, an welche die prophetischen Reden direkt gerichtet waren, sind die Vorfahren der Juden, Sir. 44; Apostelg. 3, 12; Röm. 9, 5.

3. In den Propheten. Der Gegensatz ἐν νῦν verbietet, an die prophetischen Schriften zu denken (E. Schmidt, Stein). Auch ist weder ὧν zu ergänzen, noch ἐν instrumental zu nehmen (Chryl., Luth., Calv., Grot., Thol., Erard, Del.). Die letztere Auffassung wird gewöhnlich auf einen Hebraismus zurückgeführt. Auch Delitzsch vergleicht 1 Sam. 28, 6; 2 Sam. 23, 2; אֲבִיךָ. Andere, z. B. Tholuck verweisen auf einen auch bei den Klassikern sich findenden Gebrauch der Präposition ἐν (Bernhardy, Syntax 210). Allein ἐν bezeichnet nach Kühner, S. 600, 3 nur vor dinglichen Begriffen das Mittel; und der Abweichung von der gewöhnlichen Bedeutung des ἐν ist weder der Stil unseres Briefes günstig noch der Sinn. Der Sprechende nämlich ist Gott. Die Propheten sind die ganz von ihm beherrschten Organe seiner Offenbarung, in welchen er sich hören läßt. Dies setzt eine, wenngleich vorübergehende und vermittelte, doch wirkliche Vereinigung Gottes mit den Propheten voraus. Aber diese Vereinigung ist nicht ein metaphysisches Eingangensein in die menschliche Natur und nicht eine ruhende durch den Geist vermittelte Einwohnung Gottes in den Propheten, sondern eine mit dem prophetischen Sprechen zusammenfallende Thätigkeit Gottes in den Propheten. Diese letzteren haben eben deshalb niemals zu einer Theophanie für die Väter werden können. Sie sind, wie das λαλήσας zeigt, die Zungen Gottes, und auch die Form der prophetischen Aussagen ist von Gott beabsichtigt und hervorgebracht und soll nicht als eine bloß menschliche, von ihrem

göttlichen Inhalte abtrennbare betrachtet werden. Eben deshalb konnte Paulus aus der Form als solcher argumentiren Gal. 3, 16. Das Wort Prophet ist hier in dem weiteren Sinne gebraucht, in welchem auch Abraham, 1 Mos. 20, 7, und die Patriarchen überhaupt Ps. 105, 15 diesen Namen führen; desgleichen Mose, 5 Mos. 34, 10; efr. Dehler (in Herz. R.-Enc., Bd. XII, Art. Prophetenthum und Bd. XVII, Art. Weissagung).

4. Am Ende dieser Zeitläufte. Der Ausdruck ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τούτων, wörtlich „am Ende dieser Tage“, ist nur als terminus technicus richtig zu verstehen im Anschluß an das hebräische בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים. Diese Worte, welche ursprünglich nur auf die Zukunft hinviesen, sind wegen ihrer häufigen Verbindung mit messianischen Weissagungen stehende Bezeichnung für die messianische Zeit geworden, durch welche הַיָּמִים אֵלֶּיךָ אֵינֶם זְמַן מְלָכִים herbeigeführt wird als die mit der Auferstehung beginnende Periode der Herrlichkeits-Darstellung des Gottesreiches. In der jüdischen Vorstellung fiel diese Periode mit der Erscheinung des Messias zusammen, denn diese ward in der „Zeit des Endes“, Dan. 8, 17, 19, oder „am Ende der Zeit“, Dan. 12, 13, erwartet. Für das christliche Bewußtsein theilt sich dieselbe in zwei Abschnitte, deren ersterer mit der Erscheinung Jesu Christi im Fleisch, deren zweiter mit der Wiederkunft des zur Rechten Gottes Erhöheten beginnt. Beide Abschnitte lagen für die urchristliche Anschauung und Hoffnung noch nahe bei einander und waren auch ihrem Wesen nach identisch. Denn die letztere entfällt nur das vollendete Hervortreten des in der ersteren schon real und konkret Begonnenen. Kol. 3, 3, 4. Der Ausdruck ἐσχάταις ἡμέραις, Jak. 5, 3, umfaßt deshalb die ganze Zeit von der Geburt Jesu Christi bis zu seiner Wiederkunft, welche im καιρὸς ἐσχάτος geschieht, 1 Petri 1, 5, nachdem ἐν ὑστερίοις καιροῖς, 1 Tim. 4, 1, die der Parusie des Herrn vorausgehenden Zeichen geschehen sind. Dann empfangen alle Verheißungen ihre schließliche Erfüllung, Hebr. 11, 40; 12, 28, und für die Gläubigen wird der Eintritt in die κατάπαυσις Kap. 4, 4, 11 und in den σαββατισμός, Kap. 4, 10, vermittelt zugleich mit der Erlösung von der Knechtschaft der Vergänglichkeit zur Freiheit der δόξα der Gotteskinder, Röm. 8, 21. Die erste Erscheinung Jesu Christi fällt deshalb an das Ende der Zeiten ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων, 1 Petri 1, 20, als τὸ πλῆρωμα τοῦ χρόνου gekommen war, Gal. 4, 4. Eben deshalb erkennt Petrus in dem Pfingstwunder, Apostelg. 2, 17 die Erfüllung einer Weissagung über dasjenige, was ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις geschehen sollte; wie anderwärts das Auftreten gewisser Irrlehrer an Weissagungen über das Ende der Zeit, Judä 18, oder der Tage 2 Petri 3, 3 erinnert. Die οἰκονομὴν μέλλονσα, welche nicht unter den Engeln, sondern unter dem Herrn steht, Hebr. 2, 5, oder die neue Ordnung der Dinge, der καιρὸς διορθώσεως, Kap.

9, 10 beginnt deshalb mit der Stiftung der christlichen Gemeinde, und die Gläubigen haben seit ihrer Befehrung mit dem Worte Gottes zugleich die Kräfte des *αἰὼν μέλλον* geschmeckt, Kap. 6, 5. Denn Christus ist zur Tilgung der Sünden durch das Opfer seiner selbst erschienen, *ἐπὶ συντελείᾳ τῶν αἰώνων* Kap. 9, 26. Es ist also nichts als die *παρουσία* zu erwarten, 1 Thess. 4, 15. Schon ist eine *ἐσχάτη ὥρα* eingetreten, 1 Joh. 2, 18. Dies ist nicht chronologisch gesprochen, sondern dogmatisch-ethisch. Wenn nun gesagt wird, daß Gott im Sohne geredet habe, *ἐπὶ ἐσχάτῳ τῶν ἡμερῶν τούτων*, so kann dies weder sprachlich noch sachlich heißen „zum letzten in diesen Tagen“ (Vulg., Luth., David Schulz). Die *ἡμέραι αὐταί* sind nicht die Tage, in welchen die Leser nebst dem Verfasser leben, sondern entsprechen dem *αἰὼν οὗτος*, und *ἐπὶ ἐσχάτῳ* ist neutral zu nehmen zur Bezeichnung des Endes der vormessianischen Zeit. Das demonstrat. weist nicht in die Chronologie, sondern in die dogmatische Anschauung. Ebenso bezeichnet *ἡμεῖς* den Verfasser samt seinen Lesern in ihrem Gegenjaze zu *πατέρας* nach ihrer Kategorie als Christen.

5. Im Sohne. Das Fehlen des Artikels vor *υἱός* hat seinen Grund nicht darin, daß *υἱός* von Christo nach Art eines Eigennamens und also in sich selbst determiniert gebraucht werden kann (Böhme, Bloomfield, Delitzsch, Riehm), was niemand bezweifelt, sondern darin, daß hier das Gattungsverhältniß hervorgehoben wird. Im Unterschiede von den bekannten Propheten ist das Organ der Gottesprüche am Schluß der abgelaufenen Weltperiode Einer, der im Sohnesverhältniß zu Gott steht. Es handelt sich also nicht um eine Fortsetzung prophetischer Gottesprüche, sondern um eine von allen früheren spezifisch verschiedene Art der Gottesoffenbarung, welche jedoch den Zusammenhang mit den früheren dadurch festhält, daß sie zunächst als ein Sprechen desselben Gottes, der zu den Vätern geredet hat, auftritt.

6. Gesezt. Man könnte an die Einsetzung im göttlichen Rathschlusse denken (Wengel, Bleek, Linnemann). Aber die Verknüpfung der Sätze ist nicht von der Art, daß eine Aufzählung der Momente erfolgt von dem vorzeitlichen Akt der Bestimmung des präexistierenden Sohnes zum Erben aller Dinge an bis zur tatsächlichen Erfüllung dieser Bestimmung in der Erlösung des Menschgewordenen. Die Rede ist vielmehr von dem geschichtlichen Mittler der Gottesoffenbarung, welcher im Sohnesverhältniß steht. Es liegt um so mehr im Interesse des Verfassers, diese Aussage zu erläutern, als einerseits der Ausdruck Sohn Gottes im Alten Testament selbst eine verschiedene Bedeutung hat und andererseits bisher erst die Rede gewesen ist von der prophetischen oder im Worte sich ausprechenden Offenbarung. Der Verfasser gibt deshalb eine zweifache Näherbestimmung des Wortes *υἱός*, deren jede auf besondere Weise die Einzigartigkeit und die unendliche Erhabenheit dieses

Sohnes ausspricht. Er ist der als *κύριος* angebetete Herrscher, welcher kraft des Erbrechts, also auf legitime Weise und vermöge seiner Sohnschaft von Gott in diese Stellung gesetzt worden ist. Und diese Erhöhung hat nicht den Sinn einer Apotheose oder der Erhebung eines Menschen zu göttlicher Stellung und Würde (Sozinianer), sondern entspricht dem vorweltlichen Verhältnisse dieser Person zu Gott. Der Mittler der schließlichen Offenbarung Gottes im Worte ist auch der Mittler der Schöpferthätigkeit Gottes, cfr. Ewald (die Lehre der Bibel von Gott, III, 1874, S. 80 f.). Durch das Relativum geht dann die Rede von Gott, dem Subjekt der bisherigen Sätze, auf diesen Mittler als Subjekt des folgenden Satzes über. Dieser Satz winkt nicht bloß durch *ἐνδύσας* auf eine Mitthätigkeit Christi bei seiner Erhöhung hin, sondern hebt die beiden unentbehrlichen Momente hervor, 1) daß der Sohn seinen erhabenen Platz zur Rechten Gottes erst nach geschichtlicher Vollbringung des Erlösungswerkes eingenommen hat und 2) in welcher wesentlichen Beschaffenheit seiner Person und Wirksamkeit (was seiend und was thüend) dies alles geschehen ist. Der Partizipialsatz *ποιησάμενος* gibt das Werk an, welches der Sohn vor seiner Erhöhung mit sittlicher Freiheit vollbracht hat; der Partizipialsatz *γενόμενος* beschreibt, was infolge dessen aus ihm geworden ist hinsichtlich seiner Stellung und Anerkennung; die beiden mit *τε* verbundenen und dadurch als innerlich verwandt bezeichneten, absichtsvoll voraufgestellten Partizipialsätze *ὢν* und *φέρον* drücken das nichtgewordene und seiner Veränderung unterworfen, mithin ewige und identische Sein und Wirken des Mittlers der Offenbarung und der Schöpfung aus. Sie enthalten „eine Charakteristik des Sohnes, als eine Bezeichnung des der Person Christi in jeder ihrer verschiedenen Existenzweisen eigenthümlichen Wesens“ (Riehm, I, 278). Denn das partic. praes. bezeichnet nicht an sich eine Zeit, sondern gewöhnlich die Gleichzeitigkeit der im Hauptverbum ausgedrückten Handlung. Steht aber wie hier das Hauptverbum im praet., so wird die Gleichzeitigkeit im Nebensatze nicht durch praes., sondern durch das imperf. ausgedrückt. Das praes. charakterisirt durch Angabe bleibender Merkmale und wesentlicher Attribute. Dieser Unterschied wird verwischt, wenn man zum Zweck der Herstellung der Gleichzeitigkeit den präsentischen Partizipialsatz imperfektisch nimmt (Wengel, Kurz, Hofmann). Richtig jedoch ist seine enge Beziehung zum aoristischen Hauptsatze, dessen Nebenbestimmung er bringt (Hofmann). Man übersieht meistens, daß die etwas Zeitloses ausdrückenden Prädikate hier nicht zeitlos gesetzt sind und daher weder als einfache Apposition zum Relativum (Ebrard) zu fassen noch aufzulösen sind in „während“ (Del.) oder „da“ (Linn.) er ist. Es wird nicht der in den Eigenschaften Christi liegende innere Grund seiner Erhöhung (de Wette), auch nicht der zeitlose Wesensgrund seiner Persönlichkeit als der immergleiche Hintergrund seines geschicht-

lichen Thuns (Del.) hervorgehoben; es wird die Beschaffenheit d. h. „als welcher“ (Hofm. jetzt) er seinen himmlischen Thronszitz eingenommen hat, bemerkt gemacht. Hierbei jedoch wird wieder leicht übersehen, daß diese Beschaffenheit als eine wesentliche, ihm als Sohn immanente, für seine Person und Geschichte charakteristische bezeichnet ist. Es ergibt sich hieraus, daß man einerseits zu weit geht, wenn man behauptet, daß die Aussagen dieser Sätze nicht auf den im Fleisch Erschienenen anwendbar seien (Kün.), andererseits aber dieselben zu eng zwar auf den Mensch gewordenen, jedoch nur auf dessen bloß ökonomische und heilsgeschichtliche Verhältnisse, speziell nur auf ihn als den Erhöheten (v. Hofmann, Schriftbeweis I, 140 f., 2. Aufl. I, 159 f.) bezieht.

7. Welten. Da sonst keine Spur einer gegenständlichen Beziehung unseres Briefes auf jüdisch-gnostische Aeonen- und Engellehre vorhanden ist, so darf man schon um deswillen bei αἰῶνες nicht an Engel denken (Aeltere bei Wolf). Die Stelle Kap. 11, 3 beweist ferner, daß αἰῶνες hier nicht die Weltzeiten bedeuten können (Chrys.), noch weniger die beiden Hauptepochen der Weltgeschichte, die mosaische und die christliche (Bolten, Paulus, Stolz, Stein), sondern nur die Welt als das in der Zeit sich darstellende und bewegende. Parallel ist das alttestamentliche עוֹלָמוֹת, welches (von עֹלַם, verschleiern), ursprünglich nur unabsehbare Zeitfolgen bedeutet, im Rabbinischen aber die Welten als unübersehbaren Inhalt der unübersehbaren Zeitfolgen bezeichnete. Der Uebergang der Bedeutung findet sich Pred. Sal. 3, 11. Wie jedoch αἰὼν niemals die Zeit oder die Ewigkeit in abstracto bedeutet, sondern beides nur als Verlauf und Bewegung, worin geistige Mächte wirken, so ist es auch in der Beziehung dieses Wortes auf den Begriff der Welt geblieben. Es bezeichnet dasselbe die Welt nicht als Inbegriff aller Dinge (τὰ πάντα), auch nicht von Seiten der Einheit und Wohlordnung des Mannigfaltigen (κόσμος), ebenso wenig nach ihrer Materialität und Vergänglichkeit oder Eitelkeit, sondern sofern sie ein Komplex von Verhältnissen und Kräften geistiger Art ist, so daß an den Phänomenen νοούμενα erschauet werden können, Röm. 1, 20. Diese unsichtbaren, geistigen und bleibenden Potenzen der erscheinenden Welt sind keine individuellen Engel und Aeonen, keine selbständig die Welt bildenden Mächte, auch keine ewige Welt der Ideen, nach welcher Gott genötigt wäre, die Erscheinungswelt zu bilden und zu bauen. Gott hat vielmehr dieselben vermittelt durch des Sohnes gemacht und nach Kap. 11, 3 durch das Schöpfungswort eingerichtet, in Ordnung gesetzt. Diese αἰῶνες sind es, welche in allem Wechsel der Erscheinungen und bei dem steten Vergehen der einzelnen Existenzen in der Welt erhalten bleiben. Jehova aber ist ὁ θεὸς τῶν αἰώνων, Sir. 36, 19, oder ὁ βασιλεὺς τῶν αἰώνων, Job. 13, 6. 10; 1 Tim. 1, 17. Der Nachdruck in unserer Stelle liegt nicht

darauf, daß Gott vermittelt des Sohnes auch = sogar die Aeonen gemacht habe, sondern daß neben dem εἶναι auch das ἐποίησεν zu beachten ist.

8. Strahlbild. Ἀναγλυμα wird von Bleeck nach dem Vorgange Aelterer (Clarius, Schlichting, Capellus, Gerh. Calov, Böhme) als Ausstrahl oder Ausglang gedeutet, aber die Wortform führt auf einen Passivbegriff. Man könnte deshalb mit Erasmus, Calvin, Beza, Grotius u. an den Abglang oder das aufgefangene und reflektirte Spiegelbild denken. Genauer bezeichnet das Wort aber das in sich abgeschlossene Resultat des Ausstrahlens (Lobed., paralip. 396. Krüger, Gr. Gram. 191), so daß nach Künemann ein Dreifaches in dem Wort enthalten ist: 1) der Begriff selbständiger Existenz; 2) der Begriff der Abkündigung; 3) der Begriff der Ähnlichkeit. Δόξα bezeichnet den Herrlichkeitsglanz der Majestät Gottes als Mittel seiner Selbstoffenbarung und Aufforderung zur preisenben Anerkennung. In Christo ist diese δόξα einheitlich und persönlich zusammengefaßt zu einem durch Ausstrahlung zu Stande gekommenen und deshalb selbst strahlenden Bilde. Dieses Strahlbild nun ist keine bloße Spiegelung, keine flüchtige nur zu einem bestimmten Zwecke gebildete Erscheinung. Es ist in ihm das Wesen Gottes ausgedrückt, wie im Stempelschnitt das Gepräge. Die vielen Bedeutungen von ὑπόστασις lassen sich auf folgende vier Grundbedeutungen zurückführen: 1) das Unterstellen, daher die Unterlage, Grundlage, der Unterbau, Untersatz, selbst der Bodensatz; 2) die Eigenschaft, daß man sich einer Sache unterstellt oder unterzieht, daher die Festigkeit, Standhaftigkeit, der zuversichtliche Muth, das Unternehmen, der Vorsatz; 3) das, was einer Sache, besonders einer Rede, Erzählung und dergl. als der eigentliche Stoff und abzuhandelnde Gegenstand zu Grunde liegt; 4) das wirkliche Sein im Gegensatz gegen Einbildung und Täuschung, daher das Wesen, die Substanz. Da nun jedes wirkliche Sein eine besondere, seinem Wesen entsprechende Weise des Daseins hat, so konnte der Ausdruck Hypostase zum kirchlich-dogmatischen terminus für die trinitarischen Unterschiede im Wesen Gottes = πρόσωπον persona werden, und so nehmen es hier viele Ausleger, selbst Calvin und Beza, Gerh. Calov, Thomas Aquinas, Bellarmin und Cornel. a Lapide. Aber diese Bedeutung des Wortes gehört nachweislich erst dem späteren kirchlichen Sprachgebrauche an. Man muß deshalb an das Wesen Gottes denken, wie Philo das Wort als Synonym von οὐσία gebraucht, und schon die Vulgata übersetzt figura substantiae ejus oder noch besser Origenes de princ. IV, 2. 8 figura expressa substantiae. Denn die Etymologie führt jedenfalls für den Begriff von χαρακτήρ auf ein Mittel, wodurch etwas erkennbar oder auch gültig im Verkehr gemacht wird, und zwar durch eingedrückte Zeichen. Aber niemals bedeutet das Wort den Abdruck selbst, sondern nur das Mittel zu einem solchen. So kann es theils die Züge oder Zeichen bedeuten, welche

überhaupt Erkennungsmittel sind, theils kann es den Stempel selbst bezeichnen, aber diesen nicht als äußeres Instrument oder Prägewerkzeug, sondern insofern dieser das Prägebild an sich trägt und die Bestimmung und Fähigkeit besitzt, vermittelt desselben etwas zu stempeln. In diesem Sinne nennt Philo (ed. Mangey I, p. 332) die vernünftige Seele eine prophetische Münze, welche ihre *ovola* und ihren *τύπος* durch jenes Siegel Gottes erhalten hat, dessen *χαρακτήρ* der ewige *Λόγος* ist.

9. Trägt. Dem Charakter der Rede gemäß darf man den Begriff des *φέρειν* nicht in den des Erhaltens und Regierens umsetzen. Auch gebrauchen nicht bloß die späteren Juden häufig den Ausdruck, daß Gott die Welten mit seiner Macht und mit dem Arm seiner Stärke trägt, sondern auch Paulus drückt einen verwandten Gedanken so aus, *τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν*, Kol. 1, 17. Andererseits darf dies Tragen nicht als ein ruhendes portare aufgefaßt werden; denn das Verhältniß des Sohnes zur Welt überhaupt ist nicht ein äußerliches und auch seine Wirkung auf die Welt wird nicht durch seine Macht ausgeübt, wie beim Tragen des Himmels oder des Weltgebäudes in den Mythologien, sondern durch das Wort seiner Macht. Von dem Worte des Evangeliums ist hier nicht die Rede (Socin., welche *τὰ πάντα* auf das Reich der Gnade beschränken), obgleich *αὐτοῦ* nicht auf Gott (Cyrill, Grotius u. a.), sondern auf den Sohn zu beziehen ist. Es ist das Wort, worin sich die dem Sohne wesentliche Macht äußert, von der es selbst voll ist. Dem schöpferischen Sprechen Gottes im Schöpfungs-Bericht parallel ist das Sprechen des Sohnes, wodurch die Welt einheitlich und teleologisch zusammengehalten wird. Der Begriff des Tragens geht also in den des gerere, des zusammenhaltenden Bewegens und Leitens, und zwar durch übermächtige, geistige Einwirkungen, über. In diesem Sinne heißen die Propheten, 2 Petri 2, 4, *φερόμενοι ὑπὸ πνεύματος ἁγίου*, und die Septuag. gebrauchen so das *φέρειν*, 4 Mos. 11, 14; 5 Mos. 1, 9.

10. Reinigung. Der Ausdruck *καθαρισμὸν* — *ποιησάμενος* bezieht sich nicht auf einen durch Christi Wirksamkeit veränderten Weltzustand oder auf eine infolge dessen eingetretene sittliche Erneuerung des Menschengeschlechts, sondern auf das zur Vollendung gebrachte Erlösungswerk selbst, insofern dasselbe jene Hinderung in dem religiösen Verkehr der Menschen mit Gott beseitigt, welche in der Sünde liegt. Die Ausdrucksform blüht auf den levitischen Kultus zurück, an welchem nur reine Israeliten Theil nehmen durften. Gott hat sich nämlich sein Volk zu seinem Dienst ausgesondert, 3 Mos. 20, 7; 4 Mos. 16, 5, daß sie seine Heiligen seien, Ps. 16, 3; Sp. Sal. 30, 3. Die Heiligen aber sollen nicht bloß körperlich rein sein, 2 Mos. 19, 20; 5 Mos. 23, 12—14; 1 Sam. 16, 5, sondern auch levitisch rein, 3 Mos. 11, 44, denn es ist die Aufgabe derer, welche Jehovah sich aus den Völkern zu seinem Eigenthum ausgesondert hat, die

von Gott selbst kund gemachten Unterscheidungen zwischen „rein“ und „unrein“ zu beachten, 3 Mos. 20, 24—26. Mögen auch nicht alle diese Bestimmungen speziell auf Tod und Verwesung als die bleibenden Denkmäler der Sünde zurückzuführen sein, wie Sommer (Bibl. Abhandlungen, Bonn 1846, S. 183—367) scharfsinnig versucht hat, so war doch dem Verunreinigten gleich wie dem Sünder die Theilnahme am Kultus nur erst infolge priesterlicher Vermittelung auf Grund von Opfern gestattet und dadurch der Zugang zu Gott, das Erscheinen vor seinem Angesicht, ermöglicht. Hieran erinnert unser Text, welcher durch den Beisatz *τῶν ἁμαρτιῶν* (gen. obj. 2 Mos. 30, 10; Job 7, 21; 2 Petr. 1, 9; vgl. Matth. 8, 3) speziell auf das „Gereinigtwerden von allen Sünden“, 3 Mos. 16, 30, am großen Sühntage zurückweist und dadurch die hochpriesterliche Wirksamkeit Christi ebenso bestimmt für die Anschauung des Lesers bezeichnen, als seine Königsstellung in den unmittelbar folgenden Worten. Die Medialform *ποιησάμενος* verbindet mit dem Begriffe der Handlung den Begriff starker, innerlicher, eigenster Betheiligung des handelnden Subjektes (Kühner, Gr. Gramm. §. 398, 5). Die Reinigungsthat ist also als die selbsteigene des Sohnes bezeichnet. Bei der Lesart *δε ἐαυτοῦ* wird zugleich direkt die Person Jesu Christi als das Reinigungsmittel bezeichnet, und man würde besonders an die Einheit des Priesters und des Sühnopfers (Kap. 7, 27; 10, 10) denken müssen, da die Begriffe Reinigen und Sühnen so sehr ineinander übergehen, daß *בְּקָרְבָּן*, 2 Mos. 29, 36, mit *הַיְמָרָא דְּכַדְחָרִימוֹן* übersetzt ist, und 2 Makk. 2, 16 das Sühnfeß *καθαρισμὸς* heißt. Auch Grimm betrachtet (Stud. und Krit. 1839, S. 751) als mutmaßliche Wurzel des gothischen *sauns* = *λύτρον* das Wort *sanna*, saun in der Bedeutung: rein sein. Köstlin (Zoh. Lehrbegr. S. 534) Behauptung, daß hier ein wesentlicher Unterschied von der paulinischen Lehrenform sich finde, nach welcher die Versöhnung durch eine Stellvertretung bewirkt werde, ist ohne Grund. Der durch Christi Tod bewirkte *καθαρισμὸς* wird Eph. 5, 26; Tit. 2, 14 erwähnt, andererseits die Stellvertretung, Hebr. 9, 14; 10, 10. Zu ihrer Voraussetzung hat die Reinigung die Entündigung, zu ihrer Folge die Heiligung im Sinne der Weihsung, Kap. 9, 14. 22 f.; 10, 2.

11. Hingesehen. Die transitive Bedeutung von *καθεζεῖν* scheint die ältere und bei den Klassikern am meisten gebräuchliche zu sein, während im Hellenistischen die intransitive Bedeutung vorherrscht, welche sich auch in unserm Briefe stets findet, Kap. 8, 1; 10, 12; 12, 2, bei Paulus nur 2 Thess. 2, 4. Grammatisch *ἐν ἐνγλωττῶς* (dem *בְּקָרְבָּן*, Ps. 93, 4 entsprechend, wie *ἐν ὑπέρθεσι*, Luk. 2, 14; 19, 38 dem *בְּקָרְבָּן* Job 16, 19) zu *ἐκθρίβειν* zu ziehen. Denn *μεγαλοσύνη* (vgl. 8, 1) ist ebenso wie *ἡ μεγαλοπρεπὴς δόξα* 2 Petr. 1, 17 und *divinus*, Matth. 26, 64, Bezeichnung Gottes selbst

nach der Seite hin, daß keine Größe, Macht und Majestät an ihn heranreichen, sich mit ihm messen oder von sich selbst aus zu ihm hin gelangen kann. Dieser Begriff bedarf nicht einer näheren Bestimmung durch *ἐν ὑψηλοῖς*, wobei nur der anknüpfende Artikel fehlte (Beza, Bleek). Wichtig ist aber diese Bestimmung für die richtige Auffassung der Erhöhung Christi vermittelt der Himmelfahrt. Man darf nur nicht mit Ebrard in reformirtem Interesse behaupten, daß *ἐν ὑψ.* eine deutliche Lokalbestimmung enthalte, während das *καθίσεν ἐν δεξιᾷ* ein bildlicher Ausdruck sei, welcher lediglich die Idee der Theilnahme an der göttlichen Herrschaft und Majestät und ganz und gar kein lokales Moment einschließe. Da die bezeichneten Verhältnisse konkrete und reale sind, aber weder sinnlich angeschaut werden können, noch begrifflich in der Heil. Schrift entwickelt werden, sondern für die religiöse Erkenntnis eine Darstellung in allgemein faßlicher Weise finden, so ist die bildliche Ausdrucksweise und die Lokalbezeichnung Gottes in der Beschreibung himmlischer Verhältnisse weder zu entbehren, noch auf ein isolirtes Moment zu beschränken. Die falschen Lokalisirungen und möglichen Mißverständnisse werden in der Heil. Schrift theils ausdrücklich und lehrhaft berichtigt, z. B. Joh. 4, 21. 50 ff.; Jer. 23, 23; 1 Kbn. 8, 27, theils durch entgegengesetzte Aussagen beseitigt; wie denn auch Kap. 4, 14 gesagt wird, daß Christus durch die Himmel hindurch gegangen sei, vgl. Eph. 1, 21; 4, 10, *ὁ ἀναβὰς ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*, ferner Kap. 7, 14, daß er *ὑψηλότερος τῶν οὐρανῶν γενόμενος* sei, endlich daß nach Aposg. 7, 55 Stephanus Jesum stehend zur Rechten Gottes schauet. Die nächste und erste Vorstellung in dem Ausdruck „Sitzen zur Rechten Gottes“ ist übrigens nicht die einer Theilnahme an göttlicher Machtfülle und Ehre oder an der Ausübung der Weltherrschaft, sondern die eines Aufgenommenseins in die Nähe Gottes, wohn in die Angriffe der Widersacher nicht reichen, Ps. 110, 1; Matth. 22, 44; Offenb. Joh. 12, 5. Erst eine Folge hiervon ist das Theilhaben an göttlicher Ehre, Machtfülle und Herrschaftsausübung, indem der betreffende Ausdruck nicht auf theokratische Könige überhaupt, sondern auf den Messias bezogen ward und bei seiner Anwendung auf Jesum die Erhöhung des Gottmenschen zur Voraussetzung hat. Dies Hingesehensein des erhöhten Christus zur Rechten der Majestät, welches ununterbrochen bis zu seiner Wiederkunft dauert, kann nämlich nicht als ein Zustand der Ruhe oder der bloßen Gesessenenheit des Geretteten gedacht werden, sondern muß wesentlich als Thätigkeit des Messias, also in heilsgeschichtlicher Beziehung gültig werden; und dies kann in den mannigfachen Beziehungen, Aposg. 2, 23; Röm. 8, 34; Hebr. 8, 1, hervortreten, wogu besonders das Geltendmachen der Gotteisherrschaft über alle feindseligen Gewalten und über alle widergöttlichen Mächte gehört, Eph. 1, 20; 1 Kor. 15, 25; Hebr. 2, 8; 10, 12; 1 Petr. 3, 22.

12. Geworden. Der Partizipialsatz, welcher

einerseits den Schluß der Periode, andererseits den Hauptgedanken einer längeren, in den folgenden Sätzen ausgeführten Entwicklung bildet, gibt in gegensätzlicher Beziehung zu der Aussage über das, was Christus seinem Wesen nach unter allen Umständen ist und thut, die im geschichtlichen Verlaufe seines Lebens eingetretene Veränderung seiner Stellung und Würde an. Das Wort *γενόμενος* ist weder zu isoliren noch zu pressen; es ist mit *κρείττον* eng zu verbinden; ideoque non ad essentiae ortum, sed ad conditionem pertinet (Matth. Polus synops. crit.). Falsch ist nur die Folgerung factus i. e. declaratus. Ebenso falsch allerdings ist die Uebersetzung existens (Faber Stapul.), oder die Beziehung auf die aeterna generatio bei vielen Alten. Ebenso geht es nicht auf den Akt der incarnatio (Thomas Aquin., Cajet) oder auf die Einsetzung zum mediator, quo pacto non uno modo factus dici potest (H. B. Stark not. sel. p. 4), sondern auf die Erhöhung des Menschgewordenen (Theodoret, Dekenius). Das *γενόμενος*, von Christo gesagt, schließt den Begriff einer Veränderung der Daseins- und Erseinsungsform ein, aber durchaus nicht den einer Naturveränderung, Röm. 1, 3; Gal. 4, 4; Phil. 2, 7. Von einem Gottgewordensein des Menschen Jesu ist durchaus nicht die Rede, wohl aber von einem Eintretensein des Menschgewordenen als solchen in die Gottesstellung, und zwar aus dem Wege eines wirklichen Geschichtsverlaufes. In *κρείττον* = *κρείντερος* liegt nicht die Bezeichnung des Göttlichen als solchen (Cyrill), obgleich die Griechen gern die übermenschlichen Wesen *οἱ κρείττονες* nannten. Unser Verfasser gebraucht das Wort oft und zwar stets zur Bezeichnung eines Vortrages, dessen näherer Charakter durch den Kontext gegeben wird, Kap. 9, 19, 22; 8, 6; 9, 23; 1 Kor. 34; 11, 16. 35. 40; 12, 24. Clem. Rom. setzt 1 Kor. 36 in dem Citat unserer Stelle statt desselben *μείζων*. Die bei Philo sich findende und auch hier noch Kap. 7, 20—22; 8, 6; 10, 25 vorkommende Formel *τοσοῦτω* — *ὅσω* findet sich bei Paulus nie; ebenso wenig *παρά* nach einem Komparativ, welches hier noch Kap. 3, 3; 9, 23; 11, 4; 12, 24 steht und Luk. 3, 13; 3 Efr. 4, 35. Der Komparativ *διαφορώτερον*, welcher im N. T. nur noch Hebr. 8, 6 vorkommt, hebt den schon im Positiv liegenden Begriff des Unterschiedes an Würde stärker hervor.

13. Name. Bei *ὄνομα* denken Beza, Calov u. a. bloß an die Würde oder den Ruhm, welchen Christus erlangt hat; Alersloot weist auf die auszeichnenden Namen hin, z. B. Hohepriester, Herr; Del. auf den himmlischen Gesamtnamen des Erhöheten, sein *עֲלֵי־הַיְדֵּן* *עֲלֵי* nomen explicitum, welches dießseits in kein Menschenherz gekommen und von keiner Menschenzunge ausgesprochen werden kann, das *ὄνομα, ὃ οὐδεὶς οἶδεν εἰ μὴ αὐτός*, Offenb. Joh. 19, 12. Die meisten denken jedoch an den Namen *υἱός*. Hierfür spricht die unmittelbar folgende Beweisführung aus Citaten des N. T.,

daß der Name „Sohn“, von einem Individuum als solchem in heilsgeschichtlicher Beziehung gebraucht, ausschließlich für den Messias gelte; ferner die Thatsache, daß der Name der Engel auf den Begriff von Boten und Dienern führt, der des Sohnes dagegen auf den der Wesensgleichheit mit dem Vater, der Herrschaft und des Erbes; endlich die Wahl des Wortes *κεκληρωόμενον*, welches deutlich auf den früheren Satz „welchen er zum Erben von allem gesetzt“, zurückweist, aber durch das perfect. anzeigt, daß nicht die Rede sei von einem dem *ἐθνε* parallelen und gleichartigen Akte nach der Auferstehung, durch welchen etwa Christus seiner Menschheit nach erlangt hätte, was er nach seiner göttlichen Natur schon von Ewigkeit her besessen (Theodoret, Dexam., Theoph.), sondern von einer in sich abgeschlossenen Bestimmung dessen, was der Messias als sein ihm gebührendes Loos, seiner Wesensbeschaffenheit entsprechend, zu bleibendem Eigenthum ein für allemal erlangt hat. Die Rede ist nicht von der Sohnschaft an sich, als hätte Jesus diese infolge seiner Verdienste als sein besonderes Loos überkommen, sondern von dem die Anerkennung allüberall (Phil. 2, 9) vermittelnden Sohnes-Namen, welchen Christus nicht erst nach der Himmelfahrt, aber ebensovienig bei seiner Empfängniß (Sebast. Schmidt) Luk. 1, 35, sondern schon im A. T. als der theokratische König erhalten hat, der in einem wesentlich andern Verhältnis zu Gott steht als die prophetischen Boten und als die dienenden Engel. Treffend bemerkt Camero: non dicitur rem haereditasse, quae natura ei inerat, sed rei nomen i. e. id, quo angelis et hominibus innotuit, ipsum esse Dei Filium.

14. Engel. Die folgenden Citate zeigen, daß unter *ἄγγελοι* nicht die Diener Gottes im A. B. zu verstehen sind (Frenzel in Augusti's theol. Blätter Nr. 25. Habersfeld: angeli e primo et secundo cap. ep. ad Hebr. exultantes. Isenac. 1808), sondern die himmlischen Engel. Die Erwähnung derselben ist nicht eine gelegentliche bei der Erinnerung an den Thron Gottes, aber auch schwerlich zu selbstständigem Zwecke in polemischer Beziehung auf jüdisch-gnostische Vorstellungen vom Messias als Mittelgeist und Engel gesehen (Hol.). Denn für letzteres fehlt selbst die redte Anknüpfung in den damals herrschenden messianischen Vorstellungen, vgl. Langen (Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi, 1866, S. 391 f.); Anger (Vorlesungen über die Geschichte der messianischen Zeiten, herausgeg. von Krentel. 1873, S. 83 f.); Schürer (Lehrbuch der neuest. Zeitgeschichte. 1874, S. 511 f.). Besonders lehrreich sind in dieser Beziehung die durch Ceriani (monumenta sacra et profana) seit 1861 in Mailand erfolgten Veröffentlichungen neuer oder berichtigter Texte und die auf Grund derselben veranstalteten Sammlungen und Bearbeitungen apokryphischer und pseudopigraphischer Schriften des A. T., vgl. Hilgenfeld (Messias Judaorum etc. 1869) und

Frühse (libri apocryphi V. T. graece. 1871). Aus ihnen ergibt sich, daß der Messias zuweilen und ersichtlich unter Einwirkung von Mich. 5, 1 und Dan. 7 so geschildert wird, daß zwar in gewissem Sinne von einer Präexistenz (Hellwig in Theol. Jahrb. 1848, S. 151 f.), desgleichen und namentlich nach dem Buche Henoch und dem vierten Buche Esra von einer übermenschlichen und überirdischen Herkunft, Beschaffenheit und Stellung die Rede sein kann, jedoch weder in gnostischem Verstande noch in Identifizierung mit Engeln gesehen. Es wird vielmehr einerseits seine menschliche Natur, die ihm als Menschengesalbten und Davidssohn eignet, so bestimmt hervorgehoben, daß er einmal (Henoch 69, 29) sogar ausdrücklich als „Mannesname“ bezeichnet wird. Und andererseits wird der „Gesalbte des Herrn“ = Messias Schabas's (Psalter Salomo's 17, 36; 18, 8) als der „heilige Herrscher“ (Sibyll. Orakel III, 49), der auserwählt und verborgen bei Gott war (Henoch 46, 1; 62, 7), ehe denn die Welt geschaffen wurde (Henoch 48, 6), nicht bloß als ein mit göttlichen Aufträgen und Kräften ausgerüsteter „Bote“ dem Moses ähnlich (Mosis Prophetie und Himmelfahrt in Volkmar's Handbuch der Einleitung in die Apokryphen, Heft 3, 1867) behandelt, auch nicht bloß als der „durch den Heiligen Geist mit Macht, Weisheit und Gerechtigkeit ausgerüstete König“ in dem ewigen Königthum Gottes (Psal. Sal. 17, 41 f.), dessen Antlitz ist wie das eines Menschen und voll Amuth gleich einem der heiligen Engel (Henoch 46, 1) geschildert und als das Licht der Völker (Henoch 48, 4) und als der Sproß der Gerechtigkeit (Henoch 10, 16; 93, 2) gepriesen oder auch als theokratischer König und Friedesfürst nach vollbrachtem Siege über alle Weltreiche und nach vollzogenem Gericht über alle Weltmächte (Apokalypse Baruch's 40, 3; 70, 2 f.; 73, 1 f.) verherrlicht, sondern gradezu das „Wort Gottes“ (Henoch 14, 24; 102, 1), das „Wort“ (Henoch 90, 38) und der „Sohn Gottes“ (Henoch 105, 2; 4 Esr. 7, 28; 13, 32 f.; 14, 9) genannt. Er ist der „Sohn des Weibes“, der neben Gott als dem „Haupt der Tage“ auf dem Thron seiner Herrlichkeit sitzt (Henoch 46, 1 f.; 62, 2. 5), von den Engeln anbetet wird (Henoch 40, 5) und die Welt und die Engel richtet (Henoch 45, 4; 61, 8). — Von den Engeln war also damals der Messias hinreichend unterschieden. Dagegen lag — und dies ist das Entscheidende — im Gedankengange wie im Interesse des Verfassers, seinen jüdisch-Christlichen Lesern gleich zu Anfang seiner Darlegung das Vollgewicht des Sohnesnamens in durchschlagender Weise fühlbar zu machen. Nachdem dieses in Bezug auf die Propheten des A. B. geschehen war, konnte es in Bezug auf die Engel umsoweniger unterbleiben, als Engel damals bei allen Offenbarungen thätig und speziell mit der mosaischen Gesetzgebung in mittelbarer Verbindung gedacht wurden, s. zu Kap. 2, 2.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Der Charakter der geschichtlichen Offenbarung Gottes, zu den Vätern durch Prophetenmund gesehehen und im Sohne zur Vollendung gebracht, ist wesentlich von der allgemeinen Kundgebung Gottes hinsichtlich seiner ewigen Kraft und Gottheit Röm. 1, 20 vermittelt seiner Werke und der vernünftigen Natur der Menschen verschieden. Durch ihre Form menschlicher Rede ist sie unendlich über die einer besonderen Deutung bedürftige Zeichenprache der Natur erhaben. Sie bedient sich zwar gleichfalls der Bilder zur Bezeichnung über sinnlicher Verhältnisse, aber diese Bilder gehören der menschlichen Sprache als solcher an, und Gott bedient sich derselben zur direkten Ansprache an gewisse Menschen behufs positiver Mittheilungen auf Grundlage persönlicher Annäherung. Sie hat zu ihrer Voraussetzung die religiöse Lebendigkeit des Menschen und zu ihrem Ziele die Entwicklung, Reinigung und Vollendung desselben. Als Gottes Wort enthaltend gibt diese Offenbarung wirklich Aufschluß über das Verhältniß Gottes zur Welt, über die Schöpfung, Erhaltung, Erlösung derselben; sie enthüllt uns die Rathschlüsse und Fährungen Gottes in Bezug auf das Heil; zeigt uns die Bestimmung der Welt und die Anstalten Gottes zur Rettung, Beherrschung und Befeligung derselben und wirft so ein Licht auf die wahre Natur Gottes und auf die Geschichte unseres Geschlechtes. Auberlen (Die göttliche Offenbarung II, 1864, S. 2): „Die Religion ist das subjektive Korrelat der Offenbarung, aber der geschichtliche Charakter ist ihr wesentlich.“

2. Das Fragmentarische dieser Offenbarung bewirkt nicht eine Unrichtigkeit derselben; denn Gott ist der in den Propheten zu uns Sprechende, und alle Offenbarungsaussagen sind Gottesprüche (*λόγια τοῦ Θεοῦ*). Es liegt darin nur eine Unvollständigkeit, welche eben deshalb auf ihre Ergänzung hinweist. Das Vielgestaltige derselben ist ein Zeugniß von der Güte Gottes, der sich zu den menschlichen Bedürfnissen lieblich herabläßt, und zugleich ein Beweis für den Ernst seiner Annäherung an uns und für die Tiefe seiner Herablassung. Denn Gott hat die Propheten nicht als bloß leidende Werkzeuge gebraucht und nicht vermittelt ihrer wie durch ein Sprachrohr geredet; er hat auch nicht bloß „in ihnen sein Werk gehabt und in ihr Herz und Gedanken lassen kommen, was, wie und wann sie reden sollten,“ 2 Petr. 1 (Stärke); er hat seine eigenen Gedanken in die Gedankenbildung der Propheten eingelegt und sein eigenes Wort in die Rede-Eigenthümlichkeit des jedesmaligen Propheten und seiner Zeit gelleidet. Eben deshalb geht in den prophetischen Reden des A. T. häufig die Rede aus der dritten Person in die erste und umgekehrt über, und zwar ohne Anzeige einer Veränderung in der Person des Sprechenden.

3. Daburch, daß derselbe Gott früher in den Propheten und am Schlusse der vormessianischen

Zeit im Sohne zu uns geredet hat, ist die Einheit der geschichtlichen Offenbarung in ihrer Vieltheiligkeit und Vielgestalt gesichert und zugleich ausgedrückt, daß die einzelnen Aussagen sich gegenseitig erläutern, ihr volles Licht aber erst von dem tatsächlichen Mittelpunkt aller Offenbarung in Jesu Christo empfangen; weshalb auch das A. T. erst vom Standpunkte des N. T. richtig verstanden wird und die gesammte Heilige Schrift unter dem Gesichtspunkte einer Gottesoffenbarung zum Heile der Welt zu betrachten ist, deren Theile sich zu einander verhalten, wie Vorbereitung zur Erfüllung.

4. Die Stufenfolge der Offenbarung (Rosenmüller, Abhandlung über die Stufenfolge der göttlichen Offenbarung, 1784) weist auf einen Heilsplan Gottes hin, der von Ewigkeit angelegt bei seiner Durchführung in der Zeit eine geordnete Haushaltung Gottes (Heilswirtschaft) hervorgerufen hat und eine Weisheit ankündigt, in deren Geheimniß zu schauen auch die Engel gelistet, 1 Petr. 1, 12, denen sie nun an der Gemeinde Jesu Christi kund geworden ist, Eph. 3, 10, gleich wie uns, denen der Gott unseres Herrn Jesu Christi, der Vater der Herrlichkeit, den Geist der Weisheit und der Offenbarung zu seiner selbst-Erkenntniß gegeben hat, Ephes. 1, 17. Die Antwort des Cyrillus (adv. Julian, IV, 126) auf die von Kaiser Julian aufgeworfene Frage, warum Christus so spät erschienen sei, „daß nämlich die Offenbarung fortschreite mit fortschreitender Kultur, die vollkommene Offenbarung mithin erst habe eintreten können, nachdem das Menschengeschlecht schon etwas kultivirt gewesen sei“, ist mißverständlich und schülernd. Treffender bemerkt Heubner: „das Christenthum schließt den Kreis der Offenbarung, ist die Vollendung derselben, berechnet für den höchsten Punkt der Kultur, den wir hier erreichen können.“ Und die Kulturgeschichte lehrt nach Gram (Ursprünge und Ziele unserer Kulturentwicklung. 1875, S. 225), „daß alle Mannigfaltigkeit der Zeiten, Völker und Bildungsstufen jene einfachen und großen göttlichen Gesetze nicht umstößt, welche der Entwicklung der Menschheit zu Grunde liegen.“

5. Die Bezeichnung der Offenbarung Gottes im Sohne, als der abschließenden, weist bei entschiedener Ablehnung des Gedankens, als könne irgend eine menschliche Kulturstufe berechtigt sein, über das Christenthum als über etwas nicht mehr Zeitgemäßes hinwegzuschreiten, auch jede Erwartung einer neuen Offenbarung behufs einer Zukunftseligion ins Reich der Träume. Und die Bemerkung, daß Christus erst nach Vollbringung einer Reinigung von den Sünden zur Rechten der Majestät in der Höhe hingesessen ist, erinnert daran, daß es kein Heilsbedürfniß geben kann, welches eine andere Religion erforderte. „Hat Gott durch Christum und seine Apostel am letzten zu uns geredet, so müssen wir uns an die erst hernach entstandene Lehre nicht kehren, so Mahomed und der Papst aufgebracht, sondern bleiben bei dem, was wir vom Anfange von Christo und seinen Aposteln gehört,

so werden wir bei dem Vater und Sohn bleiben“ (Starke).

6. Dadurch, daß Gott durch den Sohn, in welchem er zu uns in der Erfüllung der Zeit geredet hat, am Anfang die Welt gemacht hat, ist die Möglichkeit einer Uebereinstimmung der natürlichen und der geschichtlichen Offenbarung gegeben. Aber die Thatfache des Sündenfalls und deren Folgen haben das ursprüngliche Verhältniß geändert. Die wirkliche Uebereinstimmung kann erst nach völliger Ueberwindung der Sünde und nach geschehener Ausscheidung des Bösen aus der Welt hervortreten und wird nicht von Seiten der Natur her durch gesteigerte Entwicklung, sondern durch geschichtliche Offenbarungsthaten Gottes zu Stande gebracht.

7. Während Jesus Christus den Propheten darin gleich gestellt wird, daß er persönlichen Organ für wahre Gottesprüche ist nach dem Kanon (Amos 3, 7): Jehovah thut kein Ding, er habe denn an seine Knechte, die Propheten, seinen Rath enthüllt — unterscheidet er sich von ihnen wesentlich nicht bloß dadurch, daß er der vollkommene Mittler der Schlußoffenbarung ist, von welchem alle früheren Propheten gewiseigt haben. In diesem Falle hätte er noch als der bloß vollkommenste Lehrer und vornehmste Prophet aufgefagt werden können. Der Unterschied spezifischer Art liegt vornehmlich in folgenden drei Punkten: Christus ist König zur Rechten der Majestät im Himmel geworden, während die Propheten Knechte Jehovah's gewesen sind und bleiben. Christus ist Heiland und Erlöser der Welt, was Reinheit von jeglicher Sünde für seine Person voraussetzt; die Propheten dagegen waren zu jeder Zeit erlösungsbedürftige und sündhafte Menschen. Die Erhöhung Jesu Christi zur göttlichen Majestät nach Vollbringung des Erlösungswerks auf Erden entspricht seinem vorweltlichen Stande und Leben, seinem ewigen Verhältniß als Sohn zum Vater und seinem überweltlichen Wesen und Wirken, so daß er nach seiner persönlichen Erscheinung auf Erden als Gott Mensch zu bezeichnen ist, während die Propheten auch als Menschen Gottes, welche geredet haben, getrieben vom Heiligen Geiste, ihren kreatürlichen Charakter behielten und beugten.

8. Daß der geschichtliche Mittler der Schlußoffenbarung Gottes auch der vorweltliche Mittler der Welterschöpfung ist, gibt demselben eine besondere Hoheit und Würde vor allen kreatürlichen Mittlern. Seine Vergleichung mit den Engeln zeigt, daß er nicht als eine bewußtlose Mittelursache gedacht werden soll, wodurch er Lebensgrund der Welt geworden wäre, sondern daß er in persönlicher Existenz diese Mittlerchaft geübt hat. Und die Angabe, daß er Strahlbild der Herrlichkeit Gottes und Gepräge seines Wesens ist, zeigt, daß der durch den Namen „Sohn“ vor allen Wesen, auch vor den Engeln ausgezeichnete Mittler diesen Sohnesnamen nicht im bloß theokratischen Sinne trägt. „Der Sohn ist der ganzen Geisterwelt das Mittelwesen, in welchem sich in ihr die Gottheit

darstellt, abspiegelt nach allen ihren Eigenschaften, nach Macht, Weisheit, Heiligkeit, Liebe. Dies ist das Verhältniß des Sohnes nach außen; für die Welt, für uns ist er der, der die göttliche *dóxa* von sich strahlen läßt. Die Ursache davon ist, weil ihm das göttliche Wesen eingebrückt, eingeprägt ist, weil er selbst der göttlichen Natur theilhaftig ist. Dies brückt das innere Verhältniß des Sohnes aus“ (Heubner). Ignatius (ad Magnes. 5) nennt deshalb die Erneuerung des Christen zum Ebenbilde Gottes treffend die Umprägung vermittelst eines neuen Stempels, den Gott durch Jesum Christum anwenbet, und Origenes (ad Rom. 12, 2) bemerkt, daß es sich aus dieser Gestaltwandlung begreife, warum die Welt die wahren Zünger Jesu nicht kenne. Der Sohn ist nicht etwa als ein dem Vater ungleicher Offenbarer eines Theiles oder einer Seite seines Wesens, sondern der Sohn ist als der vollkommene, gottgleiche Offenbarer des Vaters hier bezeichnet (v. Gerlach), welchem die *μορφή Θεού* immanent ist, Phil. 2, 6, und den Paulus Kol. 1, 15 *πρωτότοκος πάσης κτίσεως* und *εἰκὼν* des unsichtbaren Gottes nennt; denn die Wesensgestalt Gottes ist das *eidos Θεού* Joh. 5, 37, welches der Sohn schon in seiner vormenschlichen *dóxa* wesentlich hatte, Joh. 17, 5. Wenn also als Sohn vom Vater ausgegangen und von ihm abhängig, so ist dies doch kein zeitliches Verhältniß, sondern ein ewiges, in welchem weder von Succession der Zeitmomente, noch von Unterordnung der Macht oder des Ranges, noch von Abschwächung der göttlichen Natur die Rede sein kann. Als Licht vom Lichte ist er nicht ein bloßer Strahl der göttlichen Majestät, sondern Sonne aus Sonne, weil Gott aus Gott, eine persönliche Subsistenz der göttlichen Substanz. Es ist Beyschlag (Christologie des N. Z. 1866) nicht gelungen, dieser kirchlichen Fassung die biblische Grundlage zu entziehen.

9. Indem es als ein wesentliches Attribut des Sohnes bezeichnet wird, daß er alle Dinge mit dem Worte seiner Macht trägt (erhält, bewegt und lenkt), empfangen die Gläubigen einen großen Trost. Der Herr der Kirche ist der Herr über die Welt; der Mittler der Offenbarung und des Heiles ist auch der Mittler der Erhaltung und Regierung der Welt; der Heiland der Sünder ist der Lenker der Geschichte und der Geschide aller Wesen und Dinge. Der römische Clemens nennt ihn (1 Kor. 16) „das ausgestreckte Scepter der göttlichen Majestät“, und Paulus sagt Kol. 1, 17, daß alles in ihm sein Bestehen habe als ein in ihm Zusammengehaltenes. Die Welt fiele ohne diesen Mittler auseinander, sowohl hinsichtlich ihrer Bestandtheile, als ihren bewegenden Kräften nach. Jetzt aber kann weder Natur noch Geschichte den Sieg der Kirche Christi, den Triumph der Gläubigen, die Vollendung aller Dinge nach dem Plane Gottes hindern.

10. In dem Wort „Erbe“ liegt nicht bloß die Beziehung auf den Sohnesnamen, auch nicht bloß auf die Thatfache, daß der Sohn von dem Vater das Reich empfangen hat nach Matth. 28, 18,

sondern zugleich und vornehmlich die Hinweisung auf die messianische Erfüllung der dem Samen Abrahams gegebenen Verheißungen Röm. 4, 13, auf welcher Grundlage die Verheißung ruht, daß wir Gottes Erben und Miterben Christi werden sollen, Röm. 8, 17. Der Ausdruck ruft nicht sowohl die Erinnerung wach, daß Jesus Christus der andere Adam sei (Calvin), als vielmehr die andere, daß er *ὁ ἐρχόμενος* sei. „Was Gottes ist, das ist Christi. Erst dann haben wir an Gottes Güter wieder ein Anrecht, wenn wir Theil haben an Christo“ (Fride).

11. Durch seine Menschwerdung in eine niedrigere Stellung eingegangen, als die Engel sie haben, insofern dieselben Geister und Himmelsbewohner sind, Kap. 2, 7. 9, ist der Messias nach Vollenbung des Erlösungswerks auf dem Wege geschichtlicher Lebensentwicklung in eine Stellung eingetreten, durch welche offenbar wird, daß er an Wesenheit wie an Wirksamkeit, an Hoheit und Macht um ebenso viel die der Engel überragt, als dies bei den charakteristischen Namen der Verglichenen der Fall ist. *Non naturam, sed personam Christi hic confert cum angelis respectu dignitatis, officii, potentiae et gloriae* (Matth. Polus synopsis. crit. IV, 1125 ed. Francf.). Da in Christo die persönliche Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur aufs vollkommenste vollzogen ist, aber eine Vermischung beider Naturen nicht stattgefunden hat, so bleiben beide auch allezeit unterscheidbar, dürfen jedoch niemals als geschiedene aufgefaßt werden. Hieraus folgt, daß der Sprachgebrauch der meisten Alten bedenklich, weil ungenau und irreleitend ist, nach welchem die Erhöhung nur die menschliche Natur Christi betroffen habe. Sie ist vielmehr von der Person des Gottmenschen auszusagen, was schon Desumenius (II, 320) bemerkt. „Obwohl Christus mit seinem Leibe über alle Himmel hinaufgestiegen ist, so dürfen doch über seiner Allgegenwart die Arten seines Gegenwärtigseins nicht vermengt werden, welche der menschlichen Natur entweder durch den Aktus der Natur oder der Person zukommen. In ersterer Beziehung befindet er sich nach seinem gegenwärtigen Stande in einem gewissen *πov*, doch nicht in einer räumlichen, sondern in einer über Zeit und Ort erhabenen, immerhin aber durch die Grenzen seiner Wesenheit eingeschlossenen Umschreibung, mithin in einer Begrenzung, wie sie auch bei den andern verkörperten Leibern der Seligen stattfindet. In der andern Hinsicht ist Christus kraft der persönlichen Einigung und der mitgetheilten Herrlichkeit und göttlichen Majestät überall, allen Kreaturen gegenwärtig, nicht weniger als der *λόγος* selbst“ (Deringer, *idea vitae*, S. 119). „Die Sprüche von seinem Weggang und Wiederkunft schließen nicht aus seine leibliche Gegenwärtigkeit, welche er selber ausdrücklich bezeugt Matth. 18, 28, sondern unterscheiden allein die ungleiche Weise, daß er vor seinem Leiden anders, und am jüngsten Tage anders, und jetzt auch anders bei uns sei“ (Simon Musäus, Predigt über

das Sakrament des Leibes und Blutes Christi, 1561). Wie man im besondern auch die Vermittelungen denken mag — der Nachdruck, welchen die lutherische Kirche auf die persönliche Gegenwart, Wirksamkeit und Selbstmittheilung Christi, und zwar des ganzen und ungetheilten Christus in seiner Gemeinde legt, ist die völlig berechtigte praktische Anwendung der Schriftlehre von dem Sigen des Gottmenschen zur Rechten der Majestät in den höchsten Höhen.

12. Für christliche Leser braucht man nicht den Beweis zu führen, daß Jesus der Christ sei und daß ihm als solchem der Name „Sohn Gottes“ zukomme. Dies ist als Offenbarungsthatfache (Matth. 16, 17) allen Verhandlungen unter Christen vorauszugehen. Aber, indem man mit dem Apostel (Matth. 16, 16; Joh. 6, 69; 20, 31) den Glauben an diese Thatfache bekennet, entsteht das Bedürfnis einer Feststellung, Klarlegung und Sicherung des wahren Sinnes und Gedankeninhalts dieses seligmachenden Namens (Apost. 4, 18). Seine genealogische, unter den Heiden gebräuchliche Bedeutung ist durch den biblischen Gottesbegriff ausgeschlossen; sein theokratischer Sinn ist im N. T. aufgeschlossen und, wie gezeigt, auch unter den Juden festgehalten und fortgepflanzt; seine christologische Fassung ist das Werk des N. T. gewesen. Aufgabe und Arbeit der Kirche ist es geworden, letztere nicht bloß schriftgemäß zu verkündigen, sondern auch theologisch zu erschließen. Hierzu eröffnet unser Brief die Bahn, indem derselbe zeigt, daß aus dem Namen, welchen Christus als Erbtheil erlangt hat, der ihm mithin kraft seines durch den Sohnesnamen ausgedrückten Verhältnisses zu Gott und zwar auf bleibende Weise zukommt, dreierlei auf Grund von Schriftstellen herauszuheben ist, nämlich 1) das von Gott Zeugnissein oder besser das aus Gott Geborensein; 2) die Gott gleiche Königsstellung; 3) die ewige Dauer derselben. Für schriftgläubige Christen ergibt sich hieraus die Thatfache, daß die durch einen solchen Mittler vollbrachte Offenbarung eine alle früheren Gottesoffenbarungen abschließende und eine in sich selbst vollendete ist. Dieser Mittler hat nicht bloß eine spezifische Dignität (Schleiermacher), sondern ist eine Person ohne Nebenbegriff, und der Begriff der Persönlichkeit ist nicht anwendbar auf seine Offenbarung, Stiftung, Lehre und Leistung. Auch in jenen Beziehungen, welche eine Analogie oder eine Parallele in der religiösen Geschichte der Menschheit darbieten, ist doch immer der Unterschied nicht graduell und quantitativ, sondern qualitativ und absolut zu fassen.

Somiletische Andeutungen.

Die Einheit der Offenbarung in der Vielgestalt ihrer Erscheinung: 1) als Einheit des Urhebers, Gott; 2) als Einheit des Mittels, das Wort Gottes; 3) als Einheit des Zweckes, die Rettung der Welt. — Woburd stellt sich die eine Offenbarung des wahren Gottes so verschiedenbar, daß nur der

Gläubige ihre Einheit fassen kann? 1) Durch die Verschiedenheit der Zeiten, deren Bedürfnis Gott beachtet; 2) durch die Beschaffenheit der Personen, in welchen Gott zu den Menschen geredet; 3) durch die Besonderheit der Annäherungsart und Ausdrucksweise, deren Gott sich bedient hat. — Christus der alleinige, weil vollkommene Mittler, 1) des Daseins der Welt hinsichtlich ihrer a. Schöpfung, b. Erhaltung und c. Regierung; 2) der Offenbarung Gottes an die Welt hinsichtlich a. seiner Macht, b. seines Willens, c. seines Wesens; 3) der Rettung der Welt in ihrer a. Erlösung, b. Reinigung, c. Vollenbung zum Reiche Gottes. — Worin wir Christen den Israeliten gleich und zugleich ungleich sind? 1) Im Besitze des Wortes wahrhafter Offenbarung, 2) im Glauben an das Kommen des Messias, 3) in der Hoffnung des Heiles durch Reinigung von den Sünden. — Die Gegensätze in Jesu Christo: 1) in seiner Person als Gott und Mensch, 2) in seiner Geschichte als Erniedrigung und Erhöhung. — Das dreifache Amt Jesu Christi: 1) als des vollkommenen Propheten, in welchem die Offenbarung durch das Wort ihren Abschluß gefunden hat; 2) als des wahren Hohenpriesters, der sich selbst hingegeben für die Reinigung von den Sünden; 3) als des ewigen Königs, der, über alles Geschaffene erhaben, alle Dinge trägt und beherrscht. — Die Herrschaft Jesu Christi, 1) nach ihrer Beschaffenheit, a. durch das Wort der Offenbarung, b. durch das Wort seiner Macht, c. durch das Wort seiner Gnade; 2) nach ihrer Begründung, a. durch sein Wesen, b. durch sein Wirken, c. durch seinen Platz zur Rechten der Majestät in der Höhe; 3) nach ihrem Umfang, a. in der Zeit, b. im Raume, c. hinsichtlich ihrer Gegenstände. — Der Herr regiert noch immer seine Kirche, 1) vermöge seines persönlichen Lebens beim Vater in der Herrlichkeit, 2) kraft der Vollenbung des ihm übertragenen Erlösungswerks, 3) vermittelt des Wortes, in welchem sein Geist waltet und seine Macht wirkt. — Das dreifache Verhältnis Jesu Christi zu Gott, 1) als Diener, 2) als Sohn, 3) als Mitregent. — Die einzigartige Stellung Jesu Christi, unsers Heilandes 1) zu den Menschen, 2) zu Gott, 3) zu der Gesamtheit aller Dinge. — Die Lebensvollendung unsers Herrn Jesu Christi ist 1) die Bürgschaft unserer Errettung, 2) das Vorbild unserer Verkürzung, 3) das Mittel unserer Vereinigung mit Gott. — Die Bedeutung der Erhöhung Jesu Christi zur Rechten der Majestät in der Höhe, 1) für das persönliche Leben des Herrn, 2) für den Glauben seiner Zünger, 3) für den Fortgang seines Werkes, 4) für das Schicksal der Welt, 5) für die Vollenbung der Offenbarung Gottes. — Was bleibt uns im Wechsel der Zeit und bei dem Wandel aller Dinge? 1) Das Wort Gottes, welches a. in mancherlei Weise, b. die ewige Wahrheit, c. kraft göttlicher Veranstaltung offenbaret; 2) der Sohn Gottes, welcher a. als Ebenbild seines Wesens, b. nach Vollbringung seiner Sendung auf Erden, c. zur Rechten der Majestät sitzt in der Höhe; 3) das Heil Gottes, welches in Christo a. von Ewigkeit für uns bestimmt, b. in der Zeit erworben, c. für alle Ewigkeit den Gläubigen mitgetheilt wird. — Wobin rufen uns alle Sonntage und Gottesdienste? 1) In die Gemeinde, deren a. Stifter, b. Heiland und c. Haupt der Sohn Gottes ist; 2) zur andächtigen Betrachtung a. seines Wortes, b. seiner Wege und

c. seiner Werke; 3) zur gläubigen Aneignung a. der offenbarten Wahrheit, b. der dargebotenen Reinigung von den Sünden, c. des geöfneten Zuganges zur Majestät Gottes. — Die Huldigung, welche wir Christo schuldig sind, 1) nach ihrer Begründung, a. durch seine Gottessohnschaft, b. durch sein Mittleramt, c. durch seine Stellung zur Rechten Gottes; 2) nach ihrer Äußerung, a. im Bekenntnis dessen, was wir von ihm halten, b. im Gebrauch dessen, was wir durch ihn haben, c. im Erstreben dessen, was wir von ihm hoffen. — Wozu uns der Name dienen soll, mit welchem Christus vor allen Wesen ausgezeichnet ist? 1) Zur Erinnerung an das Ebenbild Gottes, zu welchem wir geschaffen sind; 2) zur Gewißheit der Kindschaft, zu welcher wir erlöst sind; 3) zur Hülfe auf dem Gange zur Herrlichkeit, zu welcher wir berufen sind. — Wohin die Predigt von Jesu Christo, dem Sohne Gottes, unsere Blicke lenkt? 1) In die Ewigkeit, a. aus welcher er kam, b. von welcher er Zeugnis gab, c. zu welcher er gegangen ist; 2) auf die Wege Gottes, a. zur Erhaltung, b. zur Erleuchtung, c. zur Reinigung der Welt; 3) auf unsere persönliche Stellung, a. zum Worte, b. zum Volke, c. zum Sohne Gottes.

Verleburger Bibel: Man muß nicht denken, weil wir nun die Schrift haben, so bedürfe es des Lebens Christi nicht, und er könne schon stumm bleiben, sondern es vielmehr umflehren und sagen: eben deswegen, weil wir die Schrift haben, muß Christus reden und sie uns erklären. Das ist Christi eigenes Amt und Werk, das ihm der Vater gegeben hat; das wird er sich nicht nehmen lassen, und ein gläubiger Christ soll sich solche Wohlthat auch nicht nehmen lassen. — Die Heilige Schrift Alten Testaments ist die Morgenröthe und der Tagesanbruch, der alsdann steigt bis zum vollen Mittag. — Die Glaubensartikel werden nicht so wegelernt, wie andere Sachen. Aber nun möchte den Hebräern zu gute kommen, was sie zuvor gelernt hatten. Darunter ist das auch, wie Gott gegangen bis auf den, der da kommen sollte. — Die jehigen Juden schieben diesen Kiesel vor und sagen: wir bleiben bei Mose! Sie lesen nicht einmal die Propheten gern. Aber die christliche Religion ist kein Abfall von den Vätern, sondern eine Erfüllung dessen, was Gott zu denselben geredet hat. — Die Leute machen oft einen Anstoß aus einer Sache, die sie doch sollten zu einem Hülfsmittel brauchen. — Wir müssen die Zeit Christi nicht in die Jahre seines Fleisches einschließen, sondern ihn ansehen als den König der Ewigkeit, welcher aller Welt Gott genennet wird, Jes. 54, 5. — Die Erlösung gehört zum Reiche der Gnaden, aber der uns erlösen sollte, mußte mächtig sein. Die Gnade und die Macht bieten einander die Hand. — Steinhöfer: Der Herr hat gern Ehre von seinem Erbeigenthum, und dies find wir. Wir sind ein Werk seiner Hände und haben ihm Leben und Wesen zu danken. Wir sind eine Arbeit seiner sauren Mühe und haben durch ihn unser Heil. Wir sind sein Erbeigenthum, ihm zum Schmuck und zur Freude vom Vater geschenkt. Seine Absicht soll ihm gelingen, das Geschäft seiner Hand soll nicht vergebens sein; seine Ehre soll ihm werden durch seine Gnade an uns, seinem Erbeigenthum. — Der: Jesus ist im Stande, den ganzen Voratz Gottes kund zu thun und auszuführen. Zu diesem großen und

herrlichen Werk, dazu er schon von Ewigkeit bestimmt war, war er ja 1) nicht zu gering, noch zu unansehnlich; denn er ist der Glanz der Majestät Gottes und das Ebenbild seines Wesens. Er war auch hierzu 2) nicht zu schwach, noch zu unermüdet; denn er ist's, der alle Dinge trägt mit dem Worte seiner Kraft. 3) Er bewies sich selbst als den zum Erben eingesetzten Sohn, denn er ließ die Hindernisse nicht durch einen Fremden hinwegräumen, sondern er ward selbst das Opfer und machte die Reinigung unserer Sünden durch sich selbst. — Der Lauf des Sohnes Gottes von dem Schooß des Vaters an bis auf seinen Thron. — Er hat die Reinigung unserer Sünden gemacht durch sich selbst. 1) Ohne diese Botschaft würden uns alle Zeugnisse seiner Herrlichkeit mehr zum Schrecken als zur Freude sein; 2) aber beim Wort der Gnade wird uns der Preis seiner Majestät erst recht wichtig und erfreulich; 3) der Genuß der Vergebung der Sünden in seinem Blut zieht unsere Herzen hin, daß wir ihn gern anbeten.

Starke: Das Beste sparet Gott allezeit auf. Letzte. Ob dir Gott nicht bald gibt, was du verlangst, zuletzt wird alles gut werden, Ps. 37, 37; Hab. 2, 3. — Das Erbtheil erhält Christus allen denen, die sich an ihn halten. Wir sind durch Christum alle Kinder und Erben Gottes; sind wir denn nicht reich genug? Ich habe wenig in der Welt, auch wenig Erbschaft zu hinterlassen; darum nicht traurig. Ob ich hier arm bin, im Himmel werde

ich reich genug werden, Röm. 8, 17. — Hat der einige Gott ehemals durch die Propheten zu den Vätern, zuletzt aber durch seinen Sohn zu uns geredet, so ist, wie nur ein Gott, also auch nur eine Religion, ein Glaube, ein Gottesdienst und ein Weg zur ewigen Seligkeit vom Anfange der Welt bis hierher gewesen, Aposg. 15, 11. — Ich halte es mit Christo, er vermag alles. Mein Vermögen weiß er; ich glaube, daß er mir allezeit und überall helfen werde, 1 Joh. 4, 4. — Jesus erhöht in den Himmel, und doch als Gott und Mensch allezeit gegenwärtig bei seiner Kirche auf Erden tröstet der unzerrennlichen, persönlichen Vereinigung. Ist er da und hier, warum so betrübt, mein Herz? Stirbst du, so kommst du in den Himmel, zu Jesu. So lange du lebst, ist Jesus bei dir. Jesus, dein Magnet, wird dich endlich ganz nach sich ziehen, Joh. 17, 24. — Die Betrachtung der Namen Christi ist eine selige Arbeit; denn man lernet daraus seine große Herrlichkeit erkennen, Joh. 17, 3.

Heubner: Hier haben wir eine kurze Uebersicht der ganzen Christologie: 1) Was Christus an sich ist; 2) was er uns ist: Offenbarer Gottes, Versöhner der Sünder; 3) in welchen Zustand er erhoben ist. — Wie wichtig ist es, eine rechte biblische, würdige Vorstellung von Christo zu haben! Je mehr Christus uns gilt, desto mehr gilt sein Wort, ein desto heiligeres Vorbild ist er, desto mehr Kraft geht von ihm aus, desto unbeschränkteres Vertrauen können wir zu ihm fassen.

II.

Schriftbeweis der Erhabenheit Jesu Christi als Gottessohn und König über die Engel.

B. 5—14.

Denn zu welchem der Engel sprach er jemals: mein Sohn bist du, ich habe heute dich 5 gezeugt; und wiederum: ich werde ihm Vater sein, und er wird mir Sohn sein? *Wenn er 6 aber wiederum den Erstgeborenen in die Welt eingeführt haben wird, spricht er: und huldigen sollen ihm alle Engel Gottes. *Und zwar spricht er bezugs der Engel: der seine Engel zu 7 Winden macht und seine Diener zur Feuerflamme. *Bezugs des Sohnes aber: dein Thron, 8 o Gott, in alle Ewigkeit, und 1): ein Scepter der Geradheit [ist] das Scepter deines Königthums. *Du liebstest Gerechtigkeit und haßtest Unrecht²⁾: darum hat dich, o Gott, dein Gott 9 gesalbt mit Freudenöl im Vorzug vor deinen Genossen. *Und du hast im Anbeginn, Herr, die 10 Erde gegründet, und Werke deiner Hände sind die Himmel. *Dieselben werden vergehen, du 11 aber überdauerst³⁾, und alle werden wie ein Kleid veralten, *und wie ein Gewand wirst du sie⁴⁾, 12 zusammenrollen⁵⁾, und sie werden sich wandeln, du aber bist derselbe, und deine Jahre werden nicht ausgehen. *Bezugs welches Engels aber hat er je gesagt: setze dich zu meiner Rechten, 13 bis daß ich gelegt haben werde deine Feinde zum Schemel deiner Füße? *Sind nicht sie alle 14 dienstbare Geister, die zur Dienstleistung ausgesandt werden um derer willen, welche das Heil ererben sollen?

1) Das *καί*, welches die andere Hälfte der Psalmstelle besonders einführt, wird gelesen Sin. A. B. D*. E*. M. 17. Itala nach Cod. Clarom. und Vulg. nach Cod. Amiat. In den folgenden Worten ist wohl die lect. recept. beizubehalten.

2) Sin. hat mit Cod. Alex. der LXX *ἀδικίαν*. Die übrigen Handschriften mit Ausnahme einiger Minuskeln lesen *ἀνομιαν* mit Cod. Vat. der LXX.

3) Statt des Präsens *διαμένεις* accentuirt Vleek *διαμενείς* als Futurum wie It. Vulg. u. a.

4) Sin. A. B. D*. E. haben noch den Zusatz *ὡς ἱμάτιον* hinter *αὐτοῖς*.

5) Das ursprüngliche *ἀλλάξουσ* findet sich auch Sin. D*. 43. Die übrigen Codd. lesen *ἐλίξουσ*, wohl in Erinnerung an Jes. 34, 4.

Exegetische Erläuterungen.

1. Zu welchem der Engel sprach er jemals. Die Stellung der Worte *τινι γὰρ εἶπεν ποτε τῶν ἀγγέλων* zeigt, daß der Nachdruck gleichmäßig auf *τινι* und *τῶν ἀγγέλων* gelegt werden soll, und daß *ποτέ* nicht als Verstärkungspartikel zu *τινι* gehört (cui tandem, Chr. F. Schmid, Ruinoel u.), sondern Zeitpartikel ist. Das Subjekt ist Gott. Dies ist jedoch nicht sowohl aus B. 1 heranzuziehen, als aus dem Gedankenzusammenhange nach dem Gebrauche bei Citaten aus dem Alten Testamente zu ergänzen. Als Einwand gegen die Richtigkeit der Beweisführung kann nicht die Thatsache gelten, daß schon im Alten Testament sowohl Menschen als Engel zuweilen Gottesöhne heißen. Auf den Unterschied zwischen kollektiver Benennung und Anrede eines Individuums haben schon Schlichting, Michaelis, Böhme hingewiesen. Aber dies genügt nicht, obgleich das *τινι* gewiß zu beachten ist. Die Auskunft Bleeks, daß die von unserm Verfasser allein citirten LXX im Cod. Alex. 1 Mos. 6, 2. 4; Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7; Dan. 3, 25 nicht *νιοί*, sondern *ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ* lesen, ist dadurch unzutreffend, daß Ps. 29, 1; 89, 7 der Ausdruck *νιοί Θεοῦ* sich findet und man nicht sagen darf, unser Verfasser habe diese Stellen vergessen oder unbeachtet gelassen. Auch die Bemerkung von Primasius, daß in Beziehung auf andere Wesen diese Benennung nur abusive stehe, nur in untergeordnetem Sinne, erklärt nicht das Sachverhältniß, weil die Mittelglieder unerwähnt bleiben, und umgeht den Einwand; ebenso die Bemerkung Tholucks, der Verfasser setze bei seinen Lesern voraus, daß sie dieses einem Individuum vorzugsweise gegebene Prädikat *sensu eminentiori* = *ὁ πρωτότοκος* (B. 6), nehmen würden. Mehr den Zusammenhang berücksichtigt die Erklärung Brauns, daß Menschen und Engel jenen Namen nicht als eine ihnen ihrer Natur nach zukommende *ἀληγορίας* führten, sondern nur durch Adoption; ist aber theils schief, theils unvollständig. Auf das entscheidende Moment weisen Ebrard und Delitzsch hin. Es ist zunächst ein wesentlicher Unterschied, ob die Rede ist von einem Aufenthalt himmlischer, aber geschaffener Wesen bei Elohim, oder von einem Gezeugtsein durch Jehovah. Durch den letzteren Ausdruck, welcher nie in Bezug auf Engel vorkommt, wird dann das betreffende Verhältniß so gleich als ein solches bezeichnet, welches nicht eine Naturbasis, sondern eine theokratische Grundlage hat. Eben deshalb kann Jehovah sagen: mein Sohn, mein Erstgeborener, ist Israel, 2 Mos. 4, 22, und: mein Vater! sollt ihr mich rufen, Jer. 3, 14. 19; 31, 20; Jes. 1, 3; 5 Mos. 14, 1. Israels Auszug war der Tag seiner Geburt, Hos. 2, 5, und die Tage bis zur Bundeschließung am Sinai, diese Tage der Vorzeit und der Jahre von Geschlecht zu Geschlecht, 5 Mos. 32, 7; Jes. 51, 9, bilden die Jugendzeit der Gemeinde, Hos. 11, 1, wo Jehovah die Israeliten trug, wie der Vater den

Sohn, wo er sie gänzelte, wie eine Mutter das Kind, Hos. 11, 3; Amos 2, 10, wo er das Volk aus dem Hause der Knechtschaft befreite und in sein eigenes aufnahm, um für ewig mit ihm eng verbunden zu werden, 2 Mos. 3, 7; 20, 2. Dies ist die Zeit des Braustandes und der Jugendliebe, wo Israel des Herrn Eigenthum ward und seine erste Frucht, Jer. 2, 2. 3; Ezech. 16, 8; denn Jehovah hat sein Volk selbst zu sich hergebracht und auf Adlersfüßeln getragen, 2 Mos. 19, 6; 5 Mos. 32, 12, so daß es gleichzeitig zu einem selbständigen Volke wurde und zu einer Gemeinde des Herrn, 2 Mos. 19, 3; Ezech. 16, 4; 20, 5. Wenn also nicht bloß fromme Diener Jehovahs überhaupt, 5 Mos. 14, 1; Ps. 73, 15; Spr. Sal. 14, 26, sondern vornehmlich theokratische Herrscher, Ps. 89, 27, und speziell die aus Davids Samen stammenden, 2 Sam. 7, 14, Söhne Gottes heißen, ja Ps. 82, 6 selbst die heidnischen Fürsten, über welche Gott Gericht hält, wegen ihrer obrigkeitlichen Stellung „Götter“ und „Söhne des Allerhöchsten“ genannt werden, so ergibt sich einerseits, daß im theokratischen Sinne niemals die betreffende Beziehung einem Engel gegeben worden ist, andererseits erhellt, daß auf dieser theokratischen Grundlage sich die spezifische Stellung Christi zu Gott als Offenbarungsthatfache entrollen konnte, und daß eine christologische Auffassung des Alten Testaments möglich ist ohne Zerstörung der geschichtlichen Grundlage der messianischen Stellen. Endlich ist nicht zu übersehen, daß die Durchführung der christologischen Auffassung des Alten Testaments in dem spezifischen Sinne des Verfassers überhaupt erst auf Grundlage des neutestamentlichen Glaubens entstehen könne. Ebenso urtheilt Deßler (Art. Messias in Herzogs Real-Encyclopädie Bd. IX. S. 417).

2. Mein Sohn — sein? Der Verfasser geht durch die beiden, auch von ihm in gleiche Beziehung gesetzten Citate Ps. 2 und 2 Sam. 7 auf den Reim der messianischen Weissagung im engeren Sinne zurück. Als nämlich David den Bau eines Tempels auf Zion beabsichtigte zur Erfüllung von 2 Mos. 15, 17; 5 Mos. 12, 5, empfing er durch den Propheten Nathan die göttliche Eröffnung, daß nicht er selbst, sondern sein Same nach ihm dem Jehovah einen Tempel bauen solle; ja diesem Samen werde Gott seinerseits ein Haus bauen und seinen Thron für immer feststellen; Jehovah wolle ihm Vater, und er solle ihm Sohn sein, 2 Sam. 7, 14. In einem sich hieran schließenden Gebete Davids spricht sich die Anschauung aus, daß die volle Erfüllung dieser Weissagung sich erst in ferner Zukunft begeben werde. Die folgenden Worte, B. 19, heißen jedoch nicht „und dieses in einem Manne, welcher der Herr Jehovah selbst sein wird“ (Ebr. u. Aelt.), sondern „und dieses (hast du geredet) nach menschlicher Weise (oder wie ein Mann mit dem andern redet), der du Gott der Herr bist.“ David erkennt in dieser Herablassung Gottes so sehr eine ihm zu Theil gewordene Bevorzugung an, daß er in der Parallestelle 1 Chron. 17, 17 sagt: „du hast mich

angesehen im Range des Menschen höchster Stufe.“ Es ist also von einem Sohnesverhältniß die Rede, in welchem die Nachkommenschaft Davids zu Gott stehen werde, und zwar so, daß diese Nachkommenschaft nicht bloß als Kollektivum, sondern auch als Individuum aufgefaßt ist. Man denkt deshalb zunächst an Salomo, welcher auch gerade mit Bezug auf jene Weissagung den Tempelbau unternimmt, 1 Kön. 8, 17 ff., und sich selbst als diesen verheißenen Sohn betrachtet, 1 Kön. 5, 5; 2 Chron. 6, 9; wie auch David dies thut, 1 Chron. 22, 9 ff.; 29, 19. Nun aber soll diesen Samen dem Hause Davids die Königsherrschaft „auf ewig befestigt werden“, 2 Sam. 7, 16. Und Salomo spricht es sogleich aus, 1 Kön. 8, 26. 27, daß auch dieser von ihm gebaute Tempel noch nicht ein Haus sei, in welchem Gott eigentlich wohne. Der Blick mußte sich also, während David „mit seinen Vätern schlafen ging“, weiter in die Zukunft richten; wie denn auch David selbst, 1 Chron. 17, 17 den verheißenen Samen in einer langen und gesegneten Reihensfolge erblickt, und hier nicht wie 2 Sam. 7, 14 die Rede von Vergehungen ist, welche Gott väterlich strafen will. Es handelt sich nämlich weder um die Form des Königthums als solche, selbst wenn sie die glänzendste wäre, zur Erfüllung der Weissagung, 4 Mos. 24, 17, „ein Stern wird aufgehen aus Jakob und ein Scepter sich erheben aus Israel, und wird zerstückern die Eden Moabs und vertilgen alle Söhne des Uebermuths,“ noch ist die bloße Abstammung von David hinreichend für die Erlangung des Königthums von ewigem Bestand, Ps. 61, 7 ff., welches Gott dem David mit einem Eide bekräftigt hat, Ps. 18, 51; 89, 50 ff.; 132, 11 ff. Es ist um ein theokratisches Königthum unter einem theokratischen Herrscher zu thun, welcher unter den Opfern und Gebeten seines Volkes zum Kampfe zieht, Ps. 20, und mit Gott alle seine Feinde vernichten, die ihm anvertrauten hohen Güter aber recht verwalten wird, Ps. 21. Für diesen Herrscher ist David typisch geworden, welcher selbst am Schlusse seines Lebens den Anspruch thut, 2 Sam. 23, 4, „ein gerechter Herrscher in der Furcht Gottes ist wie das Licht der Sonne, welches aufgeht an einem Morgen ohne Gewölk, gleich dem jungen Grün, welches nach dem Regen aus der Erde aufsprößt.“ Gott bauet deshalb die gesallene Hütte Davids wieder auf wie in den Tagen der Vorzeit, Amos 9, 1, nachdem Israel ausgeschwemmt worden ist, wie man Korn auschwemmt, B. 9. Und der Herrscher, durch welchen die Herrschaft zum Heerenthurm Davids und zur Zionsburg zurückkehrt, Mich. 4, 8, wird nicht bloß aus der Heimat Davids seinen geschichtlichen Vervorgang haben, Mich. 5, 1, sondern als der Zweig, das Reis, der Wurzelproß Ischaj's Jes. 11, 1. 10 wird der gerechte Sproß, Jes. 4, 2; Jer. 23, 5; 33, 15; Sach. 3, 8; 6, 12, welchen Gott dem David erwecken wird, Jer. 30, 9; Ezech. 34, 23; 37, 24, geradezu David genannt, Jer. 30, 9; Ezech. 37, 24. 25; cf. Jos. 3, 5, und die gewissen Gnaden Davids, Jes. 55 3, sind

Bezeichnung des messianischen Heils. Da nun dieser Majestätische, welcher aus dem Volk selbst hervorgeht, als ein Herrscher aus seiner Mitte, zu Jehovah selbst naht, Jer. 30, 21, ja den Namen: Jehovah unsere Gerechtigkeit, Jer. 23, 6; 53, 15 führen soll: so ist klar, daß in der prophetischen Anschauung das messianische Heil an einen Davididen geknüpft ist, der ein „Gesalbter“ nicht bloß in dem allgemeinen Sinne ist, in welchem selbst auswärtige Könige, wie Koresch, Jes. 45, 1, und Chazael, 1 Kön. 19, 15, insofern sie Werkzeuge Jehovahs sind, diesen Namen empfangen, und in welchem theokratische Könige überhaupt ihn führen, 1 Sam. 2, 10; Ps. 20, 7; 132, 10 u. a., sondern in einem spezifischen Sinn, welcher außer der königlichen Salbung auch die prophetische, Jes. 61, 1, und die priesterliche einschließt, so daß Sach. 6, 12. 13 sagen darf: „siehe ein Mann, Sproß ist sein Name, der wird an seiner Stelle aufsprossen und bauen den Tempel Jehovahs — er wird tragen den Königsschmuck und sitzen und herrschen auf seinem Throne und wird Priester sein auf seinem Throne, und Eintracht wird sein zwischen den beiden.“ Wenn nun dieser Messias zu Gott als im Verhältniß des Sohnes zum Vater stehend geschaut wird, so darf man zunächst nur an die Vollendung des theokratischen Verhältnisses denken. Die Bezeichnung des Stammes Ephraim, Jer. 31, 9, als des theuren Sohnes und des trauten Kindes Gottes zeigt, daß mit diesem Ausdrucke besonders auf das innige Verhältniß der Gemeinschaft und der Liebe hingewiesen ward. Aber daß es hierbei doch nicht auf subjektive Vortrefflichkeit ankam, sondern auf ein objektives Verhältniß, geht aus Sach. 13, 7 hervor, wo der schlechte Felsch als „ein Mann meiner Gemeinschaft“ von Gott bezeichnert wird; und während die Stelle 2 Mos. 4, 22 zeigt, daß zugleich der Ursprung des Volkes in diesem seinem eigenthümlichen Verhältnisse zu Gott durch den Ausdruck „erstgeborner Sohn“ auf Gott selbst zurückgeführt ward, tritt einerseits die hierin liegende Würde mit Erinnerung an die vielfachen Vorzüge der Erstgeburt, andererseits der Zug der vertrauensvollen Hingebung und Hoffnung, besonders deutlich Ps. 89, 27. 28 hervor, wo es von David heißt: „er wird mir rufen: mein Vater du, mein Starker und Fels meines Heils! und ich werde ihn zum Erstgebornen machen, zum Höchsten über die Könige der Erde.“ Bei der Anwendung dieser Ausdrücke auf den Messias liegt in ihrer Form die Möglichkeit einer tieferen Auffassung seines Ursprungs und seiner Herkunft aus Gott. Aber diese tiefere, im N. T. ausgesprochene Auffassung darf man nicht unmittelbar den Worten des N. T. einlegen. Ein entwickeltes Bewußtsein über das ewige und immanente Verhältniß des Sohnes zum Vater spricht sich nirgends im N. T. aus. Selbst Mich. 5, 1 gibt schwerlich eine Aussage über die Präexistenz des Messias oder auch über seine ewige Bestimmung in dem Gedanken Gottes; sondern von der Situation aus, daß das Davidische Haus gan

herabgekommen war, wird darauf hingewiesen, daß über die geschichtlich bekannten Anfänge des Lebens und Geschlechtes des aus dem kleinen Bethlehem zu erwartenden Retters unbestimmbar weit zurückgegangen werden müsse in Bezug auf seine Ausgänge oder Ursprünge, welche von Urzeit seien, von Tagen der Vorzeit. Ebenso chronologisch unbestimmt, aber sachlich deutend und ahnungsreich, wird dort die Zeit seiner Ankunft gelassen. Es wird nämlich zugleich gesagt, daß Jehovah die Israeliten preisgeben werde bis zu der Zeit, wo die Gebälerin gebiert. Auch findet sich unter den Prädikaten des Messias, Jes. 9, 5, wohl die Benennung „Vater der Ewigkeit“, aber nicht: Sohn der Ewigkeit. Der „Sohn“, Jes. 9, 8, steht parallel dem „Kinde“, dessen Geburt zu erwarten ist. Andererseits jedoch hat jene tiefere Auffassung des N. T. nicht bloß das formelle Recht einer äußeren Anknüpfung an die Wortformen des A. T., sondern das sachliche Recht einer Entfaltung der Keime, welche in der Hülle des A. T. nur so verborgen liegen, daß sie zugleich über sich selbst und über alle Verhältnisse ihrer Gegenwart durch ihre eigene Beschaffenheit hinausweisen. Dies zeigt sich besonders an dem citirten Ps. 2, welcher die schon besprochene Weissagung Nathans zur geschichtlichen Voraussetzung hat und seinen von jeher anerkannten messianischen Charakter vornehmlich darin zeigt, daß die Rede von einer weltüberwindenden Macht des von Jehovah selbst auf Zion eingesetzten (Aeltere übersehten irrig: zu Zion gesalbten) und in das Sohnesverhältnis zu Jehovah gestellten Königs ist, welchen der Verfasser des Psalms V. 12 kurzweg „den Sohn“ nennt, und daß dieser Sohn für das betreffende Verhältniß, an welchem die leeren Unternehmungen der wider „Jehovah und seinen Gesalbten“ (V. 2) sich empörenden Völker und Fürsten zerschellen werden, sich auf eine unverbrüchliche Festsetzung Jehovahs (Ps. 110) beruft (V. 7): mein Sohn bist du; Ich, Ich habe heute dich gezeugt (oder geboren). Mag David, Apostg. 4, 25, oder ein anderer prophetischer Sänger der Verfasser dieses anonymen Psalms sein, jedenfalls unterscheidet dieser Verfasser sich selbst von dem Gesalbten Jehovahs und läßt diesen letzteren eben so persönlich auftreten und aus dem Selbstbewußtsein seiner Stellung her sprechen (V. 7—9), wie zuvor die tobenden Aufrührer (V. 3) und den in den Himmeln thronenden Herrn, der die Rede des Grimmes auflobernd im Zorn auf sie niederdonnern wird (V. 6). Auf den lyrisch-dramatischen Charakter dieses Psalms darf man sich also nicht für die Ansicht berufen, der Psalm sei „eine poetische Verherrlichung des israelitischen Königthums in seiner theokratischen Eigenschaft und mit den stolzen Ansprüchen und Hoffnungen, die sich für das Rationalgefühl daran knüpfen; sei es von einem bestimmten historischen Anlaß (etwa einem siegreichen Feldzug) oder frei aus der Idee der Theokratie erzeugt“ (Hupfeld). In der Anschauung des Psalmisten haben sämtliche Redende die Be-

deutung wirklicher Persönlichkeiten, welche allerdings Ideen aussprechen, aber nicht Personifikationen von Ideen sind. Da nun die Weissagung Nathans, welche dem David noch vor der Zeugung des Salomo, 2 Sam. 12, 24, zutheil ward, kein fingirter Gottespruch, sondern geschichtliche Offenbarungsaussage ist, und da der Gesalbte in Ps. 2 sich auf eine unverbrüchliche Festsetzung Jehovahs beruft; so liegt es nahe, nicht bloß hierbei an jene Weissagung zu denken, sondern auch das „Heute“ im historischen Sinne auf jenen Tag zu beziehen, an welchem dem David jener Same verheißen ward, welcher zu Gott im Sohnesverhältnis stehen sollte, mithin an jenem Tage seine Erzeugung oder noch besser seine Geburt (גבר heißt nur selten „zeugen“, meistens „gebären“) zum Sohne Jehovah empfing. Dieser bestimmte Davidsame ist der Gesalbte des Psalmisten und spricht das Bewußtsein aus, von Jehovah in dies Verhältniß geschichtlich eingesetzt worden zu sein. So wenig die personifizierte messianische Idee ihre eigene göttliche Entstehung feiert, so wenig ist das „Heute“ ein bloß poetisches Moment der bildlichen Rede oder ein Ausdruck für die Zuverlässigkeit und Realität der messianischen Idee. Aber das „Heute“ weist auch nicht auf den Tag der Thronbesteigung eines israelitischen Fürsten hin, weder des Salomo (Bleek) noch des Massab. Alexander Jannäos (Hitzig), der sich auf das göttliche Recht der von ihm in Anspruch genommenen theokratischen Herrscherstellung berufen hätte. Es geht ursprünglich auf den Tag der Einföhrung des Messias als des theokratischen Herrschers aus Davids Samen in das Bewußtsein des Gottesvolkes durch das göttliche Offenbarungswort. Aus diesem historischen Zusammenhange läßt sich begreifen, wie Paulus Apostg. 13, 33 diese Stelle auf die Auferstehung Jesu Christi beziehen konnte, besonders wenn man den Ausdruck Röm. 1, 4 vergleicht, τοῦ ὁμοθένους υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιασμοῦν ἐκ ἀναστάσεως νεκρῶν, und dabei einerseits bedenkt, daß die Salbung zum theokratischen Könige die Ausrufung mit dem Heil. Geiste voraussetzt, 1 Sam. 10, 6. 10; 16, 13, und daß auf der Wirksamkeit des Heiliges Gottes die Kindschaft beruht, Röm. 8, 14, andererseits sich erinnert, daß Off. Joh. 1, 2 das Hervortreten Christi zur Ueberwindung der Weltreiche als eine Geburt aus der Gemeinde, in welcher er seine Wohnung hat, aufgefaßt wird. Ferner erhellt hieraus, daß der Verfasser des Briefes an die Hebräer mit gutem Rechte diese Stelle als Beweis für die dem Messias spezifisch zukommende Gottessohnschaft citirt, welche keinem Engel jemals beigelegt worden ist. Hieraus allein kommt es an dieser Stelle dem Verfasser an. Auch Dehler (Theologie des A. T. II. 1874. S. 258) faßt Ps. 2 und desgleichen Ps. 72 und 110 direkt messianisch, während H. Schulz (Alttest. Theologie II. 1869. S. 336 f.) zwischen der ursprünglichen Bedeutung, welche auf einen historischen König geht, und dem Gebrauch unterscheidet, welchen diese Psalmen als prophetisch-

messianische Lobgesänge im spätern Kultus empfangen haben. Die Beziehung des „Deute“ auf den vorweltlichen und ewigen Akt der metaphysischen Zeugung Gottes des Sohnes (Orig., Athan., Basil., Theoph., August., Primas.), die meisten älteren luth. Ausleger, Stein, Rünem.) oder auf den Tag der Empfängniß Jesu unter Beziehung auf Luk. 1, 31 ff. (Chrys., Theod., Del., Rün., Böhm., Hofm.) oder auf den Eintritt Jesu Christi in das königliche Leben überirdischer Herrlichkeit, sei es durch seine Auferstehung oder durch seine Himmelfahrt (Hilarius, Ambrosius, Calv., Grot., Schlicht., Calmet, v. Gerl., Del.) ist theils deutende Anwendung theils Folgerung, welche der Verfasser selbst jedoch hier nicht gemacht hat.

3. Wenn er aber wiederum den Erstgeborenen in die Welt eingeführt haben wird, spricht er. Der Sprachgebrauch unseres Briefes erlaubt nicht, für das *παλι* eine Versetzung anzunehmen und es auf die Einführung eines Citates zu beziehen, was selbst Bleek, dem Reuss *l'épître aux Hébr.* p. 199 ff. neuerlich gefolgt ist, nach Carpoz noch zu vertheidigen suchte und dabei übersah, daß *παλι* c. conj. aor. dem latein. fut. exact. entspricht. (Winer, Gramm. 6. Aufl. S. 275 ff.). Die Rede ist von der noch der Zukunft angehörigen a. b. m. g. Einführung des Erstgeborenen in die Welt (Rünem.). Die *οικουμένη* ist die bewohnte Erde, auf welcher der Sohn früher schon gelebt und gewirkt hat. Da hiervon der Verfasser schon gesprochen und zugleich die vorweltliche Präexistenz des Sohnes ausdrücklich bezeugt hat, so ist die Ausdrucksweise durchaus klar und unanfechtig. Schon Gregor. Nyss. (contr. Eunom. orat. III, p. 541) erkannte, daß auf die Wiederkunft Jesu Christi hingewiesen werde; während Grotius, Schlicht., Welfstein u. a. an die durch die Himmelfahrt vermittelte, Bleek und Reuß an eine sonst unbekannte, der Menschwerdung vorausgegangene feierliche Darstellung des Sohnes vor den Engeln, Chrysost., Primas., Calv., Calw, Bengel u. a. an die durch die Menschwerdung vermittelte denken. Der Ausdruck *πρωτότοκος* ist nicht identisch mit *μονογενής* (Primas., Dekumenius). Denn der letztere Ausdruck hebt hervor, daß keine andere Persönlichkeit in diesem ausschließenden Verhältnis zu Gott stehe, wie der Messias; durch jenes erstere Wort dagegen wird in der dem Messias wesentlichen Beziehung, sei es auf die Kreatur, Kol. 1, 15, oder auf die theofratischen Gotteskinder, Röm. 8, 29; Kol. 1, 18; Offenb. Joh. 1, 5; Hebr. 2, 10, sein Vorzug theils hinsichtlich der Art und der Zeit des Eintritts ins Dasein, theils hinsichtlich der Stellung, Würde und Macht besonders ausgedrückt. Da hier dies Wort keinerlei Beisatz hat, so ist es auch ohne eine Spezialbeziehung als technischer Ausdruck, der seine Wurzel in Ps. 89, 28 hat, zu nehmen. Diesem messianischen Könige und Gottessohn haben die Engel nach göttlichem Befehl anbetende Ehrfurcht zu erweisen. Indem der Verfasser die Gewißheit der Parusie Christi voraussetzt und nur

auf dieselbe hinweist, verkündigt er, was Gott dann verordne. Das praes. stellt das thatsächlich Zukünftige für die Anschauung gegenwärtig dar und stammt aus der Ueberzeugung von der Gewißheit desselben. Der Verfasser sieht nämlich in der Parusie die schließliche Erfüllung der Weissagung, 5 Mos. 32, 43, in welcher der zur Rettung seines Volkes nach langer Verborgenheit, wenn die Kraft des undankbaren Volkes verschwunden sei, in seiner Barmherzigkeit sich offenbarende Jehovah zugleich als der die Heiden schrecklich richtende Gott geschildert wird. An die Worte des hebr. Textes, „lobpreiset, ihr Heiden, sein Volk; denn das Blut seiner Knechte rächet er, und Rache vergilt er seinen Feinden, und süßnet sein Land, sein Volk“, schließt sich in allen Handschriften der LXX ein aus Jes. 44, 33; Ps. 97, 7 und Ps. 29, 1 kombinirter, wahrscheinlich durch den liturgischen Gebrauch des Liedes Moses (Del.) veranlaßter Zusatz, in welchem sich wörtlich nach dem Cod. Vat. und der dem Psalter angehängten Sammlung alttest. Cantica im Cod. Alex. (welcher im Text des Deuter. *viol* statt *ayyeh* hat) die hier citirten Ausdrücke finden, welche sich als ein Citat durch die Beibehaltung des *καί* unlenkbar darstellen. Die Beziehung des *αὐτῶν* auf den Messias ist nicht dadurch veranlaßt, daß zuvor Jehovah selbst als der Sprechende erscheint (Rün.); auch nicht daraus zu erklären, daß Israel, welches vorher als Gegenstand der Lobpreisung der Heiden erwähnt worden ist, anderwärts die Bezeichnung des Erstgeborenen hat, und daß deshalb um so leichter das von Israel Gekendte auf den messianischen König Israels sich übertragen lasse; sondern hat ihren Grund in der allen neuest. Schriftstellern gemeinsamen und hier und da schon im A. T. auftretenden Anschauung, daß von Christo, dem Könige des Gottesreiches, alles das gelte, was im A. T. von Jehovah in dieser Beziehung ausgesagt ist. *Προσκυνεῖν* c. dat. nur bei späteren klassischen Schriftstellern, während die älteren den acc. setzen (Bernhardy, Syntax S. 113, 266).

4. Und zwar spricht er bezugs der Engel. Im Gegensatz zum Messias (*μὲν—δὲ*) wird die untergeordnete Stellung der Engel durch ein Wort Gottes in der Heil. Schrift in zweifacher Beziehung bemerkt gemacht, 1) insofern sie Diener, 2) insofern sie wandelbar und vergänglich sind (Rün.). *Πρός* = bezüglich oder in Betreff; wie oft (Winer, Gramm. §. 49 h). Der Zusammenhang von Ps. 104, 4 spricht für den Gedanken, daß Winde und Blitze gleich der gesamten Natur nichts als Diener Gottes sind. Da jedoch *πνεύ* mit doppeltem accus. nicht zu bedeuten pflegt: zu etwas bestellen (*לְעֵשֶׂה*), sondern aus etwas herstellen, so wäre eigentlich zu übersetzen: „machend seine Voten aus Winden und seine Diener aus flammendem Feuer.“ Aber dies ist schwerlich schon vom Psalmisten so gemeint, „daß Gott den elementarischen Wind und das elementarische Feuer seinen Engeln für den

Zweck seiner durch sie vermittelten inweltlichen Wirksamkeit zu Stoffen ihrer Erscheinung und gleichsam Selbstverleiblichung gibt," (Del.). Es kann jedoch auch übersetzt werden: „machend aus seinen Boten Winde, und aus seinen Dienern flammend Feuer.“ Hieran sich anschließend zeigen die LXX durch Setzung des Artikels vor ἀγγέλους und λειτουργούς, daß sie an die Engel als solche denken: und unser Verfasser, welcher πνὸς γλώγα statt des πῦρ γλέγον der LXX (die Lesart πνὸς γλώγα im Cod. Alex. stammt aus zweiter Hand, und ist wahrscheinlich Korrektur nach unserem Briefe) vielleicht mit Beziehung auf 2 Mos. 3, 2 schreibt, will offenbar als Sinn dieser Stelle hervorheben, daß die Engel so unselbständig sind, daß sie zuweilen in das wechselnde Gewand von Naturserscheinungen zur Ausdrückung göttlicher Befehle sich kleiden und in Form von elementarischen Potenzen mit dynamischer Wirksamkeit auftreten müssen. Sachparallelen bilden Ps. 34, 8; Joh. 5, 4. Auch die Rabbinen nennen die Engel רוחים = *dinames*, und der Targum zum Psalm 104, 4 umschreibt „der da macht seine Boten eifertig wie Wind, seine Diener stark wie flammendes Feuer.“

5. Bezugs des Sohnes aber 2c. Der Sohn wird nicht direkt angedeutet (Bengel), sondern das πρὸς ist sprachlich ebenso wie im vorhergehenden Verse zu nehmen. Auch sind sachlich die Worte Ps. 45, 7 nicht zum Messias gesprochen, sondern nur sehr früh, wie die Aufnahme des Psalms in die Tempelinscriprie zeigt (רצח), auf ihn bezogen worden. Der Psalm, der in der Ueberschrift als ein Lied der Liebe bezeichnet wird und die Vermählung entweder Salomo's oder Jorams mit einer ausländischen Königstochter feiert, wird von einem Israëlit den Könige (V. 2) dargebracht, welcher V. 3—10 angedeutet wird, wie V. 11 ff. die Braut. Der Dichter sagt den König in seiner theokratischen Stellung und Aufgabe als Beauftragten und als Stellvertreter Jehovahs auf, der durch gerechte und weise Regierung das Gottesreich zur Erscheinung bringen soll. Da dies durch den betreffenden König nur unvollkommen oder gar nicht geschehen ist, so wurde dieser Psalm frühe als ein mystisches Brautlied auf die Vermählung des Messias mit seiner Gemeinde betrachtet. Die messianischen Beziehungen treten auch in dem Psalm selbst besonders darin hervor, daß gesagt wird (V. 7), sein Thron sei Elohim = göttlich auf immer und ewig; oder besser: sein Gottesthron sei immer und ewig, ferner (V. 17), Gott werde seine Nachkommen zu Fürsten über die ganze Erde setzen, so daß sie den Glanz der Äänen verbunkeln würden, und alle Völker würden den König um seines herrlichen Wesens willen preisen (V. 18); endlich daß einige charakteristische Ausdrücke dieses Psalms von Jes. 9, 5; 61, 3 direkt vom Messias, dem Knecht Jehovahs, gebraucht werden, was um so wichtiger ist, als רצח he sonst sehr gebräuchliche Benennung Gottes selbst ist, z. B. 5 Mos. 10, 17; Jer.

32, 18; Neh. 9, 32; Ps. 24, 8. Da nun der theokratische König den Thron Jehovahs inne hat, 1 Chron. 29, 23, der Thron Gottes aber ewig ist, Klagel. Jer. 5, 19 und auch Sach. 12, 8 weißagt, das Haus Davids werde einst an der Spitze des Volkes sein wie Elohim, wie ein Gesandter Jehovahs (יהוה בְּאֶרְצָם כְּמַלְאכֵי): so ist der Verfasser unseres Briefes durchaus berechtigt, bei seiner vokativen Fassung von יהוה, welche sprachlich möglich ist, den Psalm nicht typisch oder indirekt messianisch, sondern prophetisch oder direkt messianisch zu deuten und einen Beweis für die Gottheit des Messias darin zu finden, daß der über alle seine Genossen wegen seiner Gerechtigkeitsliebe erhöhte König das Prädikat Elohim empfangt. Denn es wird zwar die Obrigkeit als Repräsentant des in seiner Majestät herrschenden Gottes zuweilen Elohim genannt, 2 Mos. 21, 6; 22, 7; Ps. 82; niemals jedoch empfängt die einzelne Person sonst diesen Namen. An die Gottheit des Messias durfte er um so mehr denken, als Gerechtigkeitsliebe und Boshheitshaß Bezeichnungen der Heiligkeit Gottes sind, Ps. 5, 5; Jes. 61, 8. *Διὰ τοῦτο* beziehen irrig manche mit Augustin und Thom. Aquin. auf den Zweck und Erfolg der Salbung, weil sie an die Salbung mit Heil. Geiste denken, dazu geschehen, daß oder damit der Gesalbte Gerechtigkeitsliebe. Im hebr. Text ist es eine Eigenschaft des Königs, daß er Gerechtigkeit liebt; und dies bildet den Grund für die Freudeinstille, welche sich als eine Salbung von oben her in reicherm Maße über ihn ergossen hat als über seine Genossen, d. h. über die andern Könige auf Erden. Weil nun diese Gerechtigkeitsliebe nicht als eine ruhende, sondern als eine wirkende Eigenschaft zu denken ist, so haben die LXX die aor. ἡγάπησας und ἐμύσησας gesetzt. Hierdurch tritt noch deutlicher hervor, daß *διὰ τοῦτο* hierauf als auf den Grund für die Salbung zurückweist, welche auch unser Verfasser nicht von der Krönung Jesu nach vollbrachtem Wandel auf Erden zum Himmelkönige, wodurch er einen Vorzug vor den im Himmel lebenden Engeln habe, versteht (Peirce, Dsh., Bl., Ebr., Alford., Lin.), sondern dem Grundtext entsprechend von der Seligkeitsfülle, die er, der längst zum König des Gottesreichs Gesalbte, vor seinen Genossen voraus hat. Irrig denkt hierbei Klee an alle Kreaturen, Chrys., Theoph., Del., Bengel an alle Menschen. Es müssen jedenfalls Gesalbte sein, welche als μέτοχοι des Messias gelten können; also entweder die Christen (Theodoret, Calv., Camero, Schlichting) oder die Vorbilder Christi gesalbten Propheten, Hohenpriester und Könige (Wittich, Braun, Cramer), oder die Fürsten überhaupt (Kuinoel, Ebr., Del.), was dem Zusammenhange nach das Nächste ist. Der Verfasser entwickelt nicht die einzelnen Züge in ihrer möglichen Anwendung, sondern legt den Nachdruck ganz auf die sich wiederholende Bezeichnung „Gott“, welche in eben so ausschließender Weise wie die Benennung „Sohn“

dem Messias im Gottesworte heiliger Schrift gegeben sei.

6. Und: du hast im Anbeginn, Herr, die Erde gegründet u. Das *καὶ* führt im engsten sachlichen Anschluß an die letzte Beweisführung eine Citat aus Ps. 102, 26—28 ein, wodurch jene Seite des Verhältnisses beleuchtet wird, daß alle Hülfe dem Gottesvolke nicht durch irgend eine Kreatur vermittelt wird, sondern durch den schöpferischen Gott. Der Psalm ist nämlich ein Klagelied aus den letzten Zeiten des Exils, in welchem der vom Elend seines Volkes durchdrungene Dichter die Rettung und Erhaltung des Lebens von dem Gotte erwartet und erbittet, welcher als der Ewige sich auch in dem, von ihm abhängigen Wechsel aller Dinge als stets sich selbst gleich, als *אֱלֹהִים אֲדֹנָיִם* erweist. Der Psalmist ist deshalb der Rettung so gewiß, daß er sagt, man werde den kommenden Geschlechtern davon erzählen, daß Gott vom Himmel herabgesehen und das Geschrei der Gefangenen gehört habe (V. 19 ff.). Hierin, daß die Hülfe allein von dem ewigen und unwanclbaren Gott kommt, während auch die Himmel, wie sie vom Anfang her von ihm gebildet worden sind, durch ihn verwandelt werden, liegt die Berechtigung unsers Verfassers, die citirten Worte auf den Sohn zu beziehen, durch welchen Gott auch die Welten gemacht hat. Der Verf. sagt nicht etwa nur mit Schriftworten aus, was nach seinem eigenen und nach dem bei den Lesern vorausgesetzten Glauben von Jesu gilt (Hofm. Schriftb. I, 150). Dann würde das Mittelglied nicht bezeichnet, wodurch solche Aussage im Schriftzusammenhange berechtigt ist. Es dürfen nicht alle Prädikate des Vaters an den Sohn übertragen werden. Darum ist auch nicht mit Theob. v. Mopsveste (ed. Fritzsche p. 162) zu sagen, daß die Schrift A. T., wenn sie von Gott rede, immer den Vater nicht ohne den Sohn meine. Ebensovienig genügt die Auskunft, unser Verfasser sei durch das von Septuag. eingeschaltete, im Grundtext fehlende *κρίως* als die in der apostolischen Zeit gewöhnliche Benennung Jesu Christi zu seiner Deutung verleitet worden (Böhm., Lün.); denn Kap. 8, 8 ff.; 12, 6 ff. sprechen gegen die Voraussetzung einer solchen Unwissenheit. Das Mittelglied liegt vielmehr wie bei allen übrigen Citaten, in dem Umstande, daß der betreffende Psalm selbst eine positive Hoffnung auf die sehnlich erhartete und in Christo vollbrachte Heilsoffenbarung Jehovahs ausdrückt. (Neflich Hofm., Weiskung und Erfüllung II, S. 33. Del.). *Καὶ ἀρχάς*, Ps. 119, 152, ist nicht gleich *ἐν ἀρχῇ*, sondern entspricht dem *ἀπ' ἀρχῆς* und drückt auch im Klassischen das sich Herab erstreckende der Zeit aus (Rühner §. 605, 1). Im Hebr. steht das allgemeinere *בְּרִאשִׁית* = vornahs. Das *διαμένειν* bezeichnet das Bestehen in seinem Zustande durch allen Wechsel der Zeit hindurch, Ps. 119, 90; 2 Petri 3, 4. Mit *περιβολαίων*, aus *περιβολή* entstanden, wird jeder Umwurf, 1 Kor. 11, 15, wahrscheinlich ein Schleier, gewöhnlich das wie ein Mantel umgeworfene Gewand bezeichnet.

Storr findet in *ἀλλὰ γίνονται* ausgedrückt, daß die Himmel, welche Werke der Hände oder Finger Gottes sind, Ps. 8, 4, wie ein Kleid gewechselt werden, indem Gott einen neuen Himmel und eine neue Erde schaffen will. Diese Seite wird auch, Jes. 65, 17; 66, 22; 2 Petri 3, 13; Offenb. Joh. 21, 1 hervorgehoben, weil die Heil. Schrift wohl ein *τέλος* der Welt, Matth. 24, 14, eine Verwandlung des gegenwärtigen *σῆμα* derselben, 1 Kor. 7, 31, ein Vorübergehen von Himmel und Erde, Matth. 5, 18; Luk. 21, 33; 1 Joh. 2, 17; Offenb. Joh. 20, 11, ein Verschmelzen der Elemente, 2 Petri 3, 12, aber keineswegs eine Vernichtung des Daseins, sondern eine Wiedergeburt der Welt, Matth. 19, 28, und eine damit in Verbindung stehende Verwandlung lehrt. Allein hier scheint jene andere Seite der Auffassung zu überwiegen, nach welcher die Himmel wie ein über die Erde verbreitetes Zelttuch erscheinen, Jes. 40, 22; Ps. 104, 2, ohne daß man deshalb mit Heinrichs bei *ἐργα* an Weberarbeit zu denken braucht. Sie werden verwandelt, indem sie veralten, Ps. 102, 27. Die Lesart *ἀλλ' οὕτως* weist dann darauf hin, daß sie zusammengerollt bei Seite gelegt werden. Dies Zusammengerolltwerden wird Jes. 34, 4; Offenb. Joh. 6, 14 mit dem eines Buches verglichen; und Jes. 34, 4 wird von den Himmelsheeren gesagt, daß sie abfallen wie die Blätter vom Weinstock und wie das Welle vom Feigenbaum; dergleichen Jes. 51, 6, daß sie vergehen wie Rauch. In dem Herrn ist nun weder Veränderlichkeit während des Daseins noch Vergänglichkeit überhaupt. Im Hebr. heißt es nun: „und deine Jahre vollenden sich nicht“, d. h. es kommt niemals ihr Ende. Im Griechischen heißt es: „deine Jahre werden niemals fehlen“, d. h. sie werden niemals ausbleiben. Die intransitive Bedeutung von *ἐκλείπειν* findet sich auch im Klassischen.

7. Setze dich zu meiner Rechten u. Mit *εἰπε* (V. 5) von der einmal ergangenen und *λέγει* (V. 6 u. 7) von der immerfort ergehenden Rede, wechselt hier *εἶρηκε* von der in der Schrift fixirten (Delitzsch). Das metabatische *δέ*, welches nach präposit. Verbindungen an der dritten Stelle steht (Hartung, Partikellehre I, S. 190), führt als letzten Beweis, welcher durch die Frageform siegesgewiß auf den Leser eindringt, die Erhebung des Messias zur göttlichen Mitherrschaft im Siege über alle seine Feinde im Gegensatz gegen die Engel an, welche zwar Geistwesen sind, aber nur dienende Stellung und Bestimmung haben. Auch die Engel befinden sich als Himmelsbewohner zwar in der unmittelbaren Nähe Gottes, und die sprichwörtlichen Ausdrücke: er ist gut, wie ein Engel Gottes, 1 Sam. 29, 9; er richtet gerecht, wie ein Engel Gottes, 2 Sam. 14, 17; er ist weise, wie ein Engel Gottes, 2 Sam. 14, 20; 19, 27, weisen auf ihre ausgezeichnete intellektuelle und moralische Beschaffenheit hin. Aber zu einem himmlischen Heere geordnet 1 Kön. 22, 19; 2 Chron. 18, 18, weshalb auch ein Lager (1 Mos. 32, 1. 2) von

Engeln erwähnt und Wagen und Rosse (2 Kön. 6, 17) ihnen zugesellt werden, umgeben sie den Thron Jehovahs theils in Form einer beratenden Versammlung, Hiob 1, 6; 2, 1; Ps. 89, 8, theils Gott lobend und seine Werke in heiliger Freude preisend, Ps. 29, 1; 103, 20, theils als Diener zur Ausrichtung seiner Befehle bereit stehend, Hiob 4, 18; 15, 15, als Helden der Kraft, Ps. 103, 20; 148, 2, und als Jehovahs (Jos. 5, 14) Heerschaar der Höhe, Jes. 24, 21. Dem Messias aber wird nicht bloß das Sitzen neben oder in Gegenwart des allherrschenden Gottes zugeschrieben, sondern das Sitzen zur Rechten desselben. Ersteres würde ihn nur als theokratischen Herrscher bezeichnet haben, wie David nach Uebersiedelung der Bundeslade nach Zion in der nächsten Nähe des Thrones Jehovahs thronte. Letzteres aber hebt ihn über jede Art von Fürstenthum und Herrschermacht zur Theilnahme an der göttlichen Majestät selbst empor. Da nun in Ps. 110 die Verheißung dieser Erhöhung als ein Gottespruch Jehovahs (Ps. 1), עֲשֵׂה, dessen Erfüllung noch bevorsteht (Ps. 4) bezeichnet wird, gerichtet an den „Herrn“ des Dichters (יְהוָה), so ist man völlig berechtigt, ein Hervorbrechen der prophetischen Anschauung aus den geschichtlichen — typischen Verhältnissen dieses Psalms, welche in die Zeit der Siege Davids über Syrer und Ammoniter (Ps. 5 ff.) führen, anzunehmen und in dem „Herrn“ nicht den vom Volke besungenen David (Ewald), sondern den von David als seinen Herrn und zugleich als seinen Sohn (Matth. 22, 41 ff.) geschauten Messias zu finden, zumal dieser König, dem das wie Thau aus dem Schooße des Morgenhimmels geborene Volk in heiligen Gewändern in den Kampf folgen soll (Ps. 3), nicht bloß seine Feinde auf der ganzen Erde besiegen (Ps. 6), sondern als Priesterkönig (Ps. 4) in einem später näher zu betrachtenden Verhältnisse stehen soll, wovon bei keinem geschichtlichen Könige Israels die Rede sein konnte. Die Sitte, dem besiegten Feinde den Fuß auf den Nacken zu setzen, ist altisraelitisch. Jos. 10, 24; 1 Kön. 5, 17. Der spätern Gracität gehört das Wort ὑποπόδιον an und die im Hellenistischen sehr häufige Formel ἐκ δεξιῶν, welche das Hervorragende aus dem, was rechts ist, vor die Augen stellt.

8. Sind nicht sie alle dienstbare Geister u. In dieser Zusammenfassung der von Ps. 4 an entwickelten Gedankenreihe liegt der Nachdruck theils auf πάντες, so daß auch die Engelfürsten mit eingeschlossen sind, theils auf λειτουργικά, wodurch diese Geister als in heiligem Dienste stehend bezeichnet werden. Denn das Wort weist nicht im allgemeinen auf den pflichtmäßigen Dienst in einem öffentlichen Amte hin, sondern speziell auf den zum öffentlichen levitischen Kultus gehörigen, 2 Mos. 31, 10; 4 Mos. 4, 12; 7, 5; 2 Chron. 24, 14. Daher auch bei den Rabbinen gewisse Engel מלאכי השׁרן heißen. Eine Anspielung auf das jenseitige Heiligthum liegt aber bei unserm Verfasser

nicht in der Wahl dieses Ausdrucks, sondern eine Rückbeziehung auf Ps. 7. Das part. praes. ἀποστέλλομενοι hebt die Eigenschaft der Engel oder den aus ihrem Wesen entspringenden, ihrer Bestimmung entsprechenden habitus hervor. Der Ausdruck διακονία bezieht sich nicht direkt auf die Hülfsleistung, welche sie den Menschen bringen, weil dann τοῖς μέλλουσιν stehen würde, Apost. 11, 29; 1 Kor. 16, 15, und auch die Engel nicht als den Menschen untergeordnet betrachtet werden, sondern geht auf das Dienstverhältniß, in welchem sie zu Gott stehen, in welchem aber Gott sie verwendet zum Besten derer, welchen bevorsteht, in das Erbe des durch den Sohn erworbenen Heiles zu treten. Auf diesen speziellen Begriff von σωτηρία, obwohl es keinen Artikel hat, führt der Zusammenhang und der Ausdruck κληρονομεῖν. Die Rede ist nicht von Errettung aus Gefahr überhaupt (Mich., Schlenker, Böhme, Kuinoel), aber auch nicht von Herbeiführung des ewigen Heiles für die dazu Bestimmten durch die Dienstleistungen, zu denen die Engel von Gott verwendet werden (Kln.), sondern es wird gesagt, daß es den Engeln wesentlich eigen ist, um der frommen Menschen willen von Gott in seinem Dienste ausgesendet zu werden. Bezeichnung des Heiles oder der Seligkeit durch σωτηρία schließt die Voraussetzung einer Rettung aus Unheil ein, deren Bewirkung Sache τοῦ μεγάλου Θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ist, Tit. 2, 13.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Gott hat nicht bloß zu den Propheten sein Wort kommen lassen in den vielfachen Formen seiner Selbstoffenbarung; er hat auch nicht bloß in den Propheten und durch deren Mund zu den Vätern ehemals geredet, er spricht auch zu uns in der Heiligen Schrift. Die genauere Lehre von der Inspiration zu entwickeln, ist noch eine Aufgabe der Theologie; die Kirche aber hat zu bekennen, daß sie in der Heiligen Schrift Gott selbst reden hört und daß sie sich an das Gotteswort heiliger Schrift gebunden weiß in allem, was das Heil betrifft.

2. Der alte Kanon der Schriftauslegung: Novum Test. in Vetere latet; Vetus Test. in Novo patet folgt aus einer richtigen Einsicht in das wahre Sachverhältniß der beiden Theile der Heilssökonomie. Die heiligen Schriftsteller heben beständig die göttliche Absicht als das die Weltbegebenheiten Bestimmende hervor, jedoch nicht formell als bloße Absicht, die sich etwa ein von dem Gang der Dinge unabhängiges Ziel steckte, sondern als die ihren Erfolg auch auf konkrete Weise selbst herbeiführende göttliche Bestimmung. Wenn diese Bestimmung prophetisch ausgesprochen wird, so ist dieses Prophetenwort ein Ausdruck des göttlichen Rathschlusses, Gedankens und Willens, der schon wie mit einem Stempel der menschlichen Geschichte eingeprägt ist, aber zunächst noch als eine Form, die ihre schließliche Vollenkung erwartet und diese durch

die geschichtliche Ausführung der göttlichen Absicht empfängt. Die geschichtlichen Thatfachen, welche stufenweise zu dieser letzten und eigentlichen Erfüllung der Weissagung führen, tragen deshalb einen typisch-prophetischen Charakter. Sie stellen vorbildlich und eben deshalb noch einseitig und mangelhaft die zu realisierende Idee dar, müssen jedoch als Zeugnisse der Wahrheit und der unsehlbaren, schon in der Vollziehung begriffenen Verwirklichung derselben betrachtet werden. Nun sind sie mit geschichtlichen Zuständen verflochten, welche die Verwirklichung des göttlichen Gedankens auf angemessene Weise noch nicht enthalten. Es kam deshalb der Schein entstehen, als habe nur spätere Willkür eine solche Beziehung rein geschichtlicher Thatfachen oder früherer Weissheitsprüche auf spätere Ereignisse hervorgebracht. Auch ist allerdings das Dringen auf die historischen Grundlagen der Weissagungen und auf deren nächste natürliche Beziehungen im Rechte gegen die Annahme einer geschichtslosen, der Weissagung ähnlichen Prophetie. Aber die Ueberspannung dieser Richtung führt zu einem weissagungslosen Pragmatismus, zu einer Geschichte ohne göttliche, positive Leitung, ohne wirkliche Ideen, ohne wahre Zukunft des Heiles. Die Schriftsteller des Neuen Testaments dagegen sehen aus den geschichtlichen Hüllen selbst die Reime und Triebe göttlicher Gedanken hervorbrechen und stellen dies Sachverhältniß in ihren Deutungen meistens in einer direkten und unmittelbaren Anwendung auf die durch Christum schon vermittelte Erfüllung dar. Hierin liegt, daß sie die Thatfachen und Sprüche des Alten Testaments weder in ihrer ersten, auf die nächsten Umgebungen bezogenen Bedeutung nehmen, noch dieselben in einem mystisch-allegorischen, der sichern Grundlage entbehrenden Sinne umdeuten, sondern daß sie dieselben so auslegen, daß sie als Glieder jenes Systems von göttlichen Gedanken und Thaten erscheinen, durch welches sich in der Offenbarungsgeschichte das Protevangelium vom Weibesamen bis zur Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch verkündigt u. vollzieht. Vgl. Niehm (die messianische Weissagung. 1875. S. 74 f.). Der jeweilige Gebrauch rabbinischer Citirformeln und Auslegungsweise hebt dies Sachverhältniß nicht auf, sondern hängt mit der nationalen Stellung und Schulbildung der betreffenden Schriftsteller zusammen; cf. aus älterer Zeit Andr. Kesler, de dictorum V. T. in N. allegations 1627; auch in Hackspan, dispp. theol. et phil. syllogae, p. 573 sq.; Dporinus, demonstratio N. T. ex V. T., p. 60 sq. und Surenhusius, *βιβλος κατὰ λαγνῆς*, in quo secundum veterum theol. heret. formulas allegandi et modos interpretandi conciliantur loca V. in N. T. allegata, Amst. 1713. Aus neuester Zeit außer Tholud besonders Rauchs de V. T. locis a Paulo apost. allegatis.

3. Die wahre und volle Gottheit Jesu Christi ist zu erweisen a. aus dem Namen „Sohn Gottes“, welcher ihm im ausschließenden Sinne und

zur Bezeichnung eines spezifischen Verhältnisses beigelegt wird, welches bei Wesenseinheit auf hypostatischen Unterschied der Personen hinweist, weshalb er auch geradezu „Gott“ genannt wird; b. aus den Werken der Welterschöpfung, Welterhaltung, Welterlösung, Weltregierung, Weltverklärung; c. aus der Vollkommenheit der metaphysischen, intellektuellen und moralischen Eigenschaften, welche aus jenem spezifischen Verhältnisse zu Gott folgen und sich in den erwähnten Werken bezeugen; d. aus der kultigenden Anbetung, welche ihm gebührt und selbst von den Fürsten unter den himmlischen Engeln ihm erwiesen wird, was innerhalb des monotheistischen Glaubens von der größten Bedeutung ist.

4. Die Behauptung einer Ewigkeit der Welt ist ebenso abzuweisen, als die Annahme einer künftigen Vernichtung derselben. Ihre Umbildung zu einer neuen Daseinsform geschieht vermittlest desselben Herrn, vermittlest dessen ihre Schöpfung geschah, und zwar nach göttlichem Rathschluß und Willen, so daß auch ihr Untergang weder auf eine mit dem Alter zusammenhängende und mit der Zeit von selbst sich einstellende Erschöpfung der ihr ursprünglich verliehenen Kräfte zurückzuführen ist, noch auf einen sich in gewissen Abschnitten, nach unabänderlichen Gesetzen wiederholenden Verlauf, durch welchen Geschaffenes in seine Elemente aufgelöst und zu neuen Bildungen in anderer Zusammensetzung und zu anderen Zwecken verwendet würde.

5. Die bevorstehende Wiedereinführung des Erstgebornen in die bewohnte Welt bildet das Ziel der Wege Gottes in der Geschichte und verheißt eine Herrlichkeitsoffenbarung, auf welche wir hoffend im Glauben hinschauen, demüthig in der Geduld der Seltsamen warten, endlich in der Heiligung unserer Personen als die zu Brüdern Christi wiedergeborenen und zum Mitterbe berufenen Kinder Gottes uns bereiten sollen, damit wir zugleich mit den Engeln anbeten.

6. Die Anrufung von Engeln als Nothhelfern und Mittlern des Heiles ist ebenso verwerflich, als die Feiung ihres Daseins oder ihrer Verwendung von Seiten Gottes in seinem Dienst zum Besten derer, welche das Heil ererben sollen, unbiblisch ist. Die ihnen hierdurch zugewiesene Stellung schließt jeden ihnen zu widmenden Kultus aus, während andererseits ihre Beschaffenheit als Geister die sinnlichen Vorstellungen ihrer Gestalt in das Gebiet der Phantasie und der Kunst verweist, ihre Verwendung im Dienste Gottes aber eine vorübergehende Erscheinung und Wirksamkeit auf Erden in den verschiedensten Formen ermöglicht. Auf die Entwicklung der jüdischen, zumal der späteren Engellehre hat insbesondere der Parisismus einen großen Einfluß gehabt (cf. Windischmann, Zoroastische Studien. 1863. S. 146. Spiegel, Iranische Alterthumskunde II. 1873. S. 27). Aber man darf nicht vergessen wie Kohn (Ueber die jü-

bische Angelologie u. s. w. 1866), daß doch die biblische Anschauung ihre Wurzeln in einem andern Boden hat und zwar nicht etwa in der babylonisch-assyrischen Theologie oder in den affabisch-semitischen Religionsanschauungen, welche gleichfalls in der nächsten Nähe der Gottheit dieselbe anbetende himmlische Erzengel nach Lenormant (*études acadiennes* II, 1. p. 140) als die „großen Herren“, wie Schrader (*Höllensfahrt der Sfar* S. 100) über-
 setzt, kennen. Die biblische Anschauung wurzelt in den Offenbarungsgrundlagen des Hebraismus; und es ist ein vergeblicher Versuch von Grätz (*Geschichte der Juden* II, 2, 1876. S. 415), dieselbe dadurch zu entwurzeln, daß er dem Maleach in der älteren vorerzilschen biblischen Literatur eine Deutung gibt (I, 1. S. 460), welche nicht blos den Namen, sondern auch die Vorstellung von Engeln beseitigen soll.

7. Die Mittel, deren sich Gott zur Beschützung und Erhaltung der Frommen in der bösen Welt bedient, sind ebenso zahlreich, als seine Weisheit unaussprechbar, seine Macht unbegrenzt, seine Liebe unerschöpflich ist. Außer den Kräften, Geschöpfen und Hilfsmitteln der irdischen Natur und der Menschenwelt stehen ihm solche aus der himmlischen Natur und Engelwelt zur Verwen-
 dung für das diesseitige Leben in nicht zu berechnender Fülle und in nicht zu überschauender Mannigfaltigkeit zu Gebote.

8. Die Aufrichtung des Reiches Gottes auf Erden in Gestalt eines Gnadenreiches unter der Königsherrschaft des Gesalbten, der nach Vollbringung des ihm hienieden zugewiesenen Berufes über alle Mächte auf den Thron Gottes für ewig erhöht ward, ist einerseits Erfüllung der messianischen Weissagungen, andererseits Vorbereitung der vollkommenen Gottes Herrschaft über alle Welt und selbst wieder Weissagung auf das Reich der Herrlichkeit. Vgl. Bertheau (*Die alttestamentliche Weissagung von Israels Reichsherrschaft*; in den *Jahrbüchern für deutsche Theol.* Bd. 4 u. 5); und Wittichen (*Die Idee des Reiches Gottes* 1872). Die Christokratie ist die weltgeschichtliche Form der Theokratie, und in seiner Herrschaftsgehalt vermittelt uns der Erhöhte in alle Ewigkeit die Gottesgemeinschaft, welche er als der Erniedrigte gestiftet hat. „Sege dich zu meiner Rechten, das heißt ja mit einem Wort: hoch gehoben und zum herrlichen Könige gesetzt, nicht über das Schloß zu Jerusalem, noch Kaiserthum zu Babylon, Rom oder Konstantinopel, oder den ganzen Erdboden, welches wäre eine große Macht; ja auch nicht über den Himmel, Sterne und alles, was man mit Augen sehen kann, sondern noch viel höher und weiter. Sege dich (spricht er) neben mich auf den hohen Stuhl, da ich sitze, und sei mir gleich. Denn das heißt er neben ihm sitzen, nicht zu Füßen, sondern zur Rechten, das ist in dieselbige Majestät und Gewalt, die da heißt eine göttliche Gewalt“ (Luther zu Ps. 110).

Somiletische Andeutungen.

Der Trost der Kirche Gottes in trübseligen Zeiten ist 1) der Zuspruch Gottes in der Heiligen Schrift, 2) das Regiment Jesu Christi auf dem Throne Gottes, 3) das ihr bestimmte Erbe der Seligkeit. — Das Recht, welches Jesus Christus an uns hat als a. unser Schöpfer, b. unser Erlöser, c. unser Herrscher. — Die Anbetung, welche wir Jesu Christo schuldig sind, 1) auf Grund des göttlichen Befehls in der Heiligen Schrift, 2) nach dem Vorbilde der himmlischen Geister, 3) als Bürger im Reiche Gottes. — Was fordert uns Christen zu lebendigem Danke gegen Gott ununterbrochen auf? 1) Die Bestimmung zur Seligkeit, welche uns Gott gegeben hat; 2) der Schutz, den er uns durch vom Himmel her ausgesandte Kräfte und Diener gewährt; 3) die Gnadenhilfe, die er uns in der Gemeinde seines Sohnes leistet. — Die Herrschaft, welche Jesus Christus ausübt, 1) nach ihrer Beschaffenheit; a. als eine Gottesherrschaft, b. zur Weltüberwindung, c. durch Verwen-
 dung der Kräfte und Mittel des Himmelreichs. 2) Nach ihrer Begründung durch sein eigenthümliches Verhältniß, a. zu Gott als Sohn, b. zur Welt als Herr aller Dinge, c. zur Gemeinde als Heiland. — Die hohe Würde, welche wir Christen haben 1) als Gottes Kinder, welche von dem vergänglichsten Wesen dieser Welt erlöst sind; 2) als Christi Brüder, welcher als der Erstgeborne auf dem Throne Gottes sitzt; 3) als Erben der Seligkeit, zu deren Besten Engel im Dienste Gottes ausgesendet werden.

von Bogazy: Wie Gott Christum zu seinem dreifachen Amte gesalbet hat, also werden wir auch durch Christum mit seinem Geiste gesalbet, 1) daß wir uns als Priester Gott opfern und für einander beten, 2) daß wir als Könige alle unsere Feinde besiegen, 3) daß wir in der Gemeinschaft des prophetischen Amtes Christi einander lehren und ermahnen. — Laurentius: Das ewige Leben ist ein Erbe und wird also nicht durch die Werke erlangt. — Dienen die heiligen Engel den Gläubigen, wie vielmehr soll nicht ein Gläubiger dem andern solches erweisen? — Hüller: Die Kirche, mit der sich der Herr im Glauben verloben wollte, hatte im Worte den Verspruch seiner ewigen Liebe und Treue, an seinem Geiste das Brandpfand und in den Schattenriffen das Bildniß ihres Königs. — Die Heilige Schrift ist das Zeugniß Gottes von seinem Sohne, a. der in die Welt kommen werde, b. der in die Welt gekommen ist, c. Sünder selig zu machen. — Diesem Zeugniß der Schrift muß geglaubt werden, a. weil es ein Zeugniß, b. weil es Gottes Zeugniß, c. weil es solches Zeugniß vom Sohne Gottes ist.

Rieger: Je richtiger es in einem Reiche hergeht, desto dauerhafter ist es. — Wem Gott das Herz zur Gerechtigkeit neiget und ihn mit Muth ausstüßt, die Ungerechtigkeit zu hassen, sie mag auch in seinen eigenen Gliedern nisten, wo sie will, der wird eben hierunter zur Beerbung seines Reiches tüchtig gemacht, und darunter gewinnt auch der Geist und seine Freude Raum. — Wie aus dem Anfang der Wege Gottes in der Schöpfung, so kann auch aus dem

Ziel, wohin alles bei der Verwandlung des Geschaffenen hinauslaufen wird, vieles zu der Herrlichkeit des Sohnes Gottes Gehörge hergeleitet werden.

Starke: Da wir Menschen ein veränderliches Wesen haben, nicht nur dem Leibe, sondern auch der Seele nach, die täglich durch Verneuerung des Sinnes immer mehr und mehr verändert werden muß, so haben wir um so viel mehr mit allem Fleiß zu trachten nach der rechten Unvergänglichkeit, die Christus durch sein Evangelium ans Licht gebracht hat, 2 Tim. 1, 10. — Gott verwandelt sich weder in seinem Wesen, noch in seinen Worten; darum können wir uns sicherlich auf ihn verlassen. — Des Menschen Sohn, Christus, ist wahrhaftig erhöht auf den Thron Gottes. Willst du das nicht glauben, du wirst's hernach sehen und erfahren zu deinem ewigen Schaden, Ps. 2, 12. — Sind die heiligen Engel Diener, die Gott zu unserm Dienste ausendet, ei, wie sollen wir nicht vor ihnen uns scheuen, Gott für ihren Schutz danken und uns desselben rechtthaffener Herzensheiligkeit würdig machen. — Große Ehre der Gläubigen, daß sie von Thronen, Fürstenthümern und Gewaltigen bedient werden. Lobe Gott, betrübe die Engel nicht, führe ein engelisches Leben, so wirst du von den Engeln getragen werden, wo du ewig wünschst zu sein, Luk. 15, 10; 20, 36.

Spener: Aus der Kindschaft Gottes und Wiedergeburt kommt alle Seligkeit, welche wir als ein Erbe empfangen, Röm. 8, 16; Gal. 4, 7; Apostig. 20, 32; 26, 18.

Heubner: Christus ist der seligste König. Das irdische Glück weltlicher Regenten kommt in keinen Vergleich mit der himmlischen Wonne, die Christus als erhöhter Sohn Gottes genießt; er genießt die Seligkeit, in innigster Gemeinschaft mit Gott zu sein und von Schaa ren geretteter Seelen, von allen Geistern geliebt und angebetet zu sein. — Die ganze Geisteswelt ist ein Reich von Dienern Gottes. Ein Herrscher ohne Unterthanen ist kein Reich. — Die Frommen sind Schützlinge des Himmels, der Engel. Beide sind eins unter Christo.

Etter: Wo bleiben aller Könige Stühle auf Erden im Wechsel der Dinge, am Ende der Tage? Sie werden abgethan und aufgehoben; aber der Gottesthron des einen Gesalbten über alle Gesalbten währet und besteht in Ewigkeit. Wo ist ein Scepter eines Reiches in der Hand sündiger Menschen, dessen Ehre nicht irgendwie mit Unge rechtigkeit und Verfehlung besetzt wäre? Aber das Gnaden- und Friedensscepter des einen Gerechten und Hofs eligen ist wahrhaftig ein Scepter der Gerechtigkeit. — Der Sohn herrscht auf dem ewigen Gottesthrone, selber Gott und Herr; die Geister und persönlichen Kräfte der Himmel dienen als Kreaturen. Der Sohn hat sich gesetzt in Wiedernahme seiner uranfänglichen Gottesherrschaft; die Engel werden aus- und abgesandt von seinem und des Vaters Sitze. Sie sind die priesterlich Dienenden in all ihrem aufgetragenen Geschäfte und Dienste. Er ist und bleibt ohne Ende der Zahre der Herr, dem auch sie anbetend dienen.

III.

Warnende Ermahnung zur Hingebung an die auf so ausgezeichnete Weise vermittelte Offenbarung.

Kap. 2, 1—4.

Deshalb ist es nothwendig, daß wir um so überwiegender dem Gehörten uns hingeben. 1 damit wir nicht jemals vorbeigeströmt werden. *Denn wenn das durch Engel geredete Wort 2 ein festes ward und jede Uebertretung und Ueberhörung gebührende Lohntheilung empfing — *wie werden wir entrinnen nach Vernachlässigung eines so großen Heiles, als welches, 3 ursprünglich vermittelst des Herrn selbst zu Worte gekommen, von denen, die es gehört haben, zu uns hin als ein festes sicher gebracht ward, *indem zugleich Gott Zeugniß gab 4 mit Zeichen und Wundern und mancherlei Kräften und Austheilungen heiligen Geistes nach seinem Gefallen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Deshalb ist es nothwendig, daß wir u. Der Begriff des Evangelium, welchen auch Lukas zu umschreiben liebt (εὐαγγέλιον nur Apostig. 15, 7; 20, 24), wird hier durch den Ausdruck τὰ ἀκουσθέντα bezeichnet, weil es hier nicht auf den Inhalt, sondern auf die vor allen andern Offenbarungsweisen ausgezeichnete Form der Kundmachung ankommt. Das Evangelium würde Hingebung fordern und verdienen, in welcher Weise es auch zu Worte gekommen und zu Gehör gebracht worden sein möchte. Die alles übertreffende Weise der geschichtlichen Vermittelung desselben aber führt die in der Sache liegende Nothwendigkeit, deren Beachtung Pflicht für uns ist, herbei (δεῖ), unsere Person darauf hinzurichten und daran hinzugeben, Apostig.

16, 14 (προσέχειν ἡμᾶς) auf eine um so gesteigerte Weise (περισσότερος bei Paulus häufig und auch nicht [Bleek] den Klassikern fremd, sondern [Delitzsch] bei Diob. XIII, S. 108; Ath. V, p. 192 f.). Das διὰ τοῦτο weist nämlich auf die bisherige Entwicklung von der Herrlichkeit des Mittlers der neuentstandenen Offenbarung so zurück, daß auf dieselbe die jetzt schon hervorbrechende warnende Ermahnung des für die Glaubensfestigkeit seiner Leser besorgten Verfassers sich stützt. Fände die Hingebung nicht statt, so würde jene üble Folge eintreten, welche der Verfasser, wie das μήποτε zeigt, sich immer entfernt halten möchte. — Wir vorbeigeströmt werden (παράρρηται, Lachmann, Tischendorf, ist conj. aor. 2 pass.). Woran? Nicht an dem sicheren Hafen der ewigen Seligkeit, dies wäre erst die Folge, sondern an dem zu Gehör Ge-

brachten; jedoch nicht an den bloßen Worten, die wir vergessen würden, dies wäre zu wenig für den Ernst der Lage; auch nicht an dem im Evangelio enthaltenen Heil, dies träte zwar die Sache, jedoch nicht mit strengstem Festhalten des Kontextes; sondern an dem im Evangelio dargebotenen festen, die Erlangung des Heils bedingenden Halt. Diesen verlieren diejenigen, welche sich dem zu Gehör Gebrachten nicht persönlich hingeben und werden dann vom Evangelio weg, an dem in ihm nicht bloß verkündigten, sondern dargebotenen und den Gläubigen mitgetheilten Heile vorbei und dadurch haltungslos vom Strome fortgeführt, „wie ein Schiff vor der Anfahrts wegschießt ins Verderben“ (Glosse Luthers).

2. **Dem wenn das durch Engel zc.** Die Voraussetzung, welche der Verfasser mit den Lesern theilt, und welche er zur Grundlage seiner Argumentation a minori ad majus macht, ist die zwiefache, 1) daß das mosaische Gesetz ein durch göttliche Auktorität festgestelltes und deshalb nicht bloß verbindliches, sondern auch in der früheren Geschichte sich gegen jede objektive Uebertretung und subjektive Ueberhöhung (Nichtbeachtung) durch entsprechende Vergeltung als zuverlässig erweisendes Wort ist; 2) daß es nicht durch den gottgleichen Messias oder Sohn, sondern nur durch Engel vermittelt ward. Nun wird aber diese Engeltätigkeit 2 Mos. 19 nicht bei der sinaitischen Gesetzgebung erwähnt und auch Hebr. 12, 19 wird von den dieselbe begleitenden Naturerscheinungen nur eine göttliche *φωνή ἡγμάτων* unterschieden. Deshalb haben Dorsch, Calov, Schöttgen, Carpov, Semler an solche durch Engel vermittelte Offenbarungen, wie 1 Mos. 19, 26, mit Ausschluß des Gesetzes gedacht, dagegen D. Heinsius und G. Olearius, welche einsehen, daß *λόγος* hier das mosaische Gesetz bedeuten müsse, unter *ἄγγελοι* menschliche Boten verstanden. Allein für das Vorhandensein der Annahme, daß dem Mose das Gesetz von Gott durch Engelvermittlungen übergeben sei, sprechen außer Joseph. Antiq. jud. XV, 5, 3 und Carmina samarit. ed. Gesen. 3, 8; 4, 8—11 besonders Aposig. 7, 53; Gal. 3, 19, und diese Annahme scheint ihren biblischen Grund in den dunklen Worten des Liebes Moses zu haben, 5 Mos. 33, 2: „und du aus heiligen Schaaeren“ so trittst du hervor, wo LXX ausdrücklich die Engel erwähnen; desgleichen in dem aus der Zeit Salomo's stammenden Ps. 68, wo B. 18 die Einfuhr Jehovahs auf Zion inmitten einer Wagenburg von Myriaden mit seiner Erscheinung auf Sinai verglichen wird. Nur darf man nicht speziell an den Bundesengel, durch welchen die vornehmsten Offenbarungen Gottes im Alten Testament vermittelt wurden, denken; denn es ist der Plural gebraucht (*δι' ἄγγέλων*). Nach der Darstellung in dem mit unserm Briefe etwa gleichzeitigen in hebräischer Sprache verfaßten „Buch der Jubiläen“ (cf. die deutsche Bearbeitung von Rönisch 1874) haben die Engel das Gesetz, bevor es auf Erden erschien, schon längst im Himmel beobachtet; denn es war von

Anfang an auf himmlischen Tafeln aufgezeichnet, auf Grund deren es nach und nach den Menschen bekannt gemacht wurde. Das klassische *ἐνδίκως* findet sich im Neuen Testament sonst nur noch Röm. 3, 8. Statt des einfachen *μοσῶς* oder des klassischen *μοσαιοδοσία* steht hier das volltönende *μοσαποδοσία*, und zwar im schlimmen Sinne, während es Kap. 10, 35; 11, 26 im Sinne der belohnenden Vergeltung gebraucht ist.

3. **Wie werden wir entrinnen — Heiles?** Das Futurum *ἐκπεσόμεθα* steht im Hinblick auf das Engericht; es ist aber nichts aus B. 2 zu ergänzen (Heinrichs, Stengel, Ebrard), sondern der Ausdruck wie Kap. 12, 25; 1 Thess. 5, 3 technisch und absolut zu nehmen. Das part. aor. *ἀελήσαντες* nennt die That, welche der Unmöglichkeit des Entrinnens vorausgegangen sein muß. Daß keinerlei Weise (*πῶς*) des Entrinnens erdacht werden kann, liegt darin, daß gerade wir (*ἡμεῖς*), die in der Zeit des Heiles Lebenden, mit einem Heile von so eigenthümlicher Bevorzugung (*τηλικαύτης σωτηρίας* = talis tantaque salutis), wie das in Rede stehende, zu thun haben.

4. **Als welches, ursprünglich vermittelt des Herrn — gebracht ward.** Der mit *ἤτις* (quippe quae) angeschlossene Satz zeigt nicht, was aus der Beschaffenheit *τηλικαύτης σωτηρίας* sich ergibt (Eholuck). Auch wird nicht bloß die Größe dieses Heiles nach der Seite der Erhabenheit seines Vermittlers begründet (Delitsch), sondern die ganze Ansage wird erläutert. Der Gegensatz der Vermittelung durch den Herrn gegen die durch Engel geschene bildet nur einen Theil des zu Beachtenden. Ein zweiter liegt darin, daß nicht Befehle (Theod. v. Mopsoeste, Elin. Del.), man muß hinzufügen, auch nicht bloß Verheißungen, Inhalt der Verkündigung sind, sondern das Heil selbst. Allein deshalb darf man nicht sagen (Ebrard), das Gesetz sei ein bloßes Wort gewesen, das Evangelium dagegen eine Rettung, eine Erlösung, eine That. Der Nachdruck liegt hier nicht wie Tit. 2, 11 darauf, daß *ἡ χάρις τοῦ Θεοῦ σωτήριος* in der Welt sichtbar geworden ist, sondern daß die *σωτηρία*, nachdem sie den Anfang ihres Verkündigtwerdens vermittelt des Herrn (des Soter selbst) erlangt hatte, durch die Dorenzeugen sicher und in der Geschichte Platz greifend zu uns hin gelangt ist. Die Vermittelung zwischen der *σωτηρία* und dem *βεβαιωθῆναι εἰς ἡμᾶς* bildet das Wort vom Heile (Aposig. 13, 26 *ὁ λόγος τῆς σωτηρίας πάντης*), dessen Fortführung in der Geschichte ebenso ausgezeichnet ist, wie sein Anfang. Die Verwerfung eines Gegensatzes zwischen mittelbarem und unmittelbarem Worte Gottes durch die Hinweisung darauf, daß Gott selbst oberster Urheber sowohl des mosaischen Gesetzes wie des Evangeliums sei und daß letzteres als *διὰ κρηλον* zu Anfang verkündigt gleichfalls ein mittelbares sei (Elin.), ist ebenso schief, wie die Annahme (Ebr.) und Vertheidigung (Del.) eines solchen Gegensatzes durch Berufung auf das gottgleiche Wesen des Sohnes.

Denn es steht zwar *διὰ τοῦ κυρίου* in Parallele zu *δι' ἀγγέλων*, aber die durch *διὰ* in beiden Fällen ausgedrückte Vermittelung hat in diesem Kontexte die besondere Beziehung nicht auf die Mittlerchaft des Offenbarungsverhältnisses Gottes zu den Menschen, welche eine direktere durch den Sohn, eine weiter vermittelte durch die Engel sei, sondern auf den Unterschied des geschichtlichen Offenbarungsanfangs beider Testamente, welcher in dem einen Fall durch Engel, in dem andern durch den Herrn selbst vermittelt sei. Der Blick richtet sich nicht auf die transscendentale, sondern auf die geschichtliche Vermittelung, wie der Partizipialsatz *ἀρχὴν λαβοῦσα λαλεῖσθαι διὰ τοῦ κυρίου* zeigt, welcher auch nicht Objektsapposition zu *ἐβεβαίωθη* ist (Ebr.), als würde den späteren Lesern die Gewissheit der Thatfache, daß das Evangelium vom Herrn selbst herkomme, durch Ohrenzeugen verbürgt, sondern vielmehr angibt, wie die *συντομία* Inhalt evangelischer Verkündigung geworden ist, in welcher Gestalt sie dann durch Thätigkeit derer, die es gehört haben, ihren sicheren Fortgang bis zu uns hin gehabt hat.

5. Indem zugleich Gott — Gefallen. Die *βεβαιώσις* hat um so weniger ausbleiben können, als zu dem Zeugnis apostolischen Wortes das begleitende und bestätigende (*συνεπιμαρτυροῦντος τοῦ θεοῦ*) Zeugnis Gottes, Joh. 5, 31; Mark. 16, 20, in Thaten gekommen, welche *σημεῖα* heißen, insofern sie Zeichen eines Unsichtbaren und Geistigen sind, worauf sie die Aufmerksamkeit hielten, *τέρατα*, insofern sie über das Natürliche erhaben, Staunen und Bewunderung erregen. Ihre durch *καὶ* ausgedrückte Zusammengehörigkeit entspricht dem Gebrauch des hebräischen *אִתּוֹת וּמוֹפְתִים*, 2 Mos. 7, 3. Die Erwähnung derselben in diesem Zusammenhange enthält ein unwiderlegliches Geschätzezeugnis dafür, daß nicht bloß zu Korinth, sondern auch anderwärts in der Christenheit Erscheinungen hervortraten, welche nicht als bloße Steigerung natürlicher Kräfte betrachtet werden konnten, und daß die Verkündigung des Evangeliums in der apostolischen Zeit von Wundern begleitet war. Als besondere Art von Charismen erscheinen die *δυνάμεις* auch 1 Kor. 12, 10, wodurch auf die göttlich verliehene Befähigung zu Wunderthaten hingewiesen und zugleich der göttliche Zweck derselben für das christliche Bewußtsein festgehalten wird. Die Wortstellung zeigt, daß *πνεῦματος ἁγίου* nicht Gen. subj. (Camero u. a.), sondern Gen. obj. ist, daß *κατὰ τὴν αὐτοῦ θέλησιν* nur zu *μερισμοῖς* (de Wette) zu ziehen ist und weber zu dem ganzen Satz B. 4 (Abresch, Böhme), noch zu *ποικίλοις-μερισμοῖς* (Bleek); und daß *αὐτοῦ* nicht zu *πν. ἁγίου* gehört (Dekunienus, Carpanov), sondern zu *θεοῦ*. Gott theilt den Gläubigen den Heil. Geist mit, jedoch keinem Einzelnen derselben die ganze Fülle, und die Vertheilung in der Besondere der Zuteilung geschieht nach seinem Willen und Voratz. Das hellenistische *θέλησις* nennt Pollux V, 165 *ιδιωτικόν*.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Mit der Würde des neutestamentlichen Mittlers und mit der Größe des durch ihn im Evangelio dargebotenen Heiles steht die Schwere der Verantwortlichkeit der Hörer des Evangeliums und die Gewißheit der Verdammlichkeit seiner Verächter in angemessenem Verhältniß. „Das Kind verschuldet mehr als der Knecht“ (Stein). „Die Strenge steht im Verhältniß zu der unendlichen Gnade; je höher die Gnade, desto höher die Strafe. Ungehorsam gegen Christum ist Verstossung seines eigenen Heils“ (Heubner). Der Grund liegt darin, daß Christus nicht zur Auflösung, sondern zur Erfüllung des Gesetzes und der Propheten gekommen ist, Matth. 5, 17. „Mit Unachtbarkeit, Ueberhören und Verschuldnis fängt das, was den schwersten Sturz in Unglauben, Ungehorsam und alles daran hangende Gericht geben kann, an. Bewahren ist im Gegentheil auch der Anfang zum Glauben, Gehorchen, Fruchtbringen in Geduld. Was ist leichter versäumt, gering geachtet, hinter sich geworfen, als ein Wort, das man hört? und wie ist doch zugleich damit das Körnlein vom Herzen weggenommen, woraus Glauben und Seligkeit erwachsen könnte? Wie oft meldet sich aber auch dies Geduldwort wieder am Herzen?“ (Nieger).

2. Das Evangelium ist nicht bloß nach seinem Inhalt, sondern auch nach seiner Form die vollkommene Offenbarung Gottes. Das Heil ist nicht bloß erschienen und vermittelt der Person des unendlich über die Engel erhabenen Sohnes Gottes und Herrn aller Dinge in die Welt gebracht, sondern es ist vermittelt des Herrn selbst auch zu Worte gekommen und hat durch dessen heiligen Wahrheitsmund den Anfang seiner Verkündigung auf Erden gewonnen. „Die Strenge des Alten Testaments ist nur Schatten gegen die Schärfe des Neuen Testaments“ (Quesnel).

3. Nicht bloß die Stiftung des Christenthums, sondern auch seine Erhaltung und Ausbreitung in der Welt ist eine Sache des Herrn. Sie steht nicht bloß unter göttlicher Aufsicht und Leitung, sondern unter göttlicher Bewirkung, an welcher sich der Vater, der Sohn und der Heil. Geist theilhaben. Wir aber sind nicht bloß zur Theilnahme an der Befähigung durch das Heil berufen, sondern auch zur Mitarbeit an diesem Werke Gottes behufs seiner geschichtlichen Durchführung.

4. Das Christenthum hat es nicht bloß mit der Wahrheitskenntnis zu thun, sondern vornehmlich mit der Heilsvermittlung. Es wird uns aber durch Verankaltungen Gottes im Worte verkündigt, wie es sich hiermit verhält. Eben deshalb ist das Evangelium von Gott mit den wirksamsten Kräften und mit den stärksten Zeugnissen versehen worden und fordert von uns persönliche Hingebung sowohl zu seiner Aneignung als auch zu seiner Verbreitung.

5. Die Vertheilung der Gaben und Kräfte des Heiligen Geistes in der Gemeinde geschieht weder zufällig, noch willkürlich, sondern nach dem Willen Gottes. Ebenso die Bestätigung unsers Zeugnisses durch mitfolgende Zeichen. Wir sollen deshalb weder die geringeren und spärlichen Gaben und Zeichen verachten, noch die großen, glänzenden und zahlreichen Erweisungen solcher göttlichen Mitwirkung zum Neib, zur Selbstüberhebung, zum Zank gereichen lassen, sondern ihres Ursprunges und Zweckes eingedenk darnach ringen, daß wir in ihrem Besitze und Gebrauch dankbar, demüthig, fleißig und treu erfunden werden.

6. Bei der Beschaffenheit der Empfänger unsers Briefes enthält diese Stelle ein unwiderlegliches Zeugniß für das geschichtliche Wunderwirken Jesu und der Apostel. Der Verfasser hätte sich mit seiner Berufung auf dasselbe als auf etwas Unbekanntes und Unbesrittenes den schlimmsten Dienst gethan, wenn nur der geringste Zweifel und Einwand möglich gewesen wäre. Hieran zerfällt die mythologische Auffassung der Geschichte Jesu, die naturalistische Erklärung der Wunder, die Leugnung der Wirksamkeit des Heil. Geistes, die Herleitung des Christenthums aus rein geschichtlichen Faktoren.

Homiletische Andeutungen.

Die Pflicht der Hingebung an das Evangelium, welches durch göttliche Mitwirkung zu uns gelangt ist. 1) Wie sie begründet ist a. durch die Größe des dargebotenen Heiles, b. durch die Trefflichkeit der ursprünglichen Verfünder desselben, c. durch unsere Stellung in der Gemeinde Jesu Christi. 2) Wie sie eine Hinderung findet a. in der Zweifelsucht unserer Zeit, b. in der Trägheit unserer eigenen Natur, c. in den Reizungen zum Abfall von der Gemeinde. 3) Wie Gott zu ihrer Erfüllung hilft a. durch den Nachdruck seiner Gerichte, b. durch die Bestätigung der Wahrheit und Kraft des Evangeliums in der Geschichte, c. durch die Mittheilung seines Geistes in seinen Kräften und Gaben. — Im Evangelio allein ist der feste Halt zu finden gegen die Strömungen, die ins Verderben führen; denn 1) Christus bildet ihn, 2) Gott bestätigt ihn, 3) der Geist vermittelt uns denselben zum Heile. — Um was es uns Predigern bei der Verkündigung des Evangeliums am meisten zu thun sein muß: 1) Daß wir Christum predigen als den Mittler des Heiles für alle Sünder, 2) daß wir in Eintracht mit der apostolischen Heilserkündigung erfunden werden, 3) daß Gottes Zeugniß unser Zeugniß begleite und bekräftige in mannigfaltigen Erweisungen. — Worauf haben wir beim Hören des Evangeliums besonders zu achten? 1) Daß wir den Rath Gottes zur Seligkeit daraus lernen; 2) daß wir es annehmen, als auch zu uns nach Gottes Willen durch besondere Heilsveranstaltungen hergebracht; 3) daß wir den Beistand Gottes zur persönlichen Ergreifung des uns dargebotenen Heiles erleben. — Es ist des Herrn ernstlicher Wille, daß sein Evangelium 1) andächtig gehört, 2) gewissenhaft befolgt, 3) kräftig ausgebreitet werde. — Woran wir die wahren Wunder Gottes in der Geschichte erkennen: 1) Sie

bienen als Zeichen, welche das Wort seiner Offenbarung begleiten und auf das Walten Gottes in der Welt aufmerksam machen; 2) sie bieten sich als Zeugnisse des Wohlgefallens dar, welches Gott an der Verkündigung seines Wortes hat; 3) sie zeigen sich als Wirkungen göttlicher Kraft durch ihren Zusammenhang mit den Gaben des Heil. Geistes. — Wir haben kein anderes Mittel, dem kommenden Verderben zu entziehen, als Eingebung an das Evangelium; denn 1) das Evangelium ist nicht Auflösung, sondern Bestätigung des Gesetzes, daher es a. nicht bloß gehört, sondern geglaubt und befolgt sein will und b. vom kommenden Verderben seiner Verächter weißagt; aber 2) das Evangelium ist nicht Wiederholung, sondern Erfüllung des Gesetzes, daher es a. das Heil in Christo auf eine sichere Weise predigt und b. von den Thatzeugnissen Gottes für seine Wahrheit und Kraft begleitet ist.

Starke: Wem viel gegeben ist, von dem wird auch viel gefordert werden. Im Neuen Testament ist das Licht der Offenbarung viel heller und herrlicher, als es im Alten Testament bei der Verheißung und den Vorbildern gewesen ist. Bedenke, der du in der letzten Zeit lebst, wozu dich diese verpflichtet, Luk. 12, 48; 2 Kor. 6, 1. — Du Leser der Heiligen Schrift, merke ja wohl auf das, was du liest, und gib Acht auf die göttlichen Wahrheiten, die dir darin vorgelegt werden, denn es ist Gott, der mit dir redet; denn sonst wird deine Unachtsamkeit hart bestraft werden, Matth. 24, 15. — Fest ist das Wort des Gesetzes worden 1) in Ansehung der kräftigen Beweismittel der Göttlichkeit, welche sich bei der Gesetzgebung sehen ließen, nämlich so viel Zeichen und Wunder; 2) in Ansehung der Verpflichtung zum Glauben und Gehorsam zu allen den Worten, Geboten und Verböten des Gesetzes; 3) in Ansehung der Verheißungen, welche das Gesetz mitbrachte dem, der im Glauben gehorsam war, von welchen Verheißungen niemals eine auf die Erde gefallen; 4) in Ansehung der Drohungen, mit welchen das Gesetz durchgehends bekräftigt ist. — Gottes Wort, Gesetz und Evangelium ist unüberwindlich, kann wohl angefallen, aber nicht überwältigt werden, Luk. 16, 17. — Ach, was ist doch das für eine Seligkeit, daß wir das Wort aus dem Munde Gottes und unsers Heilandes Jesu Christi selbst haben, mit so vielen Zeichen und Wundern bekräftigt! So groß aber solche Seligkeit ist, so strafbar ist der Unglaube, der ungeachtet dieser großen Gewißheit dennoch zweifelt, Joh. 5, 38. — Das Evangelium führt uns zwar auch auf unsere Pflichten, die wir gegen Gott, den Nächsten und uns selbst zu üben haben; aber das Evangelium selbst besteht in lauter Seligkeit, in der Anpreisung und wirklichen Schenkung aller zur Seligkeit gehörigen Schätze, Apoffg. 13, 26. — Ob wir wohl selbst den Sohn Gottes in Person nicht haben predigen hören, soll uns doch das an der Seligkeit nicht schaden. Denn auch der Meister dieser Epistel (wer er auch ist) seinem eigenen Bekenntniß nach selbst den Sohn Gottes nicht gehört hat, sondern ist durch die Apostel, so ihn gehört haben, befehrt worden, Luk. 10, 10. — Das Evangelium ist eine Lehre, von deren göttlicher Wahrheit man auch ohne Wunder schon überzeugt sein kann; doch hat Gott zum Ueberflusse die Wunder noch hinzugehan um der Menschen Schwachheit willen, theils die gehörige Aufmerksamkeit zu erwecken,

theils den schon angezündeten Glauben zu stärken, Joh. 20, 30. 31. — Gott hat die Wunder, womit die Predigt des Evangelii bestätigt worden, in seiner freien Macht gehabt und behalten, in Betrachtung der Zeit, des Orts, der Personen, der Anzahl, auch Art und Weise, Ps. 72, 18.

Berleburger Bibel: Gott brauchet Mittel um unsertwegen, wir aber sollen durch die Mittel aufsteigen zum Urheber und auf die Hand Gottes merken, daß wir schließen können, dies und das sei Gottes Werk und nicht der Menschen. Unter der Menschen Zeugniß ist Gottes Weg und Mitzeugniß zu erkennen und nicht davon abzusondern. — Es geschieht noch bis auf den heutigen Tag in der ordentlichen Bekehrung, daß Gott der Herr, der es reichlich hergibt, es dennoch mit Maße thut, damit es der Mensch für Gnade erkenne.

Laurentius: Was man in geistlichen und göttlichen Dingen erfahren, gesehen und gehört hat, soll man anderen auch verkündigen, damit solches in den Herzen der anderen auch besesigt werde.

Rambach: Die Verkünder des Evangelii werden mehr gestraft werden als die Uebertreter des Gesetzes, weil sie weniger Entschuldigung ihres Unglaubens haben. — Wer etwas Uebles gethan hat, sucht den Gerichten zu entgehen; aber im Gericht Gottes findet kein Entfliehen statt. — Die Wunder sind 1) nicht von ohngefähr geschehen, sondern nach dem ewigen Rathschluß Gottes, seinen Sohn und sein Evangelium zu verherrlichen, Joh. 9, 3. 2) Sie sind aus Gottes freiem Willen geschehen, nachdem

Gott es bei dieser oder jener Gelegenheit für gut befunden, 1 Kor. 12, 11.

Steinhöfer: Zur Aufmerksamkeit auf das ausgedrückte Wort kann uns aufs kräftigste reizen die Wichtigkeit 1) der Person, die uns von solchen Dingen geredet; 2) der Sache selbst, die uns kund gethan und angetragen wird. — Die Beweisthümer, womit dies Wort vormals bestätigt ward, sind nach so langer Zeit nicht unkräftig geworden. — Wir begehren kein anderes Evangelium, wie auch kein anderes ist, als das wir von ihm gehört und geglaubt haben.

Phil. Matth. Hahn: Beweggründe der Aufmerksamkeit auf das Evangelium. 1) Der Herr hat es geredet; 2) das Wort redet von lauter Heil; 3) es ist versiegelt worden durch göttliche Zeugnisse.

Kieger: Den Rath Gottes zur Seligkeit im Evangelio nicht achten, ist schwerer, als sein Gesetz zerreißen. Beim Gesetz ist es ein Nichtkönnen, beim Evangelio ein Nichtwollen.

Heubner: Ungehorsam gegen Christum ist Verstossung seines eigenen Heils.

Klinge: Je herrlicher die Hoffnung, desto ernster die Heiligung.

Friede: Wie ein Kern in der Schale, so liegt das ganze Heil in Christi Worten. Alle haben den Sinn: hier ist das Heil, höret und greifet zu! — Die Zugaben zu dem Wort, welches das Heil uns anbietet, gibt Gott weder nach Rechnung noch nach Verdienst, sondern nach seinem Willen. — Was in Christi Reich geschieht, wird immer Christi Art an sich tragen.

IV.

Die Erhabenheit Jesu über die Engel wird nicht durch sein Erdenleben beeinträchtigt, durch welches vielmehr die Erhöhung der Menschheit bewirkt wird.

Rap. 2, 5—13.

Nicht nämlich Engeln hat er die künftige Welt, von welcher wir sprechen, unterthan gemacht. *Wohl aber hat jemand an einem Orte Zeugniß abgelegt mit den Worten: »was¹⁾ 6 ist ein Mensch, daß du sein gedenkst, oder ein Menschenkind, daß du sein wahrnimmst? *Du 7 hast ihn ein wenig unter Engel erniedrigt; mit Herrlichkeit und Ehre hast du ihn gekrönt [und ihn über die Werke deiner Hände bestell²⁾]. *Alles hast du untergeben unter seine Füße.« 8 Denn indem er alles ihm unterworfen hat, hat er nichts ihm ununterworfen gelassen. Jetzt aber sehen wir noch nicht alles als ihm Unterworfenenes. *Über den ein wenig unter Engel Erniedrigten sehen wir, Jesum, als den um des Todesleidens willen mit Herrlichkeit und Ehre gekrönten, damit er durch Gottes Gnade³⁾ für jedermann den Tod schmedte. *Denn es ge¹⁰ ziemte dem, um dessentwillen alles und vermittelt dessen alles ist als Einem, der viele Söhne in die Herrlichkeit einführt, den Herzog ihres Heiles durch Leiden zu vollenden. *Denn so¹¹ wohl der Heiligende als auch die, welche geheiligt werden, aus Einem her sind sie alle; weswegen er sich nicht schämt, sie Brüder zu nennen, *indem er spricht: ich will verkündigen 12 meinen Namen deinen Brüdern, inmitten der Gemeinde dir lobsingen. *Und wiederum: ich 13 werde mein Vertrauen auf ihn setzen. Und wiederum: siehe, ich und die Kinder, die Gott mir gegeben.

¹⁾ Die Lesart *τίς ἐστιν* (Lachmann ed. stereot. und Bl.) ist nicht hinreichend beglaubigt.

²⁾ Die lect. rec. *καὶ καθίστησας αὐτὸν ἐπὶ τὰ ἔργα τῶν χειρῶν σου* schon von Mill für unecht gehalten, von Lachmann eingeklammert, seit Griesbach getilgt, ist Glossam aus den LXX. Der Verfasser hat sie als für seinen Zweck nichts austragende Worte weggelassen. Cod. Sin. hat sie aber von erster Hand.

³⁾ Die von Origenes und Theod. v. Mops. bevorzugte, von Hieron. gekannte, von Ambros., Fulgent. und Vigil. Theop. gebrauchte, von den Nestorianern stark betonte, von Bengel, Erhard u. a. verdichtete Lesart *χαρὶς Θεοῦ* statt *χαρὶν Θεοῦ* findet sich nur Cod. 53 (Griesb.) aus dem 9. oder 10. Jahrh. und Cod. 67 aus dem 11. oder 12. Jahrh., im letztern auch nur am Rande.

Exegetische Erläuterungen.

1. Nicht nämlich Engeln hat er die künftige Welt unterthan gemacht. Das *ἄρ* bezieht sich nicht auf Kap. 1, 13 zurück (de Wette); es schließt sich auch nicht bloß der Form nach an die Ermahnung an, während der Sache nach ein ganz neuer, dem bisherigen paralleler Gedanke eingeführt würde, nämlich der, daß in dem Sohn die Menschheit über die Engel erhöht worden ist (Ebr.). Es wird auch nicht der Grund angegeben, weshalb der Verf. der durch den Sohn geschehenen Heilsoffenbarung eine so viel höhere Stelle angewiesen habe (Thol.), sondern der Grund für die ernstliche Ermahnung zur persönlichen Hingebung an die durch den Sohn geschehene Heilsoffenbarung. Nach jüdischer Vorstellung waren Engel nicht bloß bei der Gesetzesoffenbarung als Mittelspersonen theilhaftig, sondern auch bei der Weltregierung und vornehmlich bei der Leitung der Geschichte. Ungewiß ist, ob sich auch Ps. 82 hierauf bezieht; aber die LXX drücken die dunklen Worte, 5 Mos. 32, 8, (daß Gott, als er den Völkern ihr Besitzthum anwies und die Menschensinder von einander schied, die Grenzen der Völker gesetzt habe nach der Zahl der Söhne Israels) so aus, daß die Vertheilung geschehen sei nach der Zahl der Engel Gottes. Im folgenden Verse wird dann gesagt, daß das israelitische Volk der Antheil Jehovahs selbst sei. Dieselbe Auffassung findet sich Sir. 17, 17 und bei vielen Rabbinen, welche auf Grund der Völkertafel, 1 Mos. 10, für die 70 Völker 70 Engelvorsteher annehmen, während Israel hiervon ausgenommen des höchsten Gottes besonderes Volk sei. Nun tritt jedoch Dan. 10, 13. 20. 21; 12, 1 die Anschauung auf, daß auch die Juden solchen Engelfürsten haben, welcher sich dieses Volkes gegen die Schutzengel der andern Nationen annehme; und Tob. 12, 15 werden die 7 Erzengel als solche Schutzengel des Bundesvolks betrachtet; auch wird Dan. 4, 14 das dem Nebuchadnezzar angekündigte Schicksal als Beschluß der Wächter und als Ausspruch der Heiligen bezeichnet. Hieraus erklärt sich die hier gebrauchte Ausdrucksweise, für welche man auch daran erinnern kann, daß die LXX die Bezeichnung des Messias, Jes. 9, 6, als *אֲבִיר־צִיּוֹן* nach dem Cod. Alex. mit *παῖς τοῦ μέλλοντος αἰῶνος* wiedergeben. Denn es ist nicht etwas rein Zukünftiges gemeint (Theodoret, Oef., Grot., Schulz), sondern die messianische Welt (Calvin). Auch zeigt die Folge der Wörter, daß es sich nicht um einen Gegensatz von künftiger und bisheriger Welt (Camero, Bleek) handelt, sondern, wie auch das Fehlen des Artikels von *ἄρ* zeigt, um den Unterschied der Wesensklasse der Engel gegen die der Menschen, zu welcher letzteren der messianische König ein ganz anderes Verhältniß hat als zu der ersteren.

2. Wohl aber hat jemand an einem Ort Zeugniß abgelegt. Es beginnt nicht ein neuer Abschnitt (Seinr.), sondern durch das adverbale *ὅ* wird

der Gegensatz gegen die in dem vorigen Satze berührte Meinung angeschlossen, und dieser Gegensatz durch seine Schriftbegründung als das wahre Sachverhältniß angebend bezeichnet. Die Unbestimmtheit der Citirformel, welche sich so auch bei Philo (Carpz.) und bei vielen Rabbinen (Schöttg.) findet, ist nicht daraus herzuleiten, daß der Verf. den Dichter des Psalms im Widerspruch mit der auf David führenden Ueberschrift als einen Unbekannten hätte darstellen wollen (Grot.), was eine in jener Zeit nicht geübte Kritik voraussetzen würde; oder daß er aus dem Gedächtnisse citirend wirklich nicht den biblischen Ort gewußt habe (Koppe, Schulz), wogegen theils die wörtliche Anführung der Stelle spricht, theils die ähnliche Citirung einer ganz bekannten Stelle, Kap. 4, 4 (Rin.); oder daraus, daß Gott oder der Heil. Geist als eigentlicher Autor der Heil. Schrift betrachtet werden, so daß es auf den menschlichen Schriftsteller nicht ankam (Bleek), dann würde schwerlich *τις* gesetzt sein; sondern hat wahrscheinlich einen rein rhetorischen Grund (die meisten nach Chrys.). Denn daß Gott selbst in dieser ganz bekannten Stelle angeredet wird (Ebr.), darf nicht betont werden, da ja theils die Schrift als Subjekt genannt, theils eine Passivkonstruktion gebraucht werden konnte.

3. Was ist ein Mensch — — unter seine Füße. Der Zusammenhang der Worte in Ps. 8, 5—7 zeigt, daß der Mensch als *ἄνθρωπος* zunächst im Gegensatz gegen die Himmel und die leuchtenden Gestirne, welche Gott festgestellt hat, in seiner Hinfälligkeit und irdischen Niedrigkeit ins Auge gefaßt wird, und es ist völlig willkürlich, schon hier den Gedanken der Herrlichkeit und Würde des Menschen, sei es in den Grundtext oder in die Auffassung des Verfassers unseres Briefes, einzuschleiben (Ruin., Seinr., Böhme, Bleek, Stein, Rin.). Es ist vielmehr in den vorausgehenden Psalmworten der Gedanke ausgesprochen, daß Gott an dieser Naturbeschaffenheit des Menschen keinen Anstoß nimmt, vielmehr hieran gerade seine eigene Herrlichkeit erweist, daß er sich aus diesem Kreise Werkzeuge seiner Siege zur Beschämung seiner Widersacher bereitet. Nachdem nämlich B. 2 hervorgehoben war, daß der Gott, dessen Majestät über den Himmeln gepriesen wird, auch auf der Erde einen gewaltigen Namen hat, wird B. 3 darauf hingewiesen, daß er aus dem Munde von Kindern und Säuglingen sich eine Macht bereitet hat um der Widersacher willen, zu beschwichtigenden den Feind, den Nachzüglichen. Hieraus folgt (B. 4) der bewundernde Ausblick zu den Himmeln, dem Werke der Finger Gottes, und dann (B. 5) die gegensätzliche Erinnerung an die Doppelnatur des Menschen, wodurch er einerseits hinfällig und machtlos als sterblicher Bewohner der Erde, als Staubsgebilde erscheint, andererseits nicht bloß Gegenstand der liebenden Fürsorge, sondern ein von allen Geschöpfen bevorzugtes Werkzeug zur Durchführung des Willens Gottes ist. Die folgenden Schilderungen des Psalms zeigen, daß an jene

Herrschaftsstellung des Menschen gedacht ist, welche er nach dem Schöpfungsberichte infolge seiner Gottebenbildlichkeit empfangen hat. Eben deshalb heißt es weiter: Du hast ihn um ein wenig an der Gottheit ermangeln lassen. Elohim ohne Artikel drückt nämlich abstrakt das Göttliche in seiner überirdischen Beschaffenheit aus, ja, 1 Sam. 28, 13; Sach. 12, 9, das Ueberirdische überhaupt, wie es die Geister haben. Der Psalmist sagt also nicht, daß der Mensch beinahe dem Jehovah gleich geworden sei, sondern daß er beinahe eine überirdische Beschaffenheit und Stellung empfangen habe. Schon die LXX setzen deshalb an die Stelle von Elohim παρ' ἀγγέλους. Aber die Textesworte berechtigen nicht zu der Annahme von Calvin, Vitringa, Stier, Ebrard, daß nicht blos das βραχύνει der LXX, sondern schon das hebr. עָזַב nicht graduell, sondern temporell zu nehmen sei, und zwar in dem Sinne „du hast ihn eine Zeitlang Elohims, d. h. des Umgangs und Anschauens der weltbeherrschenden Gottheit in ihrer Herrlichkeit ermangeln lassen, deren die Engel als Himmelsbewohner stets genießen“. Ebenso unbegründet ist die Annahme, daß die Herrlichkeit des Menschen eine erst von Gott verheißene sei und daß die Hoffnung des Psalmisten auf ihre baldige Erfüllung gehe. Denn das Ermangelnlassen ist nicht in die Vergangenheit, und das Krönen nicht in die Zukunft verlegt, sondern beides ist als ein Gleichzeitiges geschildert und die Rede ist nicht von der Beschaffenheit des Menschen nach dem Sündenfalle, sondern von der Stellung, welche Gott dem Menschen als solchem gegeben hat. Eben deshalb können diese Worte auf den Messias angewendet werden, und diese Anwendung, welche unser Verf. später (B. 9) macht, wird erleichtert durch den Ausdruck *νὸς ἀνθρώπου*. Aber sie findet hierin weder ihren Anlaß noch ihre Begründung; und es liegt mehr im Zusammenhange der Beweisführung, die parallelen Worte *ἀνθρώπος* und *νὸς ἀνθρώπου* auch im Sinne unseres Verf. zunächst auf den Menschen überhaupt zu beziehen (Beza, Storr, Ebrard, Del.), als eine direkte Beziehung dieser Worte auf Christus anzunehmen (Bleek, Klin.) und die ganz anders gewendete Gedankenreihe, 1 Kor. 15, 25 ff., hier einzuschleichen.

4. Denn indem er — ununterworfen gelassen. Zunächst zieht der Verf. einen Schluß aus den Psalmworten, wodurch er die Begründung der B. 5 aufgestellten Behauptung einleitet. Das Subjekt ist nicht der Psalmist, sondern Gott (Kap. 5, 15; 8, 13) und *ἀντὶς* geht nicht auf den Menschensohn, weder wie er in Christo als historische Person aufgetreten ist (Calv., Gerh., Calov, Seb. Schmidt, Klin. u. a.), noch auf ihn blos seinem Bezüge nach (Bleek, de Wette), sondern auf den Menschen als solchen als nächstes Objekt von Ps. 8 (Beza, Grot., Schlicht., Ebr., Del.). Nun aber soll nicht die Aussage des Psalmisten begründet und dadurch gerechtfertigt werden (Hosm.). Diese Aussage hat schon ihren Schriftgrund in 1 Mos. 1, 28.

Begründet werden soll vielmehr die Aussage unferes Verf., daß Gott nicht Engeln die künftige Welt, von welcher wir reden, unterthan gemacht hat. Dies geschieht durch Berufung auf das untrügliche Schriftwort, daß Gott dem Menschen alles unterworfen habe; dieser Ausdruck gestatte keine Ausnahme. Man darf gegen die Bindigkeit dieses Schlusses nicht einwenden, daß der Psalm von der gegenwärtigen, unser Verf. von der künftigen Welt rede, daß er also die *οἰκουμένη μέλλουσα* unberechtigter Weise unter den Gattungsbegriff *πάντα* fassen wolle. Theilweise richtig bemerkt Del. nach Hosm., „die Welt als Inbegriff des Geschaffenen fällt ja mit dem Gattungsbegriffe *τὰ πάντα* zusammen, und gegenwärtige und zukünftige sind nicht zwei unter *τὰ πάντα* begriffene verschiedene Dinge, sondern beide sind *τὰ πάντα* selber, nur in zwei verschiedenen auf einander folgenden Gestalten.“ Doch möchte ich lieber den Nachdruck darauf legen, daß *οἰκ. μέλ.* die messianische Welt bezeichnet, in welcher allein die göttliche Bestimmung des Menschen zur Herrschaft über alle Dinge erfüllt werden kann. Hierdurch wird der Blick sogleich theils auf die gegenwärtige, ihrer Bestimmung noch nicht entsprechende Lage des Menschengeschlechts, theils auf die durch Jesus als messianischen König schon eingeleitete und weiter verbürgte Erfüllung der göttlichen Aussage hingelenkt.

5. Jetzt aber sehen wir noch nicht alles ihm unterworfenen. Das *νῦν δέ* ist nicht logisch argumentirend, sondern richtet den Blick auf die irdische Gegenwart, welche das Universum noch nicht in der Lage zeigt, die seiner Bestimmung entspricht. Hierdurch wird zwar die gewisse Erfüllung der göttlichen Aussagen über dies Verhältniß für die Zukunft der Vollenbung in Aussicht gestellt. Aber diese Seite der Betrachtung wird jetzt nicht entwickelt. Die Annahme (Klin.) eines Gegensatzes dessen, was wir jetzt sehen und was wir einst sehen werden, verschiebt den Zusammenhang und hat den folgenden Vers gegen sich. Der Verfasser, dessen Absicht ist, zu erweisen, daß die künftige oder die messianische, auf der Erlösung ruhende Welt, welche den eigentlichen Gegenstand der Verhandlung zwischen ihm und den Lesern bildet (*περὶ ἧς λαλοῦμεν*), ebensowenig als die frühere mit der Schöpfung beginnende Welt Engelwesen unterworfen sei, stellt vielmehr einen doppelten Gegensatz dessen auf, was wir jetzt nicht sehen; zunächst einen Gegensatz gegen die unmittelbar vorausgehende Aussage, dann einen Gegensatz gegen das, was wir jetzt schon sehen. Schon das *δὲ* in unserem Satze sollte gegen die gewöhnliche Annahme mißtraulich machen, daß wir hier einen Einwand gegen die Aussage des Psalms oder eine Beschränkung der vorausgehenden, aus dem Psalm abgeleiteten Behauptung unseres Verfassers vor uns hätten. Es ist vielmehr eine adverbative Fortleitung seiner Beweisführung anzuerkennen.

6. Aber den ein wenig — gekrönt. Stellung und Sinn des Wortes *ἰησοῦν* in englischer

Verbindung mit dem verb. finit. βλέπομεν aber zwischen den beiden part. perf. ἤλαττ. und ἔστεγ., von denen das erstere den bestimmten Artikel hat, das letztere aber nicht, zeigen, daß der historische Heiland vor unser Auge gestellt ist als derjenige, in welchem das Psalmwort seine Erfüllung hat. Es ist hier direkt weder von einem Gegensatz der noch nicht erhöhten Menschheit und des bereits erhöhten Jesus die Rede, noch von einem Gegensatz der Erniedrigung und der Erhöhung des Messias, sondern davon, daß als eine mit Herrlichkeit und Ehre um des Todesleidens willen gekrönte Person uns wohlbekannt ist der ein wenig unter Engel einst erniedrigte Jesus, auf welchen die Aussage des Psalmisten bezogen werden müsse, weil auch jetzt, d. h. im Stande der Erlösung und in der messianischen Zeit die untrüglichen Psalmworte doch noch auf keinen anderen ἀνθρώπος und υἱὸς ἀνθρώπου passen als auf Jesus. Während Hofm. früher (Weißag. II, 28) τὸν ἤλαττ. zum Prädikat, Ἰησοῦν zum Objekt und ἔστεγ. zu dessen Apposition machte, betrachtet er jetzt (Schriftbeweis I, 187, 2. Ausg. II, 1, 47) richtiger τὸν ἤλαττ. als Objekt, Ἰησοῦν als dessen Apposition und ἔστεγ. als Prädikat. Diese Konstruktion ist aus sprachlichen Gründen der von Ebr. u. Del. gebilligten vorzuziehen, nach welcher Ἰησοῦν das eigentliche Objekt von βλέπ. bilden soll, während τὸν ἤλαττ. die aus rein oratorischen Gründen vorausgestellte Apposition desselben sei. Zwar geht Elin. mit der Behauptung, daß Wort Ἰησ. stehe tonlos und könne auch entbehrt werden, zu weit. Aber der Nachdruck liegt jedenfalls auf den aus den Psalmworten gebildeten Prädikaten, welche die beiden sogenannten Stände des Herrn beschreiben und deshalb den historischen Namen seiner Person einschließen. Die Unterwerfung der Welt unter den Menschen sehen wir noch nicht; aber wir sehen den vom Psalm charakterisirten Menschen, nämlich Jesus, in dessen Geschichte wir zugleich die tiefere Bedeutung jener Psalmworte erkennen, wodurch das „um ein wenig unter Engel erniedrigt sein“ einen neuen Sinn empfängt. Die messianische Benennung von Ps. 8 geschieht in anderer Weise als hier, durch Jesus selbst, Matth. 21, 16, und wieder in anderer Weise durch den Apostel Paulus 1 Kor. 15, 27. In beiden Fällen wird aber Jesus als der Gott gleiche υἱὸς θεοῦ betrachtet; und da diese Auffassung auch die Lehre unseres Verfassers ist, so darf man sich nicht durch den Wunsch, die Worte βαρὺ τι in ihrem historischen Sinne festzuhalten, zu der Uebersetzung von Hofm. verleiten lassen, „den fast Engeltgleichen“. Die Umdeutung des graduellen in das temporelle βαρὺ τι findet überdies nicht bloß eine sprachliche Antäufelung darin, daß die temporelle Bedeutung die gewöhnliche dieses doppelstimmigen griechischen Wortes ist, sondern hat auch ihren sachlichen Anhalt darin, daß die in der materiellen Leiblichkeit und Sterblichkeit beruhende Inferiorität der Menschenklasse gegen die Engellasse überhaupt nur eine zeitweilige, auf das Erdenleben des Menschen

beschränkte ist, diese Lebensperiode aber für Jesus schon als eine vollständig abgeschlossene der Vergangenheit angehört. Gleichfalls zu verwerfen ist die Beziehung der Worte δόξη καὶ τιμ. ἔστεγ. bei Hofm. auf die Ausstattung Jesu bei seinem Eintritt in die Welt oder auf seine Bestallung zum Heilande; desgleichen seine Auffassung des Todesleidens als desjenigen, welchem wir Menschen jetzt statt zu herrschen unterworfen sind, so daß es als die veranlassende Ursache der Bestallung Jesu zum Heilande bezeichnet wäre. Denn seine Bestallung zum Heilande ist in dem βαρὺ τι ἤλαττ. erwähnt; das Krönen aber weist im Neuen Testament auf den nach überstandenen Lebens-, Leidens- und Glaubenskampf erlangten himmlischen Siegeslohn hin, und das Todesleiden Jesu ist die begleitende Ursache seiner Verherrlichung (W. 10; Phil. 3, 9). Eben deshalb sind die Worte διὰ τὸ πάθημα τοῦ θανάτου auch nicht mit ἤλαττ. zu verbinden (Orig., Chrys., Theod., Augusi., Beza, Calov. u. a.) sondern mit ἔστεγ., wohin auch die Stellung derselben im Satze weist.

7. Damit er durch Gottes Gnade für jedermann den Tod schmedte. Der mit ὅπως beginnende und deshalb nicht ein bloßes Resultat (Grasmanus, Ruinoel u. a.), sondern den Endzweck einschließende Satz kann wegen des Sinnes nicht von ἔστεγ. und wegen des Satzbaues nicht von ἤλαττ. direkt abhängen, sondern muß entweder als prägnanter Exponent des πάθημα τοῦ θανάτου (Thol., Elin.) betrachtet werden, oder als zu dem ganzen partizipialen Prädikatsbegriff gehörend (Del.), so daß der Zweck davon, daß Jesus nicht ohne Erbuldung des Todes und eben wegen desselben erhöht sei, angegeben wurde; oder nach meiner Ansicht als Zweckangabe der beiden die Versetzung Jesu in seine beiden Stände betreffenden Aussagen. Denn hiermit stimmt nicht bloß am besten der folgende Begründungssatz, sondern auch in dem vorliegenden Finalsatz die Hauptsache nicht eine Erklärung darüber, weshalb Jesus gerade durch Leiden zur Herrlichkeit gegangen sei (wobei Erot., Carpzov, Storr, Bleek u. a. ein erklärendes ὅτι παρὰ τὸν ans dem vorausgehenden πάθημα ergänzen), sondern die Angabe, wozu sowohl die Menschwerdung des Erstgeborenen als die Erhöhung des Gekreuzigten in der untrennbaren Einheit der gottmenschlichen Person Jesu diene, nämlich zur Erfüllung der göttlichen Absicht, daß Jesus durch Gottes Gnade einem jeglichen zu gute den Tod schmede. Es ist kein Grund vorhanden, allen Nachdruck auf ὑπὲρ παντός zu legen, obwohl der sing. masc. mit Absicht gesetzt ist. Vielmehr fordert das feierliche γένηται θάνατον [welches nicht auf die kurze Dauer (Chrys., Primas., Braun u. a.) oder auf die Bitterkeit (Calov), oder die Wahrheit (Beza, Bengel), sondern auf die persönliche Erfahrung des Todesleidens Jesu hinweist und die Menschwerdung zur Voraussetzung hat], eine gleiche Berücksichtigung, wie der durch den Eingang Jesu zur Herrlichkeit vermittelte Universalismus seines Verdienstes und

wie die Zurückführung des ganzen Verhältnisses auf die Ursächlichkeit der Gnade Gottes. Selbst bei der Lesart *χωρίς Θεοῦ* würde nicht nothwendig aller Nachdruck auf *πάντος* fallen. Dies wäre nur das nächstliegende, gleich der neutralen Auffassung von *πάντος* bei dem Gedanken, daß Jesus für alle Wesen mit alleiniger Ausnahme Gottes den Tod erludete (Orig., Theodor., Ebr.), wogegen aber B. 16 spricht; oder um außer Gott alles sich zu erwerben und zu unterwerfen (Beng., Chrysost., Fr. Schmidt), wobei man für den Gedanken an Eph. 1, 10 und für die Ausdrucksweise an 1 Kor. 15, 27 erinnern könnte. Aber als selbständigen Vessatz entweder zum Subjekt des Satzes oder zum Verbum desselben haben andere Ausleger diese Worte zu fassen versucht: ersteres Theod. von Mopsv. und dessen Schüler Nestorius, ferner Ambros., Fulgent. und Cosmesius (observ. sac. 603), so daß Jesus bloß nach seiner Menschheit ohne Antheilnahme seiner Gottheit gestorben wäre; letzteres mit Bezugnahme auf Matth. 27, 46, Paul. und Baumgart. (Sach. I, 359 und in der unten angeführten Predigt), als wäre Jesus gestorben „wie ein von Gott Aufgegebener“. Hofm. hat seine frühere Erklärung (Weiß. I, 92): „*χωρίς Θεοῦ* hat Jesus den Tod geschmeckt, ein (zeitanfängliches) von Gott gesondertes Leben in den Tod gebend“ mit dieser Lesart selbst aufgegeben. Der Streit über ihre Echtheit ist alt. Denn während Origenes (ad Joh. I, 1) versichert, die Lesart *χωρίς* habe sich nur *ἐν τισι ἀντιγράφοις* gefunden, hat Hieron. (ad Gal. I, 2) absque Deo nur in quibusdam exemplaribus gesehen.

8. Denn es geziemte — — durch Leiden zu vollenden. Es liegt scheinbar näher, den Schwerpunkt des Satzes in *διὰ παθημάτων* (Vln. Del.) als denselben in *τελειώσει* zu finden (Thol.), wodurch *διὰ παθημάτων* zum bloßen Nebengedanken herabgesetzt wird. Im erstern Falle wird der den Juden so auffällige Weg einer Selangung des Messias zur Herrlichkeit durch Leiden und Tod hindurch als ganz Gottes würdig hier gerechtfertigt. Im andern Falle wäre der Gedanke ausgesprochen, daß die Verherrlichung dessen nicht habe ausbleiben können, der andern der Urheber des Heils geworden. Aber der Zusammenhang fordert eine gleichmäßige Beachtung beider Momente, welchen auch die doppelte Umschreibung Gottes entspricht. Gott — und nicht Christus (Prim., Hunn., Dorisch., Gram. u. a.) — wird als Ziel und als Vermittler von allem bezeichnet, um folglich den Gedanken darauf zu richten, daß sowohl das Ziel, die *τελειώσις*, als auch die Vermittelung derselben durch *παθήματα* in angemessenem Verhältnisse zu jener Beschaffenheit des Wesens und Wirkens Gottes stehen. Das *τελειοῦν* faßt die innere und die äußere Seite des Vollenkens zusammen, Kap. 9, 9, das durch Erfüllung der Bestimmung zum Ziele bringen (Thol.), so daß die Erreichung des höchsten äußeren Zieles die Folge der innern sittlichen Vollenbung ist (Cam., de Wette); denn das *τελειοῦν*

bildet den Gegensatz gegen das Anfängliche, gegen das Unvollkommene, gegen das Unvollendete (Röstlin). Zu eng faßt Kinemann hier diesen Begriff als identisch mit *δόξ. καὶ τιμ. ἕστερ.*

9. Als Einem, der — — durch Leiden zu vollenden. Man könnte geneigt sein, den Partizipialsatz auf Jesus so zu beziehen, daß er als Apposition zu *τὸν ἀρχηγὸν τῆς σωτηρίας* mit Nachdruck eben so vorausgeschickt sei, wie solches an B. 9 der Fall gewesen ist (Primas., Eras., Efte, Ebrard, Winer). Hiergegen spricht auch weder das Fehlen des Artikels vor *ἀγαθόντα* (Böhm, Bleek) noch der Ausdruck *νέους* (Vln.). Denn das erstere würde nur den betreffenden Satz in das Verhältniß der Subordination zu dem Ausdrücke *τὸν ἀρχ.* stellen, statt des Verhältnisses der Koordination, welches bei vorhandenem Artikel angezeigt wäre; und hinsichtlich des letzteren könnte man sagen, daß die Vereteten zwar Christi Brüder sind, hier jedoch in ihrem Verhältniß zu Gott als Söhne benannt seien, weil Gott das Subjekt des ganzen Satzes ist. Allein das Wort *ἀρχηγός* (Kap. 12, 2; Aposig. 3, 15; 5, 31) bedarf keines erklärenden Beisatzes (Vln.). Es ist die kürzere Form für *ἀρχηγέτης*, womit Philo den ersten Adam benennt, und bezeichnet denjenigen, der an die Spitze einer Schaar gestellt vor dieser herzieht und sie zu gleichem Ziele führt, und geht in den Begriff des Urhebers über, so daß es auch gleich *αὐτός* steht (Bl. II, 1, 302). Das Ziel ist hier die *σωτηρία*, welchem die *δόξα* in dem Partizipialsatz völlig parallel ist. Man bezieht deshalb diesen letzteren Satz mit Chrysost., Luth., Calvin und den meisten passender auf Gott, von welchem dann dasselbe ausgesagt wird, was der Ausdruck *ἀρχ. τῆς σωτ. αὐτ.* in Bezug auf Christum enthält. Er ist Heilsurheber für eine große Zahl von Kindern, welche als *πολλοί* bezeichnet sind nicht im Sinne von *πάντες* (Seb. Schmidt) und nicht im Gegensatz zu allen, sondern im Gegensatze zu wenigen und im Verhältniß zu dem Einem (Del.) Daß nun der Dativ *ἀγαθόντα* regelrechter gewesen wäre, darf man gegen diese Konstruktion nicht mit Carpz., Mich. u. a. als Einwand erheben. Denn der Akkus. ist der sonst regelrecht zum Infinit. hinzutretende allgemeine Subjektsfaktus (Vln.), weshalb auch Uebergänge in ihn trotz vorhergehenden Dativs nicht selten sind. (Kühner, Gramm. II, 346. Bernhardt, Synt. 367. Buttmann, Gramm. des neuteamentlichen Sprachgebrauchs, 1859, p. 262). Früher faßte man das part. aor. gewöhnlich im Sinne des plusquamperf. auf und dachte dann, wenn man die Worte auf Gott bezog, an die Frommen des Alten Bundes, wie Hofm. auch jetzt noch sagt (II, 1, 39): „der Gott, welcher viele Söhne zur Herrlichkeit geführt hat, einen Mose zur prophetischen, einen Aaron zur hohenpriesterlichen, einen David zur königlichen, hat diesen Sohn, welchem er die Verwirklichung der mit Ps. 8 ausgesetzten Bestimmung der Menschheit zu dem ihn auszeichnenden Berufe gegeben hatte, durch Leiden vollenden müssen.“ Bezog man die Worte dagegen auf Chri-

tische Herrscher als der im Dienst Jehovahs wirkende Prophet diese ihre Stellung in der Gemeinschaft anerkennen, empfinden, aussprechen und sich mit denen, die ihnen sonst untergeordnet und von ihnen abhängig sind, zu einer Einheit zusammenfassen. Er schließt deshalb seine Beweisführung mit der Wendung an *δι' ἡν αἰτίαν οὐκ ἐπασχόμεθα*, worin eine Hinweisung auf den Unterschied seiner Sohnschaft von der der Gläubigen (Chrys., Theod.) und zugleich die Hervorhebung seiner aufrichtigen und herzlichen Verablassung in die Gemeinschaft liegt, wofür nun drei Schriftbeweise gegeben werden.

12. Indem er spricht 21. Die erste Stelle ist aus Ps. 22, 23 nach LXX, nur daß unser Verfasser *ἀπαγγελῶν* statt *δηγγήσομαι* schreibt. David in der größten Bedrängniß auf der Flucht vor Saul stützt sich als ein schon von Samuel Gesalbter gläubig auf die ihm gewordene Verheißung des Thrones und spricht mitten in der Trübsal nicht bloß die Gewißheit seiner Errettung und Erhöhung, sondern auch den Entschluß aus, dafür seinen Brüdern inmitten der Gemeinde, dem Samen Isak, den Jehovah Fürchtenden den Namen, die Gnade, die Hilfe des Herrn zu verkündigen und sie zu gleichem Preise Gottes aufzufordern. Man braucht weder anzunehmen, daß Christus in David rede, noch daß der Psalmist sich in die Person Christi versetzt habe. Man braucht auch nicht den idealen Gerechten einzuschreiben (Hengstenb.), um das Recht der messianischen Vererbung dieses Psalms zu vermitteln. Man kann denselben entweder bloß typisch auffassen (Hofmann), oder in dem man mit der Geschichtsweisung die Wortweisung hier als verbunden annimmt, typisch-prophetisch (Del.). Die zweite Stelle findet sich dreimal in der Form *πεποιθώς ἔσομαι ἐν' αὐτῷ*, so daß der Verfasser nur die beiden ersten Worte umgestellt und des Nachdrucks wegen *ἐν' αὐτῷ* hinzugefügt hat. In Betracht kam gar nicht kommen die Stelle Jes. 12, 2. Passend dagegen für eine Vererbung ist schon 2 Sam. 22, 3. Doch darf man nicht sagen, daß nothwendig an diese Stelle gedacht werden müsse, weil dies zweite Citat durch *καὶ πάντων* ebenso von dem dritten, wie von dem ersten geschieden werde (Ebrard). Es ist vielmehr natürlicher, an Jes. 8, 17 zu denken, weil der unmittelbar folgende Vers bei Jesajas hier als drittes Citat benutzt ist und die Trennung der beiden Verse ihren Grund zwar nicht in dem Wunsche des Verfassers, die Schriftbeweise zu häufen (Vlin.), sondern darin haben kann, daß die beiden Aussprüche das in Rede stehende Verhältniß von zwei verschiedenen Seiten darstellen (Delitzsch); zuerst nämlich, daß der Sprechende die gleiche Gemüthsstellung zu Gott, nämlich die des zuverlässigen Vertrauens ausspricht, welches allen Gotteskindern eigen ist; dann, daß er sich und die ihm von Gott geschenkten Kinder in eins zusammenfaßt. Jedemfalls sind diese beiden Stellen nur typisch auf Jesum zu beziehen; dies aber mit vollem Recht. Denn Jesaja, der schon mit seinem Namen auf den Hei-

land hinweist, weißagt nicht bloß mit prophetischem Wort, sondern hat Kinder gezeugt, welche theils Unterpfänder sind für das nach der Drangsal und durch das Gericht hindurch kommende Heil Jehovahs, theils gleich ihm mit ihren Namen symbolisch auf dies Verhältniß hinweisen und mit ihrer Stellung dasselbe vorbilden. Es ist deshalb nicht nöthig, anzunehmen, daß der Verfasser durch das von LXX vor Jes. 8, 17 eingeschaltete *καὶ ἐπεὶ* zu der Annahme, der Messias sei der Redende, veranlaßt worden sei (Vl., Vlin.), indem diese Worte auf ein anderes Subjekt hinzudeuten schienen, als auf den Propheten, welcher in dem ganzen Abschnitt in der ersten Person geredet, und auch auf ein anderes Subjekt als auf Gott, da dieser durch *ἐν' αὐτῷ* als der, auf den der Redende vertraut, genannt werde.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Engel können zwar zuweilen als Schutzgeister einzelner Menschen und als Vorsteher ganzer Völkerschaften aufgesetzt werden und sind auch in der Heil. Schrift als Herrschaften, Mächte und Gewalten, welche in sich selbst wieder Unterschiede der Stellung, der Macht und des Ranges haben, bezeichnet. Aber eine Herrschaft über die Welt wird ihnen niemals zugeschrieben, weder über die Welt der Schöpfung, noch über die der Erlösung. Es ist deshalb thöricht, sie als Nothhelfer um Hilfe anzurufen, oder eine Heilswermittelung von ihnen zu erwarten.

2) Die Bestimmung des Menschen zur Weltbeherrschung hat die Möglichkeit ihrer Erfüllung in der Gottebenbildlichkeit. Unter der Herrschaft der Sünde kann deshalb die geschichtliche Beschaffenheit des Menschen seiner göttlichen Bestimmung nicht entsprechen. Aber wegen der Erlösungsfähigkeit des Menschen und im Hinblick auf die zukünftige Erlösung bleibt die Erreichung dieser Bestimmung das Ziel der Geschichte und ist ein wesentlicher Theil der göttlichen Zusagen.

3. Die Erreichung dieser Bestimmung unsers Geschlechtes kann den Einzelnen nur auf Grund der Erlösung zu Theil werden, und zwar in der neuen Welt, welche ihrem verborgenen Grunde nach schon gegenwärtig, aber nach ihrer verkärten Erscheinungsgehalt noch zukünftig ist. Sie ist allseitig an die Vermittelung Jesu Christi als des Erlösers gebunden. Diejenigen aber, welche durch ihn Gottes Kinder geworden sind, werden kraft des Erbrechts in den Besitz des verheißenen Landes, Matth. 5, 5, und der Welt, Röm. 4, 13, eintreten und auf dem Thron seiner Herrlichkeit, Matth. 19, 28, und auf dem Stuhl seines Vaters mit ihm sitzend, Offenb. 3, 21; 5, 10, als priesterliche Könige mit ihm herrschen, Röm. 5, 17; 2 Tim. 2, 12, und als seine Heiligen die Welt, 1 Kor. 6, 2 und die Engel (B. 3) richten.

4. Was für die Menschheit noch zukünftig ist, sehen wir in der Person Jesu Christi schon ver-

wirklich. In ihm ist die Bestimmung des Menschen erreicht, so daß sich in ihm Idee und Wirklichkeit decken. Eine alte Stimme aus der Synagoge (bei Delitzsch, S. 59, aus Biesenthals rabb. Kommentar 1857, S. 2) sagt: das Geheimniß Adams ist das Geheimniß des Messias; Adam ist das Anagramm von **אדם**, **דָּר**, **בְּשִׁיר**. Und der Midrasch zu Ps. 104, 1: Gott verlieh dem Mose **דָּר** und dem Josua **דָּר**, indem er vorhatte, dereinst beides laut Ps. 21, 6 dem König Messias zu verleihen.

5. Eben deshalb hat aber auch die Geschichte Jesu einen unendlichen Werth. Wir haben es in ihr weder mit mythologischer Darstellung religiöser Ideen, noch mit symbolischer Einkleibung allgemeiner Verhältnisse, noch mit der moralischen Anschauung des Idealmenschen als eines Postulats der Vernunft und des Gewissens zu thun, sondern, wie beziehungsreich und anwendbar auch diese Geschichte ist, sie selbst hat gerade in ihrer **T h a t s ä c h l i c h k e i t** ihre Bedeutung. Denn das Eigenthümliche des christlichen Glaubens ist nicht der Gedanke der Gemeinschaft mit Gott und die Idee eines durch gott-menschlichen Persönlichkeiten und Verrichtungen dargebotenen Heiles. Dies ist vielmehr allem religiösen Glauben eigen. Das Unterscheidende des christlichen Glaubens ist die Gewißheit der in einem einzigen historischen Subjekte, in Jesu von Nazareth und durch dessen Lebensakte geschehenen Verwirklichung des Heiles für ewige Zeiten und für alle Gläubigen.

6. Obgleich die Menschen dadurch, daß sie in einem Leibe von Fleisch und Blut leben, zur Zeit eine den Engeln als himmlischen Geistern untergeordnete Stellung einnehmen, so liegt doch gerade in dieser **V e r w a n d t s c h a f t** mit den irdischen Geschöpfen, denen die Menschen andererseits durch ihre geistige Natur spezifisch übergeordnet sind, die Möglichkeit der centralen Stellung des Menschen und seiner Geschichte in seinem Fall und seiner Erlösung innerhalb des Universums. Er ist das kreative, wie Christus das unerschaffene Haupt der Kreatur.

7. Die Verklärung des Leibes in der zukünftigen Welt, deren Vorbild und Bürgschaft wir in dem mit Herrlichkeit und Ehre gekrönten Menschensohn zur Rechten des Vaters erblicken, und die Theilnahme des ganzen so verklärten Menschen an der Herrlichkeit des Herrn erhebt ihn ganz und für immer über die Engel. Bei der Unterordnung unter dieselben handelt es sich nur „um ein Geringes“, sowohl des Grades als der Zeit.

8. Das Ausstehen in unserer gegenwärtigen Lage, in welcher wir die Erfüllung unserer Bestimmung und der darüber stehenden Verheißungen noch nicht sehen, wird uns durch Leiden erschwert, durch Christi Theilnahme und Vorgang erleichtert. Die Leiden sind für ihn keine Hinderung, sondern vielmehr Begründung und Mittel seiner Verherrlichung geworden. Wir dürfen uns deshalb an den Leiden, die uns selbst

treffen, nicht ärgern und an den Leiden Jesu Christi keinen Anstoß nehmen, sondern müssen auf die Ursache und den Zweck derselben sehen, um sie richtig zu verstehen und zu benutzen.

9. Die Erinnerung an die durch Leiden gewonnene Krönung Christi und die Erwähnung der Gnadenabsicht Gottes, daß Christus für uns den Tod schmeckte, sollen einerseits unser Schuldbewußtsein wecken, andererseits den Glauben an die schon erworbene Erlösung und die Hoffnung auf die noch zu erlangende Verherrlichung stärken. Denn sowohl das Leiden als auch die Krönung Christi sind weder aus Zufall, noch aus Nothwendigkeit, weder durch Willkür, noch in äußerem Zwang geschehen, sondern aus freier Liebe in willigem Gehorsam nach dem Gnadenratschluß Gottes zur Durchführung des wahren Weltzwecks. Der Tod Jesu Christi hat jedoch nicht auf jedes Ding oder Wesen in der Welt eine positive und direkte Beziehung und kommt nicht Engeln oder Teufeln zu gute, sondern nur den Menschen, und zwar nach der Gnadenabsicht Gottes jedem Einzelnen. Hieran zerschellt ebenso die partikularistische Erwählungstheorie als der Versuch einer kosmopolitischen Ausbeutung des christlichen Universalismus.

10. Der Zweck der Welt ist der, die Herrlichkeit Gottes wiederzustrahlen. Diesen Zweck kann die Welt nur unter der Herrschaft des seiner Bestimmung entsprechenden, d. h. die Herrlichkeit Gottes abspiegelnden Menschen erfüllen. An der Erreichung dieser seiner Bestimmung ist der Mensch durch die Sünde gehindert. Die Sünde hindert aber nicht bloß an Erreichung des Zieles, sondern bringt in positives Verderben. Es ist also zur Erreichung des Weltzwecks unentbehrlich ein Retter des Geschlechtes, welcher diesem selbst gütlich eingefügt ist, aber solche Lebensbeschaffenheit hat, daß er stellvertretend wirken und durch seinen Lebensgang zur Herrlichkeit Urheber und Bahnbrecher des Heiles für die von Gott zur Herrlichkeit geführten Kinder sein kann.

11. Das Zustandekommen dieses unentbehrlichen Retters ist nicht das Resultat der natürlichen Weltentwicklung oder Produkt der menschlichen Geschichte, sondern ein Werk der göttlichen Freiheit und Liebe entsprechend dem heiligen Wesen des Ewigen und Allmächtigen, der von Ewigkeit zu Ewigkeit sein selbst und aller Dinge bewußt und mächtig ist und sich nicht bloß in seiner Herrlichkeit zum Zwecke für alle Wesen, sondern auch in seiner Güte und Macht zur Ursache, vermittelt deren alle Wesen sind und bestehen, selbst gesetzt hat. Die Mittel, durch welche wir als Erlöste zur Herrlichkeit geführt werden, entsprechen deshalb ebenso wohl dem Zwecke als dem Wesen dessen, der beides, den Zweck gesetzt und die Mittel bereitet hat.

12. Die Gemeinschaft, welche Christus mit den zur Herrlichkeit Geführten hat, beruht in ihrem letzten Grunde auf der gemeinsamen Herkunft

von einem und demselben Vater. Sie sind alle Kinder Gottes wegen ihrer Geburt aus Gott. Aber diese Gemeinsamkeit schließt eine wesentliche Verschiedenheit ein. Christus ist der ewige Sohn Gottes, gleichen Wesens mit dem Vater und deshalb auch im Stande seiner Erniedrigung seiner Wiedergeburt seines Wesens aus sündlichem Verderben bedürftig, sondern nur kraft seiner wahren Menschheit der Vollendung auf dem Leidenswege fähig und theilhaftig geworden. Als der natureigene (*idios*, Röm. 8, 32), Sohn des Vaters ist er an sich selbst *áyios*. Vermöge der Vollendung seines Lebens im Fleisch theilt er aber als *ἀγαπᾶν* durch Wagnahme der Sünde und Mittheilung seines heiligen Gehorsams, Kap. 9, 13. 14; 10, 10. 14. 29; 13, 12, diese Eigenschaft denen mit, welche durch Adoption und Wiedergeburt die Gotteskindschaft empfangen, und erkennt ausdrücklich die Brudergemeinschaft an, welche er mit ihnen zunächst von der geistlichen Seite her hat.

Homiletische Andeutungen.

Woran sollen wir uns halten bei den Widersprüchen des Erdenlebens und unter den Zerrwürnissen in der Welt? 1) An Gottes Wort, welches uns die Wahrheit verkündigt; 2) an Gottes Gnade, welche unsere Seligkeit wirkt; 3) an Gottes Sohn, der unser Bruder geworden ist. — Womit sollen wir uns in den Leiden der Zeit trösten und aufrichten? 1) Mit der Hoffnung auf die Herrlichkeit der zukünftigen Welt, 2) mit dem Glauben an die Gewißheit unserer Erlösung in Christo Jesu, 3) mit der Liebe der Gotteskinder. — Wir werden alle Gefahren, die uns bedrohen, siegreich überwinden, wenn wir 1) die Bestimmung der Weltherrschaft, welche uns Gott gegeben hat, im Auge behalten; 2) den Weg zur Vollendung, den uns Gott verordnet und gewiesen hat, betreten; 3) in der Nachfolge Jesu als des Herzogs unserer Seligkeit uns samt allen Gotteskindern führen lassen. — Die Größe und Kraft der wunderbaren Gnade Gottes gibt sich uns am deutlichsten zu erkennen 1) in dem Vorzuge, zu welchem er uns bei der Schöpfung vor allen Kreaturen bestimmte; 2) in der Bewirkung unserer Erlösung durch die Hingabe seines Sohnes für uns; 3) in der Führung der Erlösten zur Heiligung und zur Vollendung des Lebens in der Herrlichkeit. — Die Kindschaft, welche wir bei Gott besitzen, ist 1) ein Gnadenerwerb, welches uns zum dankbaren Bekenntniß unserer Unwürdigkeit und der göttlichen Barmherzigkeit verpflichtet; 2) ein Heilserhaltiß, welches uns zu bleibendem Vertrauen auf den Herrn auffordert; 3) eine Brudergemeinschaft, welche uns zu gegenseitiger Liebe in der Nachfolge Christi reizt. — Warum es nöthig und gut ist, in allen Stücken das Vertrauen auf Gott den Herrn zu setzen. 1) Weil er der Gott ist, durch welchen als der Allmächtigen alle Dinge sind; 2) desgleichen der Gott, um dessentwillen alle Dinge sind zur Offenbarung seiner Herrlichkeit; 3) ferner der Gott, welcher als der Wahrsagige die Aussprüche seines Mundes gewißlich ausführt; 4) nicht minder als der Barmherzige sich seiner

Geschöpfe in ihren Nothständen annimmt; 5) und als der heilige, sich ewig selbst gleiche Gott auf die allein geziemende Weise seine Zwecke zur Vollziehung bringt. — Der Leidensweg zur Herrlichkeit ist uns von Gott verordnet, 1) wegen unserer Sünde, die uns an der vorhergehenden Erreichung unserer Bestimmung hindert; 2) durch die Gnade Gottes, welche viele Kinder zur Herrlichkeit führen will; 3) nach dem Vorbild des Jesu Christi, welcher als Herzog unserer Seligkeit durch Leiden vollendet ward. — Aus zeitlichen Leiden erwachsen ewige Freuden, wenn sie uns 1) unter der Führung Gottes, 2) in die Nachfolge Christi, 3) zur ewigen Herrlichkeit bringen.

Starke: Alles ist Christo unterthan, nicht nur allein in dieser, sondern auch in der zukünftigen Welt. Ach, daß wir doch in wahren Glaubensgehorsam ihm von nun an uns unterwürfen, damit wir nicht unter seiner als eines Richters Zornurtheil uns beugen müssen! — Von der Majestät und Herrlichkeit Christi müssen wir nicht nach unserer Vernunft und unserm Sinn, sondern allein nach Gottes Wort urtheilen, sonst werden wir weit fehlen, 1 Kor. 2, 9. — Die Art des Reiches Christi ist nicht weltlich, sondern unsichtbar und geistlich. Was ist's also Wunder, daß wir die Art seiner majestätischen Gegenwart und Regierung nicht können mit unsern Sinnen begreifen? Joh. 18, 36; Luk. 17, 20. 21. — Weil das eine Stück der Weisung an Christo bereits erfüllt ist, daß er mit Preis und Ehren gekrönt worden, so haben wir nicht zu zweifeln, es werde auch das andere an ihm erfüllt mit ihm alles völlig unter seine Füße gebracht werden. — Die Gnade, Liebe und Erbarmung Gottes ist die Quelle alles unsers Heils; die Liebe des Vaters war aber auch die Liebe des Sohnes, Gal. 2, 20. Merke, daß der Versöhnungstod Christi allen Menschen ohne Ausnahme soll zu gute kommen und in der Ordnung des Glaubens zugerechnet werden, 1 Tim. 2, 6. — Süßes Wort: der Herr Christus hat für uns den Tod geschmeckt, daß wir vor ihm leben möchten, Röm. 5, 10; Kol. 1, 22. — Hat Gott mit seinem Sohne diesen Weg gehalten, daß er durch Leiden ist erhöht worden, so werden wir auch durch viel Trübsal müssen ins ewige Leben eingehen, Aposg. 14, 22. Christus ist unser Durchbrecher, Micha 2, 13. — Christus, der Herzog deiner Seligkeit, ist durchs Leiden vollkommen gemacht. Warum willst du denn nicht gleichen Weg gehen, du Kreuzflüchtiger? 1 Petri 4, 13. — Die Gläubigen sind zwar Brüder Christi wegen seiner menschlichen Natur, aber den Titel wirklich zu tragen, und zwar aus Liebe, ist ein Werk der Gnaden, die sie nicht verdienen. Denn er, ein Bruder und Haupt, ist von weit größerer Herrlichkeit als seine Glieder. — Der menschliche Hochmuth muß sich bei der Demuth Christi schämen, der uns für seine Brüder bekennet. Wie sauer wird es uns nicht, die Schande der Armuth oder Unreinigkeit unserer nächsten Freunde zu tragen, da in denselben Christus die Schande unserer Sünden trägt. — Siehe, welche Ehre der Menschen vor den Engeln! So heilig und herrlich diese auch seien, sind sie doch nicht Brüder des Sohnes Gottes. Sollte uns das nicht zu einem zwar demüthigen, doch auch freudigen Lobe Gottes erwecken, da wir Christum, unsern Bruder, nicht nur auf dem Thron der Majestät Gottes haben, sondern auch selbst zu solcher königlichen

Würde mit sollen erhoben werden? — Die Gläubigen sind Brüder Jesu und Kinder Gottes; welsch ein Trost! Wie ist's möglich, daß sie jemals traurig sein können? Röm. 8, 17. — Christo sind alle Menschen übergeben nach der Erwerbung des Heils; aber wohl denen, die sich auch übergeben lassen in der Zueignung durch die Wirkung des Heil. Geistes, Joh. 6, 44. — Schämte sich Christus, der Herr Himmels und der Erden, nicht, uns für seine Brüder zu erkennen, sollen auch wir mit allem Fleiß bedacht sein, die brüderliche Liebe unter einander zu unterhalten und sie mit Worten und Thaten erweisen. — Die Anrede: „sieh da! ich“, drückt aus, 1) daß der Messias sich als gegenwärtig vorstellt und gleichsam mit Fingern auf sich weist: siehe, hier bin ich! Jes. 40, 5, 9; 52, 6, 7; 2) daß seine Erscheinung im Fleisch wunderbar und merkwürdig sein würde, Jes. 7, 14; 9, 5; 1 Tim. 3, 16; 3) seine Fertigkeit und Bereitwilligkeit, zu reden, zu thun und zu leiden, was ihm aufgelegt war, Jes. 50, 4, 5; Ps. 40, 7—9; 4) daß er es war, auf welchen die Augen des ganzen Israel mußten sehen, ja auch die Heiden, Jes. 45, 22. — Wenn von Christo gesagt wird, daß er sein Vertrauen auf Gott setze, wird er nicht betrachtet als Gott, sondern wir er Mensch worden und das übernommene Erlösungswerk ausführte. Und fasset dies Vertrauen in sich, 1) daß der Messias sich würde in einer niedrigen, armen und mehrlosen Gestalt sehen lassen; 2) daß er in vielem Leiden und Gefahr der Feinde sein würde; 3) daß er seiner göttlichen Kraft sich nicht allezeit gebrauchen, sondern es der Kraft seines Vaters überlassen würde; 4) daß er des göttlichen Willens, ihm zu helfen, feste Versicherung haben würde. — Es war gemäß der göttlichen 1) Liebe, daß sie ein so hinlängliches Mittel zur Wiederbringung der verlorenen Seligkeit anstünde; 2) Gerechtigkeit, daß es ein solches Mittel wäre, dadurch auch ihr ein Genüge geschähe; 3) Weisheit, daß die Liebe und Gerechtigkeit Gottes in einer vereinigten Mäßigung durch dieses Mittel sich hervorthäte; 4) Wahrheit, damit das, was Gott im Alten Testament so theuer verheissen und in so vielen Vorbildern so oft vorge stellt hatte, erfüllt würde und das Haupt mit den Gliedern in Ansehung der Leiden in einer genauen Gemeinschaft stünde; 5) Ehre, daß diese dadurch auf das herrlichste befördert würde. — Gott hat alles, was er gethan, zur Offenbarung und Verherrlichung seines Namens gethan, und das mit allem Rechte; sonst er, da er alle Herrlichkeit vollkommen an sich hat, sich selbst gleichsam verleugnete. Also muß Gottes Ehre in allen Dingen zum Zweck gesetzt sein, Ps. 115, 1; Ephes. 1, 5, 6. — Die Gläubigen im Alten Testament sind sowohl Brüder des Herrn Jesu gewesen, als die im Neuen Testament, Matth. 12, 50.

Verleburger Bibel: Die künftigen Dinge müssen wir festhalten durch die vergangen und gegenwärtigen. Darüber springen aber die Menschen weg und friegen nichts. Indem sie nach dem Glänzenden greifen und das Unanfehlliche verachten, friegen sie gar nichts. Viele Menschen wollen nur Herrlichkeit haben und wollen nur Herren mit ihrem Messia werden; darüber haben sie Christum gar verloren. Sie wollen an Christo einen König, aber nicht einen blutigen Priester haben. — Was uns in unsern verderbten Augen greulich vorkommt,

das ziemet sich in Gottes Augen. An diesem Geziemenden hat man immer zu studiren: das andere decorum, oder was sonst zum Wohlstand gehört oder gerechnet wird, braucht keine Kunst. — Weil wir die Sache durch Bösethun verloren haben, so muß es durch Leiden wieder ersetzt werden. Denn es geht durch die Wege der Gerechtigkeit und doch aus Antriebe der Liebe. So kommt heraus das „es geizte sich“, es so einzurichten. — Unmittelbar können wir nicht zur Heiligung kommen ohne Verführung. Wir haben aber alle gleiches Recht zu beidem. — Freilich ist unsere Menschheit und die Gottheit ein ganz ungleiches Paar, aber eben diese miserable Ungleichheit hat die Barmherzigkeit Gottes erregt, zu unserem Besten ein solches Werk vorzunehmen. — Wäre es nach unserem Kopfe gegangen, so sollte aus dem Werk der Erlösung wohl nichts geworden sein. — Es ist wohl bald weggesagt, wie viel Stücke der Glaube habe, aber die Sache kostet Kampf. Die Menschen aber wollen gern triumphiren vor dem Sieg.

Laurentius: Die göttlichen Wahrheiten in Heiliger Schrift müssen auch erfahren werden. — Der Stand der Erniedrigung Christi hat nur eine kleine Zeit gewährt. — Christo sind auch nach seiner menschlichen Natur alle Dinge unterworfen. — Die Gott gerecht macht, die macht er auch herrlich. — Die Gläubigen haben mit Christo einen Vater.

Ham bach: Die Gläubigen brauchen kein sichtbares Haupt, sondern stehen unmittelbar unter Christo, Kap. 12, 9. — Christus ist eine kurze Zeit unter die Engel erniedrigt worden, 1) indem ihm zuweilen der Dienst der Engel entzogen ward, da sie sonst anbeten und ihm dienen müssen; 2) indem er den Angriffen der bösen Engel ausgesetzt worden; 3) indem er sich dem Gesetz unterworfen, welches durch Engel gegeben worden. — Im Leiden Christi offenbarte sich die Gnade Gottes und die Gerechtigkeit; die Gnade gegen uns, daß er unsere Sünde und Strafe auf seinen Sohn übertrug, die Gerechtigkeit an Christo als dem Väter, Röm. 3, 26.

— Wäre Christus ein bloßer Mensch gewesen, so hätte er gar keine Ursache, sich seiner Mitgefühlse zu schämen, wenn er auch zur höchsten Ehre erhoben ward, wie auch Joseph sich nicht schämte, seine Brüder anerkennen, 1 Mos. 45, 4; dergleichen Moses, Aposig. 7, 22.

Steinhofen: Es ist das Geheimniß des göttlichen Wohlgefallens, daß ein Mensch aus unserem Mittel Herr auf dem Throne der Majestät sein und die Herrschaft über alle Dinge haben sollte. Da kann niemand fragen: warum thust du das? Da kann niemand untersuchen: warum ist es denn so be-rathen? Warum ist es so eingerichtet und in Christo Jesu vollzogen worden? Sondern man blüdt sich billig zur Erde und betet an. Ich meine: man ehrt den Rathschluß der Ewigkeit; man erstaunt über den Reichthum der Gnade; man läßt es sich innig wohlgefallen, daß dieses das Wohlgefallen Gottes sei; man läßt den Sohn; man freut sich dieses seines Herrn. — Die Niedrigkeit und Demuth unsers Erlösers, des großen Sohnes Gottes, beschämt uns freilich, so oft wir ihn in dieser Gestalt ansehen; sie macht uns Liebesschmerzen, sie zerschmelzt die Herzen wie Wachs vor ihm. — Der einsichtige Glaubens-blick auf Jesum lernt das große Geheimniß des ewigen Vorsatzes Gottes zu unserem Heil am besten. Wir schauen damit auf sein Kreuz, wir blicken auf

seine Krone. Der Glaube faßt beides zusammen. — Die Gründe und Ursachen dieses ganzen Weges, daß der Herzog der Seligkeit durch das Leiden des Todes vollendet würde, sind die göttlichen Geziemlichkeiten. — Gott nimmt seine Kinder aus der Zahl der elendesten Sünder. — Seligkeit und Herrlichkeit sind die zwei Sachen, die wir von unserm Heilande und Herrn empfangen sollen. — Jesus legitimirt selbst den Brüdernamen unter den Seinigen, daß ihm billig alle Ehrentitel der Welt weichen. — Es gehört zum Amte und Werke Jesu, welches seine allerhöchste Freude und die Lust seines Herzens ist, 1) daß er die Kinder Gottes, welche ihm vom Vater bestimmt und geschenkt sind, in eine Gemeinde sammelt; 2) daß er in seiner Gemeinde den Namen seines Vaters verkündigt und offenbart; 3) daß er die Seinen zur Herrlichkeit führet und bringt. — Der Glaubensweg hat seine Probe vom Sohne Gottes selbst her, denn Jesus ist ein edler und vollkommen durchgeübter Fürst und Herzog auf dem Glaubenswege; aber es gehört Gottes Kraft dazu, wenn man Glauben halten soll bis ans Ende.

Hahn: Können wir mit Freuden sagen: Jesus ist mein Herr! so haben wir einen Paß, den wir in dem ganzen Gebiete der Schöpfung aufzeigen können und dürfen. — Der Leidensweg Jesu macht uns den unsern angenehm und soll uns unser vieles Murren wider das Leiden benehmen. — Von Jesu sollen wir den Leidenssinn lernen, desgleichen den Werth des Leidens in den Augen Gottes und dabei die Kürze der Leiden bedenken. — Beständig sollen uns vor Augen sein 1) die göttlichen Geziemlichkeiten, 2) der ganz für uns eingerichtete Lauf Christi, 3) der Glaubensweg, den Christus uns so ehrwürdig macht.

Hiller: Die Kirche ist ein Volk, das einen beschwerlichen Weg hat, aber auf diesem von Gott geführt wird, jedoch nicht anders als durch Blut und durch den Glauben an einen Gekreuzigten eingehen kann. — Die Kirche ist ein Volk, das immerdar von Gott erhalten und errettet wird.

Rieger: Aus der Liebe des Vaters ist alle weitere Offenbarung des Reiches Christi und die Hoffnung darauf herzuweisen. — Von allem, was der Erfolg bekräftigt hat, kann man sagen: wir sehen! wenn man es schon nicht gerade vor Augen hat. — Wie sich der Heiland unter dem Leiden selbst in dem beruhigt hat: es geht, wie es beschloffen und geschrieben ist; wie er seine dringendste Anfrage: ist es möglich? unter den schwersten Anfällen von Grauen

dem unterworfen hat: was du willst! — so haben noch vielmehr wir beim Nachdenken über sein Leiden uns in diesem Wohlgefallen Gottes, in diesen Geziemlichkeiten zu beruhigen, die in Gottes Majestät-rechten gegründet sind und in das ganze Reich Gottes einen Einsatz haben. — Die Hauptkraft, mit welcher der Herr Jesus unter den Leiden ausgehalten und seine Vollendung erwartet hat, war das Vertrauen. Seine Amtsbürde, die auf ihn gelegte Last der Sünde, Gottes Gericht mochte drücken, wie es wollte, sein Vertrauen hat er nicht weggeworfen.

Heubner: Die Würde des Menschen ist erst durch die Offenbarung ins Licht gesetzt; sie fließt aus der Religion. Der geringe Mensch wird durch Gottes Gnade groß. Gegen sein Wesen hat Gott seine Gnade so bewiesen, wie an den Menschen, weil er für sie seinen Sohn gegeben. — Das Christenthum kennt keine Vollendung, als in der Vereinigung mit Gott und Theilnahme an seiner Seligkeit. — Christus hat Gott ewiges Lob bereitet; denn das höchste Lob kommt aus geretteten Seelen. — Die durch Christi Tod vollkommen gestiftete Erlösung konnte erst mit Christi Erhöhung allgemein bekannt und wirksam werden; diese war die Bestätigung der Vollgültigkeit seiner Erlösung.

Stier: Nicht den Zorn Gottes, nicht die Verdammniß hat Jesus geschmeckt, sondern eben den Tod; und ferner den Tod nicht um des Zornes Gottes willen, sondern von Gottes Gnade. — Kurz war der Hohn und die Schmach des Todeslebens Jesu für uns; aber ewig ist der Preis und die Ehre, womit er gekrönt ist. — Obgleich Christus für alle gestorben, so werden doch nicht alle durch ihn selig, sondern nur die vielen Kinder, die sich filhren und ziehen lassen.

Steinmeyer: Die brüderliche Stellung des Herrn zu seinen Gläubigen: 1) Wie wir dieselbe zu vereinigen haben mit seiner über alles erhabenen Würde; 2) welche einen Ausdruck sie im christlichen Leben finden solle.

Hebinger: Die Gläubigen sind zwar Brüder Christi wegen seiner menschlichen Natur; aber den Titel wirklich zu tragen, ist ein Werk der Gnade, welche sie nicht verdient.

Baumgarten (1856): Wie der Blick auf Jesum uns mitten in der Unseligkeit des Lebens zur Seligkeit gereicht.

Fricke: Leiden und Siegen widerstreiten einander so wenig, daß derselbe, der gelitten hat, der Herzog der Seligkeit genannt wird.

V.

Die Hirschwerdung macht den Sohn Gottes leidens- und sterbensfähig und dadurch geschieht zum Hohenpriester bei Gott zur Erlösung der Menschheit.

Rap. 2, 14—18.

Diemeil denn die Kindlein Gemeinschaft von Blut und Fleisch¹⁾ besitzen, hat auch er 14 auf wirklich nahekommende Weise solches angenommen, damit er vermittelst des Todes²⁾ ermächtigte den, der die Gewalt des Todes hat, das ist den Teufel, *und losbrächte solche, 15 welche durch Todesfurcht das ganze Leben hindurch der Knechtschaft verhaftet waren. *Denn 16 es sind ja doch nicht Engel, die er hülfreich erfasset, sondern Abrahams Samen erfasset er.

¹⁾ Statt des gewöhnlichen *σαρκός και αίματος* ist hier nach Sin. A. B. C. D. E., Uffenbach, Itala, Vulgata *αίματος και σαρκός* zu lesen, wie Eph. 6, 12.

²⁾ Der Cod. Clarom. liest *ἐνα διά τοῦ θανάτου θάνατον καταγύησιν, τὸν τὸ κράτος κτλ.*

17* Weshalb er in allem den Brüdern gleich geworden sein mußte, damit er ein barmherziger
18 und ein treuer Hoherpriester bei Gott würde, zu sühnen die Sünde des Volkes. * Denn in
wiefern er gelitten hat als einer, der selbst versucht worden ist, kann er denen, die versucht
werden, helfen.

Gregetische Erläuterungen.

1. Dieweil denn die Kindlein Gemeinschaft von Blut und Fleisch besitzen. Nämlich — nicht mit ihren Eltern (Volkmar), sondern — untereinander. Die *paida* sind die im vorigen Verse Erwähnten, welche nicht bloß eine geistliche Gemeinschaft von gleicher Herkunft besitzen, sondern auch als wirkliche Menschen die Gemeinschaft der irdischen Menschennatur. Diese ist, wie gewöhnlich, nach ihren beiden sinnlich wahrnehmbaren Grundbestandtheilen benannt, so jedoch, daß hier das Blut zuerst erwähnt ist, wahrseinslich im Gedanken an den sogleich näher seinem Heilzwecke nach beschriebenen Tod des Erlösers. Die Anknüpfung des Satzes mit *ἐπει οὖν* zeigt aber, daß es ebenso falsch ist, die Anknüpfung in dem bloßen Wort *paida* zu finden (Hofmann), als zu behaupten, das grammatisch mit dem Vorderfaze verbundene *οὖν* gehöre logisch zum Nachfaze, wie Lün. insofern der Ansicht annimmt, daß B. 11—13 Nebenbemerkungen seien und daß der Verfasser jetzt zu dem Hauptgedanken in B. 10 zurückkehre. Mit *ἐπει* wird vielmehr von dem durchaus nicht nebensächlich berührten vorbildlichen Verhältniß zu dem in Christo stattfindenden übergeleitet, indem das konstante Naturverhältniß bemerklich gemacht wird; während *οὖν* darauf hinweist, daß es sich um eine Folgerung handelt. Weil es sich so verhält, daß die *paida*, und zwar nicht die Kinder überhaupt, sondern die in Rede stehenden nicht ideale Gestalten, sondern wirkliche Menschen sind: so folgt, daß die Menschwerdung des Sohnes Gottes, wodurch die Leidensfähigkeit desselben bedingt ist, das sachgemäße Mittel zur Erreichung des göttlichen Zweckes ist, die in Knechtschaft gefallenen Menschen in das wahre Kindschftsverhältniß zu Gott vermittelt der Erlösung zu versetzen.

2. Hat auch er auf wirklich nahe kommende Weise solches angenommen. Der Aorist *μετέχον* weist auf die schlechthin schon der Vergangenheit angehörende Aneignung der menschlichen Natur hin, während das Perfectum *κεκοινώνηκεν* den aus der Handlung des *κοινωνεῖν* (welches hier wie bei den Klassikern mit dem Genitiv konstruiert ist) hervorgegangenen bleibenden Zustand bezeichnete. Gewiß ist *παράλητος* nicht als ein ermäßigtes *ὁμοιος* zu nehmen; denn der Verfasser sagt B. 17 *κατὰ πάντα* (Hofm., Del.), und es wird nicht eine bloße Analogie des Lebens Jesu mit einem wirklichen Menschenleben behauptet, oder eine allgemeine Ähnlichkeit in gewissen, einzelnen Vergleichungspunkten, durch welche ein einigermaßen verwandtes Verhältniß entstanden wäre. Es handelt sich hier gerade um Hervorhebung der wahren

und vollen Menschheit des Sohnes Gottes. Aber das fragliche Wort ist deshalb doch nicht „gleichfalls“ zu übersetzen (de Wette), oder „gleichermaßen“ (Bleek), sondern drückt die wirkliche Annäherung, jedoch mit Hindeutung auf den nie wegzubedenkenden Unterschied Jesu Christi von allen anderen Menschen aus (Lün. nach Camero u. a.), wie solches besonders auch Röm. 8, 3 und Phil. 2, 7 geschieht. *Ὁ λόγος ὁμοει σάρξ γινεται*. Orig. c. Cels. IV, 15.

3. Damit er vermittelt des Todes entmächtigte den 2c. Aufhebung des Todes im Messiasreich ist Bestandtheil der Weissagung Jes. 25, 8; Jos. 13, 14; Dan. 12, 2, 3. *Κράτος τοῦ θανάτου* ist nicht die Macht zu tödten, denn diese hat Gott allein. Auch ist *κράτος* nicht absolut zu nehmen und *τοῦ θανάτου* nicht als Genit. subj. (Ebrard). Dies ist zu künstlich für den Gedanken, daß hier von der Gemaltherrschaft des Todes, 1 Kor. 15, 56, die Rede ist, welche vermittelt der Ursünde der Teufel erlangt hat und stetig ausübt, Weiss. 2, 24; Röm. 5, 12. Habet hanc tyranidem non ut dominus sed ut carnifex (Quenstädt). Der hier gewählte Ausdruck läßt sich mit Eholud vielleicht daraus erklären, daß der Verfasser den Begriff des Hades mit dem des Todes, welche neben einander als personifizierte Herrscher, Offenb. 1, 18; 6, 8; 20, 14, erwähnt sind, zusammenfaßte und den Teufel zugleich als den Herrn des Hades vorstellte, dem der Erlöser den Schlüssel entwand, Offenb. 1, 18. Jedenfalls ist der Teufel nicht identisch mit dem Todesengel, der nicht einmal in der jüdischen Angelologie mit dem Sammael zusammenfällt, sondern er ist der Menschenmörder von Anfang, Jos. 8, 44, dessen Herrschaft der ursächliche Hintergrund alles Sterbens ist (Delitzsch). *Satanæ voluntas semper iniqua est, sed nunquam potestas injusta, quia a semet ipso voluntatem habet, sed a Domino potestatem* (Gregor der Große zu Jos. 1, 11). *Καταργεῖν* bei den Klassikern = unwirksam machen wird von Paulus für die völlige Depotenjirung feindlicher Mächte, 1 Kor. 15, 24, und speziell des Todes, 1 Kor. 15, 26; 2 Tim. 1, 10, gebraucht. Das Wort kommt bei Paulus 25 mal vor, sonst im Neuen Testament nur noch Luk. 13, 7. Es steht Ebra 4, 21. 23; 5, 5; 6, 8 als Uebersetzung des aramäischen *ܚܡܐ*. Sachliche Parallelen bieten 1 Mos. 3, 15; Jes. 25, 8; 1 Joh. 3, 8. Zu *θανάτου* ist nicht *αὐτοῦ* speziell hinzuzubeden. Diese Ergänzung würde den Gedanken des Verfassers entstellen, welchen schon Primasius richtig ausdrückt: *Arma quae fuerunt illi quondam fortia adversus mundum, hoc est mors, per eam Christus illum percussit, sicut David abstracto gladio Goliae in eo caput illius amputavit, in*

quo quondam victor ille solebat fieri. „Der Tod selbst und als solcher ist es, welcher Jesu zum Mittel seiner Vernichtung des Todesherrschers gedient hat; es hat in der Person Jesu ein Leben der Menschheit begonnen, welches aller Todesmacht des Satans überlegen ist, nachdem dieselbe dasjenige Leben (ein Leben in Blut und Fleisch gleich dem unfrigen), in welchem Jesus ihr unterstellt gewesen, in einen Tod gebracht hatte, welcher vielmehr des Todes Tod geworden“ (Hofmann, Schriftbeweis II, 1. S. 274).

4. Und losbrächte solche, welche — — der Knechtschaft verhaftet waren. Die Rede wendet sich zur Bezeichnung der Subjekte, auf welche sich der Zweck der Menschwerdung Christi bezieht. Dieser Zweck ging nicht auf todesfreie, sondern auf die in der Knechtschaft der Todesfurcht gefangenen Wesen (Delitsch). Die trefflich so charakterisirte Klasse der Menschen im Unterschied von Engeln und Dämonen ist es, auf welche sich die Erlösung bezieht. Diese Beschränkung ist durch das vorausgestellte *τοῦτους* ausgedrückt, während *οἱ* anzeigt, daß innerhalb dieser Umgrenzung der Zweck auf die Gesamtheit geht. Grammatisch möglich ist die Verbindung von *δοῦλος* mit *παλλὰς* und von *ὁσος* mit *ἐνοχοι* (Böhme, Abresch), da *ἐνοχος* ebensowohl mit dem Dativ als mit dem Genitiv konstruiert wird. Aber die Wortfolge spricht gegen diese Verbindung. „*ὁσος* und *δοῦλος* sind Wechselbegriffe, Röm. 8, 15, wie die Todesfurcht mit dem Schuldbewußtsein; wo dieses wegfällt, tritt die kindliche *παρόρση* ein, und damit ist der Zustand der *δουλεία* aufgehoben“ (Tholuck).

5. Denn es sind ja doch nicht Engel, die er etc. Die richtige Auffassung von *ἐπιλαμβάνεσθαι τοὺς* = sich an jemand machen, um ihn für sich zu erfassen, ward nach Tholucks Unterfuchung zuerst von Castellio in seiner Uebersetzung 1551 ausgesprochen und noch von Beza als *exsecranda audacia* bezeichnet. Die ganze alte Kirche, auch Erasmus und die Reformatoren, im 17. Jahrhundert noch der reformirte Marefus und die Lutherischen Scherzer, Calov, Seb. Schmidt und Chr. Wolf dachten sprachwidrig an die Annahme der menschlichen Natur, während Camero die richtige Auffassung am gründlichsten vertheidigte, die Socinianer (mit Ausnahme des Socinus selbst) und die Arminianer sie sogleich aufnahmen, der katholische Ribera (1606) lieber gesehen wollte, er verstände Paulum nicht, als der Auslegung so vieler Väter widersprechen, und selbst Rich. Simon die Aufnahme der Meinung in die Uebersetzung von Portroyal tadelte. Auch Ehrard übersieht das Präsens und das *ὁπινον* (= *opinor* = „sollt“ ich meinen, oder „doch wohl“, Hartung, Partitellehre I, S. 285) und meint, wie selber auch Hofmann, der Verfasser berufe sich auf das bekannte Faktum, daß Gott nicht mit Engeln, sondern mit dem Samen Abrahams in ein Gnaden- und Bundesverhältniß getreten sei. Der Zusammenhang führt überhaupt nicht (wie in B. 6 *ὁς πον*) auf den Gedanken an eine Schrift-

stelle im Alten Testament, obgleich der Uebersetzung der Vulgata (nusquam) mit Luther viele Ausleger von jeher folgten. Das Präsens ferner ist auch nicht auf eine stets bereitete Hilfe allgemeiner Art zu beziehen, sondern auf die in Christo zum Zweck der Erlösung geschehende und sich stetig als solche fortsetzende. Einen Widerspruch mit Kol. 1, 20 nehmen Bleek, de Wette, Lünemann ohne Ursache an. Denn das Objekt der Erlösung sind eben die Menschen von Fleisch und Blut, nicht die Wesen von rein geistiger Natur, unter denen die Engel nicht erlösungsbedürftig und die Teufel nicht erlösungsfähig sind. Das Fehlen der Artikel zeigt, daß die Rede nicht von einzelnen, sondern von Gattungen ist. Mit dem Ausdruck *σπέρματος Ἀβραάμ* wird aber weder dem paulinischen Universalismus widersprochen, wenn auch Paulus selbst nach de Wette's richtiger Bemerkung sich nicht so ausgedrückt haben würde und deshalb nicht bloß wie gewöhnlich auf die Herkunft der Leser hinzudeuten ist, noch darf dieser Ausdruck wegen *τοῦ λαοῦ* (B. 17) und *τὸν λαόν* (Kap. 13, 12) im geistigen Sinne als Bezeichnung der Menschheit genommen werden (Bengel, Böhme, Klee, Stein, Wieseler); sondern er ruft die den Hebräern geläufige Anschauung hervor, daß sich die heilsgeschäftlichen Führungen der Menschheit im Samen Abrahams konzentriren. „Wie in Absicht auf die Sendung Christi, so auch in Absicht auf das Heil in Christo und in Betreff ihrer Stellung zu den andern Völkern haben die Israeliten eine gewisse Priorität, um nicht zu sagen Superiorität: bloß weil die ethischen Bedingnisse von ihnen unerfüllt geblieben sind, ist das Heil von ihnen genommen. Aber da Gott sich aller erbarmen will, so muß dasselbe wieder zu ihnen sich wenden“ (Kluge). Zu eng deutet Friede: die Gläubigen aus allen Völkern. Eine völlig andere Auffassung dieses Satzes entsteht, wenn man mit Dav. Schulz als Subjekt desselben *ὁ θάνατος* ergänzt: „denn freilich nicht Engel ergreift oder hält der Tod.“ Diese Auffassung ist grammatisch zulässig, aber logisch nicht annehmbar, da B. 17 eng mit B. 16 zusammenhängt, Christus aber ohne weiteres B. 17 Subjekt ist, wie B. 14 u. 15 (Eim.). Auch paßt hierzu der Ausdruck: „Abrahams Same“ in keiner Weise. Wichtig weist Ehrard darauf hin, daß B. 17 den schon ausgesprochenen Gedanken so wiederholt, daß sich zugleich eine neue Perspektive öffnet, nämlich der Blick auf den Gedanken, daß Christus nicht bloß das vollkommene Organ der Offenbarung Gottes an die Menschen oder ein über alle Gesandten und Engel, auch über den Engel Jehovahs erhabener Bote Gottes, sondern daß er zugleich der vollkommene hohepriesterliche Vertreter der Menschheit in ihrem Verhältniß zu Gott sei.

6. Deshalb er in allem den Brüdern gleich geworden sein mußte. Mit dem unpaulinischen, aber in unserm Briefe häufigen und auch Aposig. 26, 19 vorhandenen *ὅθεν* wird als Folgerung aus dem B. 16 angegebenen Zweck der Menschwerdung

Christi auf das pflichtmäßige derselben geschlossen. Denn *ἀρρελὴν* bezeichnet die aus der übernommenen Aufgabe hervorgehende Schuldigkeit, während *ἐκεῖ* die ratschlußmäßige Notwendigkeit, Luk. 24, 26, angezeigt hätte und *ἐπεγεν* die mit dem Wesen übereinstimmende Angemessenheit (B. 10). Das *ἀποκαθάρσει* steht in verwandtem Sinne Apost. 14, 11. Lin. preßt die Bedeutung der Nethlichkeit.

7. Damit er ein barmherziger und ein treuer Hoherpriester bei Gott würde. Die Folge der Textworte scheint die Uebersetzung von Luther: „auf daß er barmherzig würde“, zu empfehlen, welche auch von Grotius, Böhme, Bleek, de Wette, Stein, Holud, Linemann gebilligt wird. Aber das *ἐνα γένηται* sagt doch, was Jesus nach eingegangener Gleichheit mit uns Menschen werden sollte, und in diesem Zusammenhange würde die Aeußerung, daß Jesus barmherzig werden sollte, den Gedanken erregen können, daß er es vorher nicht gewesen sei. Zwar hat der Verfasser in den Hohenpriester bisher die Veranstaltung Gottes als die Selbstbestimmung des Heilandes hervorgehoben; allein aus dem Bisherigen erhellt doch deutlich genug, daß auch schon die Menschwerdung ihren Beweggrund im Erbarmen mit den Menschen auf Seiten dessen hat, der sich ihr unterzog (Delitzsch). Nahelegend dagegen ist der Gedanke, daß der Mensch gebornene als solcher zum Hohenpriester werden soll, an welchem die beiden zu diesem Berufe wesentlichen Eigenschaften, welche das richtige Verhältniß zu den Menschen und zu Gott ausdrücken, auf dem Wege der geschichtlichen Lebensentwicklung hervortreten. Schon Bengel, welchem sich Cramer, Storr, Erhard, Hofmann, Delitzsch anschließen, bemerkt über die Inversion der Worte, daß *ἐκείνων*, weil im Früheren hinreichend begründet, rückwärts weise, *πιστός ἀρχιερέως* dagegen vorwärts, weil beide Begriffe noch ihrer weiteren Entfaltung warteten. Der adverb. Zusatz *τὰ πρὸς τὸν θεόν* gehört zu der Gesamtbeschreibung, nicht zu *πιστός* allein (Klee), nicht blos zu *ἀρχιερέως* (Bleek). Auch geht *πιστός* nicht auf die Zuverlässigkeit, sondern, wie Kap. 3, 2 zeigt, auf die Erene im übernommenen Berufe. Die Meinung de Wette's, es sei die Bezeichnung Jesu als *ἀρχιερέως* nicht genug vorbereitet, ist völlig grundlos. Denn die Erwähnung der Reinigung von Sünden Kap. 1, 3, des Heiligen Kap. 2, 11, der Heißvermittlung Kap. 2, 10, des Todes Christi als eines Todes für die Menschen Kap. 2, 9 ist hinreichende Vorbereitung, abgesehen von der unmittelbar folgenden Angabe der Leistung, zu welcher Jesus bestimmt war.

8. Zu sühnen die Sünden des Volkes. Im Klassischen kommt *ἱλάσσεσθαι* *τινα* nur in der Bedeutung vor: propitium facere aliquem, so daß die Götter, zuweilen auch Menschen das Objekt sind, jedes dingliche Objekt aber ausgeschlossen ist. Aber weder die LXX noch das Neue Testament gebrauchen *ἱλάσσεσθαι* von einer Leistung, durch

welche Gott zu gnädiger Gesinnung bestimmt wird, sondern entweder von der gnädigen Selbstbestimmung Gottes, worin sich passive und mediale Bedeutung durchdringen; oder mit Verwischung der dem Medium eigenen Zurückbeziehung auf das Subjekt von einem Thun, dessen Objekt die Sünde ist, durch welches diese aufhört, Gott dem Menschen ungnädig zu machen. Die LXX konstruiren *ἱλάσσεσθαι* mit dem Dativ der zu sühnenden Sache oder Person = propitium fieri, dagegen *ἐξ-ἱλάσσεσθαι* häufig mit dem Akrusativ oder *περὶ* des zu Sühnenden = expiare. Zwar wird im Verhältniß von Menschen zu Menschen gesagt: *ἐξἱλάσσεσθαι τὸ πρόσωπόν τινος*, 1 Mos. 33, 20, und *θυμὸν*, Spr. Sal. 16, 4. Allein nirgend, auch nicht 2 Sam. 21, 3 erscheint Gott oder sein Zorn als Objekt des *ἐξελ.*, sondern die Sünde wird gesühnt, 1 Sam. 3, 14. Die Sühne tritt zwischen Zorn und Sünde in die Mitte, so daß die letztere bedeckt wird, 4 Mos. 17, 11 ff. Christus nun ist *ἱλασμός περὶ τὸν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*, 1 Joh. 2, 2; 4, 10, und von Gott als *ἱλαστήριον* für uns hingestellt, Röm. 3, 25. Da diese Sühne objektiv sich auf die Sünden der ganzen Welt bezieht, 1 Joh. 2, 2, so ist *τοῦ λαοῦ* von dem schon vorhin bezeichneten Standpunkte aus geschrieben. Eine falsche Beziehung bringt Del. hinein durch die Deutung: „Er waltet nun als Hoherpriester inmitten einer verführten Gemeinde, welche in alttestamentlicher Weise das Volk, d. i. das Gottesvolk genannt wird; und was er als verführender Hoherpriester leistet, hat darauf sein Absehen, daß die seiner Gemeinde immer noch anhaftende Sünde keine Trübung in das ein- für allemal hergestellte Liebesverhältniß bringen kann.“

9. Denn inwiefern — er helfen. Nicht von der faktisatorisch für uns verdienstlichen Wirkung des Leidens Christi als der Basis seines Hohenpriestertums (Hofm.) ist hier die Rede, sondern von der für dieses ihn ethisch befähigenden (Del.). Und nicht blos in dem Umfange, daß Christus gelitten hat, sondern in der Beziehung dieser Leiden auf seine persönliche Beschaffenheit als eines wirklichen Versuchungen unterworfen Gewesenen liegt die Befähigung Christi zur Hilfe für alle, welche fort und fort Versuchungen ausgesetzt sind (Particip. praes.). Die Uebersetzung „Worin“ oder „in welchem Bereiche“ (Luth., Bl., Ebr. u. a.), beschränkt die Fähigkeit Christi auf das zu enge Gebiet gleicher Leidens- und Versuchungszustände (Elin.). Das *ἐν ᾧ* ist aufzulösen in *ἐν τούτῳ ὅτι* = auf dem Grunde davon daß = insofern oder weil (Bernh. Syn. 211).

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. „Die dem Gottessohn ihren Anlagen nach verwandten Gotteskinder sind des *ἐπιλαυβισμοῦ*, der *βοήθεια* bedürftig geworden. Diese Erlösung ist aber nicht ein in der Zeit, nach eingetretenem Falle, gefasster Beschluß, sondern ein ewiger mit dem Ge-

danke an die Schöpfung des Menschen simultaner Gedanke Gottes, Eph. 1, 4; 2 Tim. 1, 9; Röm. 16, 25; 1 Petr. 1, 20. Die Idee des vollkommenen Gottmenschen mußte also zum Heil der ihrem Ziele entgegensührenden Gotteskinder sich verwirklichen. — Der Erlöser mußte ein Glied in dem erkrankten Organismus der Menschheit werden, die leidensfähige Menschheit annehmen, nur ohne Sünde, Kap. 4, 15. Das Ziel war Ueberwindung des Todes.“ (Ehol.).

2. Die uns in Christo zu Theil gewordene und fortwährend zu Theil werdende Gotteshilfe bezieht sich nicht auf Beseitigung äußerer Leiden als solcher, sondern geht direkt auf menschliche Leiden, insofern sie entweder Straffolgen der Sünde sind, sowohl der des Geschlechtes als der der Person, oder insofern sie einen zur Sünde versuchenden Charakter haben. Die Hülfsleistung hat deshalb sowohl eine ethische als eine soteriologische Bedeutung.

3. Um der wahre, allgenugsame und wirkliche Heiland für uns zu werden, ist der ewige Gottessohn nicht in eine bloß innere Gemeinschaft geistlichen Lebens mit uns eingetreten, sondern in die Natur- und Geschlechtsgemeinschaft unseres geschichtlichen Lebens. Da er jedoch seine Gottheit durch diesen Eintritt in das Bruderverhältnis nicht eingebüßt hat, so bleibt ein nie aufzuhörender Unterschied seiner und unserer Beschaffenheit anzuerkennen, der seinen letzten Grund theils in unserer Kreatürlichkeit, theils in unserer Sündhaftigkeit hat. Unter Berücksichtigung dieses Unterschiedes ist die menschliche Natur in ihrem vollen Umfange geschichtlich zu seiner Natur gemacht worden, und es ist dadurch eine wirkliche Gottesnähe in persönlicher Lebensgehalt unserm Geschlechte zu Theil geworden.

4. Die wirkliche Menschennatur Jesu Christi ermöglicht seine Leidens- und Sterbensfähigkeit, und diese wieder bedingt vollkommene Ausführung seines hohenpriesterlichen Amtes, welche das Mittel zur Erreichung des Heilswendes ist, um dessentwillen der ewige Gottessohn Mensch geworden ist. „Um der Liebe willen, die er zu uns hatte, hat sein Blut für uns gegeben Jesus Christus, unser Herr, nach Gottes Willen, und sein Fleisch für unser Fleisch und seine Seele für unsere Seele“ (Clem. Rom. 1 Kor. 49).

5. Tod und Sünde stammen aus einer gemeinsamen Wurzel. Beide sind ihrem Wesen nach der göttlichen Bestimmung widersprechende Sondernung und haben ihren Ursprung in einer Losreißung von der Gemeinschaft der Kreatur mit Gott. Aber der Tod ist die Offenbarung oder Bloßlegung dieses Verhältnisses in Form der Strafe und als Folge des göttlichen zuvor verkündigten Gerichtes; die Sünde dagegen ist die zustimmende Bewegung des Menschen in dem Gott entfreundeten Verhältnisse. Eben deshalb kann von Todesurtheil der Sünder und von Todesgewalt des Satans die Rede sein, von welchen beiden Christus allein zu erlösen vermag,

indem er an der Menschheit in ihrem Wesen, ihren Leiden, ihren Versuchungen Theil gewinnt, doch ohne Sünde, und sein heiliges Leben zur Sühne für die Sünden opfert. Zugleich erhellt hieraus, wie Gott sich als Schöpfer und Richter der Welt am Sterben der Menschen direkt und positiv theilnehmen kann, aber nicht an ihrem Sündigen; während der Teufel zugleich Urheber der Sünde, Versucher der Menschen und Mörder derselben ist.

6. Der Tod, welcher unter den Einwirkungen der Sünde das wesentliche Knechtungsmittel des Satans ist, ward in Christo das wesentliche Befreiungsmittel. „Der Teufel, als der des Todes Gewalt hatte, frenete sich am Tode; und was ihn frenete, das hielt ihm der Herr hin. So wurde sein Kreuz eine Falle für den Teufel“ (Augustin serm. 263). „Die Schrift hat verkündet das, wie ein Tod den andern fraß (1 Kor. 15, 54): ein Spott aus dem Tod ist worden. Hallelujah!“ (Luth. Osterlied vom Jahre 1524). Dominus itaque noster ad humani generis redemptionem veniens velut quemdam de se in necem diaboli hamum fecit. Huius hami linea illa est per evangelium antiquorum patrum propago memorata ... in cuius extremo incarnatus Dominus id est hamus ista ligaretur ... Hamus hic raptoris fauces tenuit et se mordentem momordit ... Ibi quippe inerat humanitas, quae ad se devorantem adduceret; ibi divinitas, quae perforaret; ibi aperta infirmitas, quae provocaret; ibi occulta virtus, quae raptoris faucem transfigeret (Gregor. Magn. ad Job. 40, 19).

7. Der Tod des Gottmenschen, der den Satan ermächtigte, ist weder ein bloß passives Erdulden feindseliger Angriffe von Menschen oder vom Satan her, noch ein bloß aktives Sichhingeben in den Kampf; er ist weder bloße Sündenstrafe, hervorgerufen durch den Zorn Gottes, noch ausschließliches Zeugniß sittlicher Willenskraft unter dem Gesichtspunkte des Gottvertrauens, der Verusstreue, der Pflichterfüllung. Er schließt die sittlichen und die religiösen Beziehungen untrennbar in sich zusammen, läßt die aktive und die passive Seite der Bethheiligung sich vollständig und gegenseitig durchdringen und kann nur unter dem heilsgeschichtlichen Gesichtspunkt richtig verstanden werden. Seiner Bedeutung nach opfert der Tod zur Sühne für die Sünden hat er die Lebensvollendung des Gottmenschen durch den thätigen Gehorsam zur Voraussetzung, die Veröhnung der Welt mit Gott zur Folge und ist in seinem Wesen stellvertretend durch den leidenden Gehorsam.

8. Die Befreiung von der Todesfurcht geschieht nicht durch eine neue Lehre von der Unsterblichkeit, insofern deren sich die Vorstellungen vom Jenseits verändern, sondern durch Versetzung in ein neues Verhältniß, in welchem der Stachel des Todes, das verwundende Schuldbewußtsein ausgebrochen ist, 1 Kor. 15, 17. 55. Christus ist der Fürst des Lebens, Aposig. 3, 15, welcher Tod und Hades besiegt und das Leben vermittelt für Verus-

sein und Besitz, 2 Tim. 1, 10; Joh. 5, 24; 11, 25; 14, 19, auch nicht bloß die Schlüssel des Todes und Habes in seiner Hand hält, Offenb. 1, 18; 20, 14; 21, 4, sondern durch seine Auferstehung die Gläubigen zu einer lebendigen Hoffnung wiedergeboren hat, 1 Petri 1, 3, 4; die Gewißheit der verklärten Auferstehung und des ewigen Lebens in ihnen wirkt, Röm. 5, 21; 6, 23, und letzteres selbst zu seiner Herrlichkeitsoffenbarung bringt, Joh. 17, 10; Kol. 3, 3; Phil. 3, 21, indem sein Geist in den Gläubigen zuerst die geistige, dann die leibliche Erneuerung des Lebens schafft, Röm. 8, 11. „Gleichsam eine Wurzel des Lebens ist Christi Tod geworden und des Verderbens Tilgung und der Sünde Beseitigung und Ende des Zornes; wir waren Fluchbeladene geworden und waren in Adam unter dem Gericht des Todes zu stehen gekommen; aber da hat sich das Wort, das von keiner Sünde wußte, einen Adamssohn heißen lassen, und aufgelöst sind durch ihn die von der ersten Uebertretung her verwirkelten Beschuldigungen; denn sichtbar ward die Menschennatur in Christo als gesund beschaffene, und diese Fehlfähigkeit hat die auf Erden gerettet“ (Eyrill. von Alex.).

9. Es ist ein alter Streit, ob der Verf. das hohepriesterliche Amt Christi erst mit der Rückkehr desselben zum Vater beginnen lasse (Schlichting, Griesbach, Schulz, Bleek), so daß, wie die Socinianer behaupten, das Hohepriesterthum wesentlich mit dem Königthum Christi zusammenfällt und der Kreuzestod nicht der Darbringung, sondern nur der Schlachtung des Opfertiers entspricht; oder ob auch in unserem Briefe die Selbstopferung Jesu am Kreuz als die eigentliche Hohepriesterliche That betrachtet werde (Winzer, de sacerdotis officio, quod Christo tribuitur comm. I. 1825 und fast alle Neueren). Für diese letztere Auffassung spricht, daß der Verf. den freiwilligen Opfertod Jesu Christi und das Eingehen desselben mit seinem Blute in das himmlische Allerheiligste als die beiden von einander untrennbaren Akte derselben Handlung in Parallele stellt mit dem bekannten israelitischen Ritus, und daß die Sühnung der Sünden der Menschen auf den Opfertod Christi zurückgeführt wird, Kap. 2, 14; 7, 27; 9, 11—14; B. 26. 28; 10, 10; 12, 14; 13, 12. Die allerdings starke Betonung des himmlischen Charakters des Hohenpriesterthums Jesu Christi erklärt sich aus der Absicht, die höhere und unbebingte Vortrefflichkeit des christlichen Hohenpriesters im Gegensatz gegen die auf Erden in dem vorbildlichen Heiligthum zu Jerusalem waltenden. Die Vertretung der Menschen bei Gott durch den durch die Himmel hindurchgegangenen Christus ist die fortgesetzte Verwaltung des schon angetretenen hohenpriesterlichen Amtes (Eün.). Was mit den Sündopfern des Versöhnungstages im Vorhofe vorging, hat im Selbstopfer Christi hienieden ein für allemal sein vollendetes Gegenbild gefunden; nur das Gegenbild der zwischen der Schlachtung im Vorhofe und der Opferung auf dem Altar des

Vorhofes geschehenden Einbringung des Blutes ins Allerheiligste ist ein himmlisches (Del.).

10. Von der sittlichen Selbstentscheidung, welche in wichtigen Lebenslagen die ganze Richtung und hierdurch zugleich das Gesamtgeschick eines Subjektes bestimmt, sind die theils auf dieser Grundlage stattfindenden, durch das ganze Leben sich hindurchziehenden sittlichen Entscheidungen, theils die jene Hauptentscheidung vorbereitenden Willensakte zu unterscheiden. Ebenso sind die von Gott veranfalteten Prüfungen nicht mit den durch den Satan bewirkten Versuchungen zu verwechseln, obwohl beides in denselben Umständen zusammentreffen und gerade dadurch für das betreffende Subjekt gefährlich werden kann. Besonders tragen Leiden diesen Doppelcharakter.

11. In allen diesen Beziehungen ist Jesus uns gleich geworden und hat sich nach Gottes Willen persönlichen und wirklichen Versuchungen in den verschiedensten Lagen und Formen unterzogen, nur mit dem Unterschiede von unserer Beschaffenheit, daß die Sünde weder potenziell noch aktuell sich an ihm gezeigt hat und deshalb keine materiellen Zustände des Verderbens oder eigener Lust-erregung, Jak. 1, 14, in seiner Person zu überwinden gewesen sind. Eben deshalb ist er als zweiter Adam Anfänger und Vollender eines neuen Geschlechtes von Gotteskindern in dem alten Geschlechte der Sünder geworden.

12. Das Dasein und die Wirksamkeit des Teufels ist nach dem Lehrzusammenhange auch dieses Briefes als vorhanden anzuerkennen und seine Wirksamkeit als die der Versuchung zur Sünde und der Hineinführung der Sünder in den Rechtszustand des Todes im biblischen Sinne dieses Wortes, so daß leiblicher, geistlicher und ewiger Tod ineinander liegen, aufzufassen. Aber dieser Wirksamkeit des Teufels tritt Christus siegreich entgegen als Helfer derer, die versucht werden, und als Erlöser von der Todesgewalt des Teufels. Das Mittelglied bilden seine Versuchungen und seine Leiden, durch welche er selbst vollendet ward zur Herrlichkeit.

Homiletische Andeutungen.

Christus ist Mensch geworden, 1) der Beschaffenheit nach in wirklicher Annehmung unseres Fleisches und Blutes; 2) der Absicht nach, um Leiden-, versuchungs- und sterbensfähig zu werden; 3) dem Zwecke nach, um uns von der Gewalt der Sünde, des Todes und des Teufels zu erlösen. — Der Tod Jesu Christi ist zu betrachten 1) als das Zeugniß seiner wahren Menschheit und seiner göttlichen Liebe; 2) als das Ende seiner Leiden; 3) als der Gipfel seiner Versuchungen; 4) als das Werkzeug seines Sieges; 5) als das Mittel unserer Erlösung. — Unsere Erlösung ist ein Gnadenwerk Gottes zu unserem Heile. Denn sie ist 1) eine Brechung der Gewalt a. der Sünde, b. des Todes, c. des Teufels; 2) eine Erlösung durch die sinnlose Hingebung des Sohnes Gottes in die Gemeinschaft a. unserer Natur, b. unserer Versuchungen, c. un-

ferer Leiden; 3) eine Rettung in die Gemeinschaft a. der Gotteskindschaft, b. der Weltüberwindung, c. der Lebensvollendung. — Die Sühne der Sünden des Volkes erinnert uns 1) an das herrschende a. leibliche und b. geistliche Verderben unsers Geschlechts; 2) an die drückende a. gemeinsame und b. persönliche Verschuldung; 3) an die gerechte a. gegenwärtige und b. zukünftige Vergeltung; 4) an die allezeit bereitete Hülfe Jesu Christi als des a. barmherzigen und b. treuen Hohenpriesters bei Gott; 5) an die zur Nachfolge Jesu verpflichtende Gemeinschaft a. mit Gott, b. mit den Kindern Gottes. — Worin besteht bei aller unserer Niedrigkeit der Vorzug unseres Geschlechtes vor den Engeln? 1) Wir sind gefallen, aber nicht nothwendig verloren; 2) wir können leiden, aber durch Ueberwindung der Sünden gerade hierin Gemeinschaft mit Christo haben; 3) wir müssen sterben, aber vermögen im Tode eine höhere Stufe des Lebens zu gewinnen. — Wohin wir in Leiden und Versuchungen zu blicken haben: 1) auf die Gefahr, die uns bedroht a. in der Schwere der Anfechtung durch die Verknüpfung von Leiden und Versuchungen, b. wegen des Ursprungs der Versuchungen aus dem Wirken des Teufels, c. hinsichtlich der Folgen unseres Unterliegens, wodurch wir immer schmächtlicher geknechtet werden; 2) auf die Schwäche, die an uns haftet und a. unsern Zusammenhang mit der Sünde aus Licht zieht, b. unsere natürliche Hilflosigkeit fühlbar macht, c. das Heilsverlangen nach dem Retter weckt, schärft und lenkt; 3) auf die Hülfe, die wir in Christo erlangen können, a. als dem uns Menschen gleichgeordneten Gottessohn, b. der gelitten hat als einer der versucht ward, c. aber durch den Tod dem Teufel die Macht genommen hat. — In Christo Jesu wird uns wahre Gotteshilfe zu Theil; denn 1) seine Menschwerdung zeigt, daß unsere Bestimmung zu Gotteskindern von Gott festgehalten wird; 2) sein Versuchungskampf zeigt die Möglichkeit eines Sieges über die Sünde; 3) sein Todesleiden als des barmherzigen und treuen Hohenpriesters bewirkt die Sühne unserer Sünden und die Zerstörung der Gewalt des Teufels über uns. — Unsere Christenpflicht fordert, 1) daß wir Tod und Teufel nicht fürchten; 2) daß wir die Sünde meiden; 3) daß wir Christum zum Helfer in Leibes- und Seelennoth nehmen. — Der Größe unseres Elendes entspricht die Größe unserer Schuld, aber auch die Größe der göttlichen Barmherzigkeit und Treue in Christo. — Schwer drückt das Leiden, schwerer die Versuchung, am schwersten die Schuld; Christus aber hilft das Leiden tragen, die Versuchung überwinden, die Schuld tilgen. — Unser Text zeigt uns den schlimmsten Feind und den besten Freund; die größte Schwäche und die stärkste Kraft; das bitterste Elend und die sicherste, nächste und süßeste Hülfe. — Christus ist uns in allen Stücken gleich geworden und doch unendlich über uns erhaben geblieben, mögen wir 1) auf die Person blicken; oder 2) auf den Wandel; oder 3) auf den Ausgang aus dem zeitlichen Leben.

Starke: Gewalt und Macht hat der Teufel über die Menschen in Ansehung des leiblichen, geistlichen und ewigen Todes. Denn nachdem er das menschliche Geschlecht durch die Sünde in den geistlichen Tod gestürzt hat, so beherrscht er es natürlicherweise durch die Sünde dergestalt, daß er es durch den geistlichen Tod gefangen hält und

durch daher entstehenden leiblichen Tod zu dem ewigen führt. — Des Todes Macht ist immerwährende Furcht, Schreden, Angst, Zittern und Zagen vor dem strengsten Gericht Gottes, damit die Seele des Menschen gequält wird, daß sie immer stirbt und doch immermehr stirbt, weil sie unsterblich ist. Diese Macht hat der Teufel, das ist er ängstigt und peinigt die Gewissen mit höllischer Furcht und Schreden, Zittern und Zagen. Der Satan ist von Gott bestellt zu seinem Nachrichter, Gefangenwärter, oder, wenn man so sagen will, zu einem Ausführer des Fluchs des Gesetzes, der Recht hat, den Menschen zu begehren zu der wohlverdienten Strafe und gegen ihn vor Gericht zu handeln kraft des Anspruchs des Gesetzes, so daß Gott, auch ohne seiner Gerechtigkeit zu kurz zu thun, ihm seine Forderung, welche die Forderung des Gesetzes selbst ist, nicht abschlagen kann, Jes. 49, 24; Matth. 12, 29; Offb. 12, 10. — Christus ist die süße Arznei wider die Bitterkeit des Todes. — Kein Geld ist von Natur so fest, daß er nicht vor dem Tode erschrede. Aber die Gläubigen in Christo sind solche tapfere Helden, daß sie auch den Tod nicht fürchten, noch schmecken, Joh. 8, 51. — Das Gesetz thut recht daran, daß es dir deine Sünden offenbaret. Will dich's aber verdammen, dann tritt dein Heiland wider Gesetz, Sünde und Tod und spricht: ich bin eben des Bluts und Fleisches und bin meine Brider und Schwestern; was sie gethan haben, habe ich bezahlt. Gesetz, willst du sie verdammen, verdamme mich; Sünde, willst du sie tödten und tödten? sich auf mich; Tod, willst du fressen und verschlingen? so verschlinge mich. Der Stand der Knechtschaft ist dem Stande der Kindschaft entgegengesetzt und mit einer ängstigenden Furcht des Todes verknüpft, da man sich von der Sünde und Gewalt des Satans also beherrscht findet, daß man sich aus eigenen Kräften davon nicht losmachen kann, Joh. 8, 34, und diese Knechtschaft ist viel schwerer, als diejenige des Alten Testaments unter dem Gesetze und den levitischen Satzungen, die dem Stande der Unmündigen gleich war, Gal. 4, 1—5. Die durch Christum geschene Erlösung gebietet nun eine solche Freiheit, dadurch man von aller Knechtschaft und knechtischen Furcht zur wahren Kindschaft gelangt und Gott mit willigem und freudigem Geiste in aller Wahrheit und Lauterkeit dienet. Denn da sie das geistliche Leben in der Ordnung der Wiedergeburt mit sich führt, so höret damit die Furcht vor dem leiblichen Tode auf, der nun eine Wohlthat ist, Luk. 1, 74, 75; Röm. 8, 15; Gal. 5, 1; 1 Joh. 4, 18. — Die gefallenen Engel haben keine Erlösung zu hoffen, Matth. 25, 41, 46. — Die Eigenschaften eines wahrhaften Hohenpriesters sind Barmherzigkeit und Treue; beide sollte Christus aus der Gleichheit mit uns haben. 1) Die Barmherzigkeit ist zwar eine göttliche Eigenschaft, die sich an dem Sohne Gottes gefunden, ehe er Mensch worden. Aber wie er unsere elende Natur an sich genommen, hat er selbst eine wirkliche Empfindung von unserm Elende gehabt. Es weiß niemand so, wie einem Kranken oder Armen zu Muthe ist, als wer selber krank und arm gewesen ist. 2) Aus der Barmherzigkeit fließt die Treue. Diese bringt Christum dazu, daß er nicht nur einmal unser Hohenpriester und Vorbild gewesen ist, sondern er ist es noch täglich, Kap. 7, 25. — Wie allerhand Leiden und Trübsal Versuchungen heißen, 2 Kor. 10, 13, auch die Leiden Christi, Luk. 22, 28,

so kann man auch sagen, Christus sei von Gott versucht worden, aber nicht zum Bösen, sondern zum Guten, nämlich 1) Gottes Ehre und das Heil der Menschen zu befördern; 2) die unbesleckte Heiligkeit Christi und seine große Kraft zu offenbaren; daß er der Held wäre, der den Jorn Gottes, ohne darunter zu erliegen, tragen könnte; 3) ihm vermittelst dieses Leidens den Weg zur Herrlichkeit zu bahnen. — Die Leiden Christi waren nicht allein wirklich, sondern auch verdienstlich, und geschahen um unsern Willen. Darum kommen sie uns zu statten, zuvörderst also, daß sie uns zur Gerechtigkeit zugerechnet werden; und dann auch also, daß unser Hohepriester uns in unsern Versuchungen, sie mögen nun innerlich oder äußerlich sein, mit seinem Unterricht und mit seiner Stärkung zu Hilfe kommt. — Die Versuchungen sind Christo ein großes Leiden gewesen; denn ob er wohl keine Sünde hatte noch sündigen konnte, so hat es ihm doch desto weher gethan, daß man ihm Sünde zumuthen wollte. Solches gehörte denn zur tiefsten Erniedrigung Christi. — „Tröste dich, du frommer Kreuzträger, der du von vieler Noth gedrückt und gedrängt wirst, dein Bruder Jesus hat das alles auch geschmeckt; er weiß, wie dich's beugt, er kann dir helfen, er wird dich auch gewiß erquiden, 2 Kor. 4, 10; 1 Petr. 4, 13. — Wenn man alle Unvollkommenheit und alle mühsame Bewegung der Gemüthsneigungen von dem Mitleiden Christi im Himmel gänzlich absondert, so streitet dieses zarte menschliche Mitleiden keineswegs mit seinem verherrlichten Stande. Und wir müssen auch wissen, daß die Freude seiner menschlichen Natur im Himmel nun noch so groß und vollkommen nicht sein kann, weil sein mystischer Leib hier noch mit Leiden umgeben und mit Schwachheiten umhangen ist, als sie wohl sein wird, wenn dieses einmal alles wird aufgehört nach der Auferstehung der Todten.“

Spener: Weil alle Macht des Satans in der Sünde besteht, durch welche er mit uns als Knechten nach seinem Willen umgeht, so ist die Erlösung von derselben ein großer Segen unserer Seligkeit, 1 Joh. 3, 8; Offenb. 5, 5; Kol. 2, 15. — Kinder Gottes sind schon im Leben selig, weil sie sich vor dem Tode nicht zu fürchten haben. Sie denken mit ruhigem Herzen an ihren Tod und überwinden im Glauben alle die sonst andern natürlich anhangenden Furcht, Luk. 2, 29; 2 Kor. 5, 8; 1 Mos. 46, 30. — Die Erlösung Christi hastet nicht auf die, so noch in herrschender Sünde und Macht des Satans sich befinden, kann auch nicht eher, als bis sie sich aus den Striden des Teufels durch wahre Bekehrung ins Reich des Lichts versehen lassen, Kol. 1, 13.

Verleburger Bibel: Die Menschwerdung Christi ist zwar nach der Historie allen wohlbekannt, nach dem Geheimniß aber den allerwenigsten, heides nach der Erkenntniß und Praktik. — Das Reich des Todes mußte auf gerechte Weise zerstückt werden, daß die Geküßler geseufset würde. — Der Teufel hat durch unsere Sünde wie eine Herrschaft gekriegt; nicht ein ordentliches Recht, sondern eine Gewalt mit unserer Bewilligung. — Durch die Sünde erlangt er ein doppeltes Recht: zu verdammen und zu herrschen. Beides ist ihm genommen. — Die aus der Sünde entstehende Furcht des Gewissens ist des Menschen lebenslange Hölle auf Erden, so lange er nicht durch Gnade und durch den freundigen Geist sich davon erretten läßt. — Wenn ein Mensch auch gleich in wahre Buße anfängt einzugehen, so hat er doch

hernach mit der Furcht noch viel zu thun. Denn da wachet die rechte Dangigkeit vor Gottes Zorn erst auf. Man erzittert vor allen gerechten Aussprüchen und Worten Gottes, und findet doch keine rechte Zuflucht und Erlösung davon, so lange kein lebendiger Glaube vorhanden ist. — Diese Frucht der Sünde und des Abfalls ist gar tief gewurzelt und hat die ganze menschliche Natur durchdrungen, daß es nicht so leicht und geschwind kann zugehen und dieselben ausgetrieben werden. Selbst gläubige Christen haben täglich zu streiten, daß sie diesen Feind unter den Sieg des Glaubens halten, wenn er auch schon darunter gebracht ist. — Den Samen der bössartigen Natur nimmt er nicht an, sondern den Samen der Verheißung.

Laurentius: Aus Furcht der Strafe sich des Bösen enthalten ist der knechtische, nicht der kindliche Geist. — Allein die Gläubigen, die Nachkommen Abrahams, werden der Erlösung Christi wirklich theilhaftig.

Rambach: Der Teufel wird hier beschrieben 1) nach seinem Namen als Ankläger und Verleumder, 2) nach seiner Macht, 3) nach seiner Niederlage. — O wunderbarer Wechsel! Wir sind erst geschaffen worden nach Christi Gleichheit, nun wird er geboren nach unserer Gleichheit. — Christus kann denen helfen, die versucht werden; denn er hat 1) Recht und Vollmacht dazu empfangen; 2) er besitzt die Kraft dazu.

Steinhöfer: Es ist ein wunderbarer Krieg am Kreuze und ein unermütheter Sieg im Tode dieses Gerechten und Heiligen. — Erbarmung gegen den Sünder und Gleichgültigkeit gegen die Sünde kann unmöglich beisammen stehen. — Veröhnung ist das wichtige Wort, worüber wir Jesum in seinem Amte ehren und seine Barmherzigkeit und Treue gern in einem fort genießen wollen.

Haß: Durch Jesu Barmherzigkeit sollen wir uns wider die Ungeheul waffnen, denn er muthet uns nicht zu viel zu, und wir können Zuversicht zu ihm haben; und seine Treue gibt uns einen Trost und stärkt uns wider allen Unglauben. — Jesus ist treu; denn er hat sich nicht entzogen, so sauer es ihm geschah; er wartete alles ab und beugte sich vor nichts; er wurde nicht müde. Durch diese Treue kommt man allein ans Ziel.

Kieger: Jeder Schritt in dem Geschäft Jesu war noch ein aus freier Liebe geflossenes Annehmen, wie es noch bei der Uebergabe in der Sünder Hände heißt: meinst du nicht, daß ich den Vater bitten könnte? Aber das vom Vater empfangene Gebot und seine Willigkeit, nichts von allem zurückzulassen, legt es ihm so als ein Muß auf, allerdinge seinen Brüdern gleich zu werden. — Wohl dem, welchem der Geist Christi dies „aller Dinge“ auf alles so deutet, daß er nun unter allem, was täglich zu thun und zu leiden vorkommt, dies Licht auf seinen Wegen genießt: in ähnlichen Umständen hat sich auch einmal der Heiland um deinetwillen befunden.

Heubner: Das Leiden Christi ist so weit entfernt, seiner Heilandwürde und Macht zu schaden, daß er vielmehr erst dadurch ein rechter Heiland wird. — Gott ist zwar an sich schon barmherzig, 2 Mos. 34, 6, aber diese Barmherzigkeit wird erst recht klar und gewiß durch die Menschwerdung des Sohnes.

Stier: Der Tod Christi hat seine Bedeutung als Leiden des Todes, das Leiden wiederum nur darin, daß er versucht wurde in dem, was er

gelitten hat. — In Christi Mittleramt laufen alle Fäden zusammen: des Teufels Macht, Gottes Recht und der Menschen Bedürfnis.

Zweiter Abschnitt.

Vorzug Jesu Christi vor den gottgesendeten Dienern und Führern Israels, Mose und Josua.

I.

Die Ermahnung zur Treue gegen den treuen Gottesboten Christus hat zur Grundlage den Vorzug Christi als des über das Haus gebietenden Sohnes vor Mose dem treuen Diener im Hause.

Rap. 3, 1—6.

Deshalb, heilige Brüder, himmlischer Berufung Genossen, richtet euren Sinn auf den 1 Gottesboten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses, Jesum¹⁾, *welcher treu ist dem, der 2 ihn gemacht hat, wie auch Moses in seinem ganzen²⁾ Hause. *Denn höherer Herrlichkeit als 3 Moses ist dieser gewürdigt, in dem Maße, in welchem höhere Geltung als das Haus derjenige hat, der es hergerichtet. *Denn ein jedes Haus wird von jemand hergerichtet, der aber alles³⁾ 4 hergerichtet hat, ist Gott. *Und zwar während Moses treu ist in dessen ganzem Hause als 5 Diener zum Zeugniß dessen, was künftig verkündigt werden sollte, steht dagegen Christus als Sohn über dessen Hause; *dessen Haus sind wir, sofern wir anders die Zuversicht und den 6 Ruhm der Hoffnung bis ans Ende unerschüttert⁴⁾ festhalten.

Exegetische Erläuterungen.

1. Deshalb, heilige Brüder, himmlischer Berufung Genossen. Die Anknüpfung mit *ὁ δὲν* zeigt, daß diese Ermahnung durch die vorausgehende Charakteristik Jesu motiviert ist. Dasselbe ist der Fall mit der Bezeichnung der Leser, welche jedoch nicht als Brüder Christi (Michaelis, Carpov u. a.) und nicht als jüdische Stammengenossen des Verfassers (Chr. Fr. Schmidt), sondern als von der Welt gesonderte Glieder der christlichen Brüdergemeinde, welche einer vom Himmel gekommenen (*ἐπουράνιος* = *ἡ ἀνω κλήσις* Phil. 3, 14; vgl. Hebr. 13, 25), und zwar wirksamen, d. h. die Theilnahme an den himmlischen Gütern und Segnungen, Kol. 1, 5, vermittelnden Berufung zum Reiche Gottes theilhaftig geworden sind, direkt angeredet werden, wodurch die sogleich folgende Ermahnung nach Inhalt und Ausdruck eine tiefere Begründung und eine stärkere Belebung empfängt. Die Verbindung von *ἀδελφοὶ ἀγιοί* findet sich sonst nirgends (1 Thess. 5, 27 ist die Lesart zweifelhaft), ist aber hier sehr passende Zusammenfassung der von Kap. 2, 11 an entwickelten Gedanken. Die andern Prädikate weisen noch weiter zurück auf Kap. 2, 1, ja auf Kap. 1, 1.

2. Richtet euren Sinn auf den Gottesboten und Hohenpriester unseres Bekenntnisses. *Κατανοεῖν* bezeichnet die Hinwendung des *νοῦς* auf

einen Gegenstand, jedoch nicht behufs theoretischer Erkenntnis, sondern zu praktischer Erwägung dessen, was man an ihm habe, d. h. zur sittlich-religiösen Beachtung. In den beiden Prädikaten Jesu werden die bisherigen Ermittlungen höchst bezeichnend den Lesern vor die Augen gestellt. Jesus ist das höchste und abschließende Organ der Offenbarung Gottes an die Menschen und zugleich der wahre und vollkommene Mittler der Erlösung. Zur Vermeidung jeden Mißverständnisses wird er aber nicht *ἄγγελος* genannt, sondern *ἀπόστολος*, welches Wort ebenso dem hebr. *Maleach* entspricht als dem Sachverhältnisse, Gal. 4, 4, Joh. 3, 34; 5, 36; 6, 29; 10, 36; 20, 21. Tholud und Biesenthal sind nach Braun, Deyling, Schöttgen geneigt, an den rabbinischen Sprachgebrauch zu denken, nach welchem *ἀπόστολος* = *מְשִׁיחַ* einen Mittler bedeuten könnte. Allein nach Del. hat der Priester gerade nur in seiner Eigenschaft als Delegirter theils Gottes, theils der Gemeinde zuweisen diesen Namen. Otto (der Apostel und Hohenpriester unsres Bekenntnisses, 1861) nimmt eine Rückbeziehung auf 4 Mos. 13 an und faßt das Resultat seiner Untersuchung in folgender Umschreibung zusammen: „Daraus, ihr Brüder, die ihr aus der Welt errettet und des Heimatsrechts im Himmel theilhaftig geworden seid, ersehet, daß der Botschafter und Hohenpriester unsres Bekenntnisses, d. h. derjenige, der zu-

¹⁾ Das einfache *Ἰησοῦν* hat den Sprachgebrauch des Briefes für sich und die Autorität von Sin. A. B. C*. D*. 17. 34.

²⁾ Das *ὅλον* wird geschützt durch Sin. A. C. D. E. K. L. M. und dadurch, daß es Bestandtheil der vom Verf. berücksichtigten Stelle 4 Mos. 12, 7 ist.

³⁾ Statt *τὰ πάντα* ist blos *πάντα* zu lesen nach Sin. A. B. C*. D*. E*. K. M. 17. 53.

⁴⁾ *Μέχρι τέλους βεβαίαν* wird von einigen seit Mill als Glossen aus B. 14 betrachtet und ist sprachlich hart, doch nicht ohne Analogie bei Klassikern und bezeugt durch Sin. A. C. D. E. K. L. M.

erst mit dem Bekenntnisse: „Jehovah rettet“, das heilige Erbland betreten hat und nun als Führer an unserer Spitze steht, der aber zugleich der Hohepriester unsres Bekenntens ist, d. i. der unser Bekenntnis „Jehovah rettet“ vor Gott bringt, indem er unsern Eingang in die himmlische Heimat vermittelt, in Summa, daß der Botschafter und Hohepriester unsres Bekenntens, Jesus [gewissermaßen: unser Josua] ein πιστός ist dem, der ihn gemacht hat.“ Hier findet eine Eintragung von Beziehungen statt, auf welche wohl ein grübelnder Scharfsinn verfallen kann, die aber dem Kontexte völlig fremd sind. Schief ist auch der Ausdruck bei Kluge (S. 19): „wegen seiner κλησίς heißt der Sohn ἀποστόλος, wegen des ἀγίου, ἀρχιερέως.“ In seiner doppelten Eigenschaft ist nun Jesus so gleich als unserem, d. h. dem christlichen Bekenntnisse spezifisch angehörig bezeichnet. Die Uebersetzung der Itala: constitutionis nostrae, wobei man an den Boten des Bundes, Maleachi 3, 1, denken könnte, ist unzulässig, weil ὁμολογία im Neuen Testament nur „Bekenntniß“, niemals „Vertrag“ bedeutet und zwar mit Zusammenfassung der subj. (de W.) und der obj. Seite (Bl., Elin.) des Bekenntnisses 2 Kor. 9, 13; 1 Tim. 6, 12. 13. Der Genitiv ist der der Angehörigkeit.

3. Welcher tren ist dem, der ihn gemacht hat, wie auch Moses in seinem ganzen Hause. Nach Otto soll πιστός nicht auf die sittliche Qualität gehen, sondern auf die „Stellung zunächst dem Herzen eines Höheren“ (S. 47) und deshalb in der Bedeutung Betraut, Vertrauter, Vertrauensorgan genommen werden. Dies stimmt durchaus nicht mit Kap. 2, 17, wo jedenfalls eine sittliche Beschaffenheit genannt ist, zu deren Darlegung in seinem hohenpriesterlichen Verufe der Sohn Gottes Mensch geworden sei. Die Treue Jesu verpflichtet aber die Gemeinde zur Treue. Die Erwähnung der ersten begründet die Forderung der letzteren; und dies umso mehr, als die beiden geschichtlichen Urheber des Alten und des Neuen Bundes in Beweisung dieser Berufstrene den Jhrigen ein Vorbild gelassen haben, und zwar der Treue gegen den, der ihre geschichtliche Stellung bewirkt hat. In dieser Beziehung findet eine Gleichheit zwischen Jesu und Mose statt, welche dem paränetischen Zwecke zu gute kommt. Das Objekt des κατανόειν ist nicht die Thatfache, daß Jesus ein πιστός ist (Otto), sondern die als ganz eigenthümlich schon gekennzeichnete Person Jesu, als deren inhärierende Eigenschaft durch ὅντα die Treue hervorgehoben wird (Elin.). Bleek nach Seb. Schmidt preßt irrig das Präsens, als solle es sich auf den erhöhten Christus beziehen. Auch ist nicht hinter Moses ein Komma zu setzen (Calv., Bl., Ebr.). Die folgenden Worte finden sich nämlich so schon 4 Mos. 12, 7 und passen eigentlich nur auf Mose. Denn hinsichtlich Jesu wird sogleich der Unterschied bemerkt gemacht, daß er über das Haus gesetzt sei. Das ποιεῖν bezeichnet das Hinstellen auf den Schau-

platz der Geschichte (de W., Del., Thol.). Bleek, Alford und Elin. wollen mit Ital., Ambros., Primas., D. Schulz die eigentliche Bedeutung festhalten und sie entweder auf die Menschwerdung oder auf die vorweltliche Zeugung beziehen. Sie haben darin Recht, daß man nicht einen zweiten Objektsakkusativ ergänzen darf, so daß der Sinn wäre: „der ihn dazu, d. h. zum Apostel und Hohenpriester, gemacht hat“ (nach Chrys. die meisten). Allein da ποιεῖν Kap. 1, 2 für das wirkliche Schaffen gebraucht ist, so würde bei Beziehung des Wortes auf die vorweltliche Zeugung eher die Arianische Auffassung eine Stütze finden, daß Christus ein κτίσμα sei. Dies lassen jedoch die Kap. 1, 3 gebrauchten Ausdrücke nicht zu. Eine Beziehung auf den zeitlichen Lebensanfang Jesu ist aber schwerlich mit den orthodoxen Vätern anzunehmen, da die Annahme der menschlichen Natur durch den Logos im Schooße der Maria oder die überschattende Thätigkeit des Heiligen Geistes und der Kraft des Höchsten, Luk. 1, 35, schwerlich mit diesem Ausdruck bezeichnet worden wäre. Vielleicht ist der Vers. durch 1 Sam. 12, 6 zum Gebrauche desselben veranlaßt worden (Bl.). Das Haus ist Bezeichnung der Familie Gottes oder des theokratischen Volkes, Kap. 10, 21, in dem Moses eine Stellung hatte, in welcher er Treue erweisen konnte. Die Beziehung von αὐτῷ auf Moses (Del. u. a., denen ich früher beistimmte) ist unzulässig, weil die Worte auf 4 Mos. 12, 7 zurückweisen; die auf Christus (Bl., Niehm) würde vorgreifen.

4. Denn höherer Herrlichkeit — — — hergerichtet. Es wird nicht der vorhergehende Vers explizirt oder analysirt (de W.), sondern die Ermahnung κατανόησατε (B. 1) begründet. Zunächst wird die Erhabenheit Jesu über Mose ausgesprochen, welche um so beachtenswerther erscheint, als sie auf der Grundlage der Anerkennung gleicher Treue hervortritt. Das Verhältniß wird dann veranschaulicht an dem Verhältniß, welches überall zwischen einem Hause und dem Gründer desselben stattfindet. Κατασκευάζειν bezeichnet nicht das bloße Errichten, sondern vornehmlich das Einrichten eines Hauses mit Geräthen und Dienern. Allein hieraus folgt nicht, daß man τιμῇ τοῦ οἴκου (= Ehre vom oder im Hause) zu verbinden habe (Wolf, Mich., Steng. u. a.). Der Genit. hängt vielmehr von πλεονα ab. Die Anerkennung, die einem Hause gezollt wird, gebührt im höchsten Maße dem, der das Haus hergerichtet hat. In demselben Verhältniß steht die δόξα Christi zu der des Moses. Dies bezieht sich nicht auf den Glanz des Angesichts, wenn Moses mit Jehovah geredet hatte und nun Gottes Wort zu Israel zu reden hatte, im Unterschiede von der δόξα der ganzen Leiblichkeit Jesu (Hofm., Weisag. II, 188), 2 Kor. 3, 7; sondern auf die Herrlichkeit der Berufsstellung. Völlig unhaltbar ist die Behauptung von Delitsch, daß die ganze Beweisführung verwirrt werde durch die Annahme, daß unter dem Gründer Christus zu verstehen sei. Es folgt daraus gar nicht,

daß Moses das Haus sein müsse, was absurd wäre. Der Gedanke könnte ja der sein, daß Moses als Diener nur ein Glied oder ein Theil des Hauses sei, dessen Gründer Christus ist. Man kann nur sagen, daß der Satz nicht direct von Christo spricht, sondern die Form einer allgemeingültigen Aussage hat, und daß noch keine Veranlassung vorliegt, über die zunächst in dem Satze ausgesprochene Vergleichung des Verhältnisses Jesu zum Moses mit dem Verhältnisse eines Gründers zu einem Hause hinauszugehen. Aber man wird unwillkürlich an Jesum denken und zur Anwendung dieses Satzes auf ihn als den Stifter des Gotteshauses, welches wir Christen sind, Berechtigung haben.

5. Denn ein jedes Haus wird von jemand hergerichtet, der aber alles hergerichtet hat, ist Gott. Es ist auch dies ein allgemeiner Satz von unbezweifelbarer Wahrheit, der ein Mittelglied für den zu ziehenden Schluß, aber weder einen zu parenthesirenden Nebengedanken noch den Schluß selbst bildet. Wenn Christus Stifter der wahren Theokratie ist, so folgt daraus nicht, daß er dies Haus neben das durch Moses Dienst zu Stande gekommene Haus Gottes gesetzt hat. Vielmehr aus dem, was der allgemeine Satz in Erinnerung bringt, nämlich daß Gott der alles Gründende und Einrichtende ist, der Jesum wie Moses geschichtlich hat auftreten lassen, folgt, daß die durch Jesum gestiftete Theokratie dem Willen Gottes entspricht. Irrig nahmen viele ältere Ausleger mit Theodoret *θεός* als Präbilitat und fanden in diesem Satze eine Beweisstelle für die Gottheit Jesu, welcher Subjekt sein sollte. So auch Otto, welcher unter dem *οίκος* B. 3 speziell das Haus Gottes versteht und das Folgende so umschreibt (S. 87 u. 96): „Denn jedes Haus wird von irgend jemandem eingerichtet (aber allen seinen Bedürfnissen zu entsprechen, das vermag keiner); wer mit al'lem das Haus eingerichtet hat (so wie Jesus das Haus Gottes so. für Zeit und Ewigkeit), der ist alles vermögend, ist göttlichen Wesens (*θεός*)“. Allein das Fehlen des Artikels zwingt zu dieser Auffassung nicht, da *θεός* schon ganz den Charakter eines nom. propr. hat; und der Zusammenhang ist dagegen. *Πᾶς οἶκος* bezeichnet nicht das Haus in allen seinen Theilen, das ganze Haus, sondern nach dem Sprachgebrauch des Briefes (Kap. 5, 1. 13; 8, 3) jedes Haus. Bei der directen Beziehung des früheren Satzes auf Jesum schiebt man den Gedanken ein, daß hier die Frage beantwortet werden solle, wie von einer Treue Jesu die Rede sein könne, wenn er als der Gründer der Theokratie betrachtet werde. Die Antwort soll dann sein, es verhalte sich mit der Theokratie wie mit jedem Hausstande, daß ein Begründer desselben vorhanden sei, ohne daß damit Gott aufhöre, die causa prima von allem und jedem zu sein (Thol., Ebr. u. a.). Aber zu einer solchen ein Bedenken einschließenden Frage ist gar keine Veranlassung, da der Messias von Anfang an als Sohn bezeichnet und in bestimmtester Weise als Mittler der Offenbarung und Er-

lösung, wie als Mittler der Schöpfung und Regierung der Welt behandelt worden ist, wobei denn auch schon seine Treue zur Sprache kam. Von dieser ist hier überhaupt nicht mehr die Rede, sondern von dem Verhältnisse dessen, der ein Haus hergerichtet hat, zu diesem Hause. Da nun Gott alles hergerichtet hat, so muß auch auf ihn die Theokratie sowohl in ihrer christlichen wie in ihrer mosaischen Gestalt zurückgeführt werden. Dieser Auffassung entspricht völlig der Umstand, daß Gott so eben in Bezug auf den Messias *ὁ ποιῶνς αὐτόν* genannt ist, und daß der folgende Satz erst so einen wirklichen Schluß auf die vorhin bezeichnete höhere *δόξα* Christi zuläßt und vermittelt. Die Meinung Niehms (Lehrbegriff I, 310), daß Christus als der Begründer schon des ältesten Gottesreichs bezeichnet werde und daß Moses von Christo seine Stellung in demselben angewiesen erhalten habe, kann nicht durch Berufung auf die Lehre unsers Briefes, daß der Sohn der Mittler aller auf die Welt gerichteten Thätigkeit Gottes sei, begründet werden. Sie ist vielmehr deshalb zurückzuweisen, weil hier speziell von Jesu, von dem Messias in seiner historischen Erscheinung die Rede ist.

6. Und zwar während Moses tren ist in — — geredet werden sollte. Auch Moses ist von Gott aufgestellt und in seiner Treue erwiesen, nicht bloß für ein einzelnes Geschäft oder für einen besonderen Zweig in der göttlichen Haushaltung, sondern seine Wirksamkeit und Treue bezieht sich auf die Theokratie in ihrer Gesamtheit. Aber wie das zu *Μωϋσῆς* gehörige *μέν* anzeigt, ist innerhalb dieses gleichartigen, Mose und Christo gemeinsamen Verhältnisses eine durchgreifende Verschiedenheit beider Personen hervorzuheben. Moses ist nur als Diener, allerdings weder als Sklav (*δοῦλος*), noch als Hausknecht, Diensthote (*οἰκῆτης*), sondern (Weish. 10, 16) als *θεράπων* wirksam gewesen, welches Wort stets den Begriff einer freiwilligen Unterordnung und eines ehrenvollen Dienstes einschließt. Zugleich ist dies alles vorbildlich und vorbereitend gewesen. *ἀληθευόμενα* sind nicht die Offenbarungen, welche Moses späterhin selbst noch empfangen sollte, so daß zu überlegen wäre: um Zeugniß abzulegen von dem, was da sollte geredet werden; wobei Bl., de W., Thol., Ebr. speziell an das Gesetz denken, und Niehm an den Ausdruck erinnert, 4 Mos. 12, 8, *στόμα κατὰ στόμα λαλήσω αὐτῷ*. Es wurde hierdurch zwar der bestimmte Zeitpunkt im Leben Moses angegeben, wo ihm selbst künftige Offenbarungen versprochen werden. Aber die Rede ist hier nicht mehr von der Ähnlichkeit, welche Jesus und Moses in der Berufstreue haben, sondern von der Erhabenheit Christi über Moses, deren Anerkennung selbst durch die Treue Moses, der sich ganz innerhalb seiner Aufgabe gehalten hat, vermittelt wird. Es sind deshalb die Offenbarungen gemeint, für deren Nothwendigkeit der Dienst Moses selbst in allen Stücken Zeugniß ablegt; und zwar nicht die späteren prophetischen und nicht speziell die in unserem

Briefe enthaltenen Aussagen (Par.), sondern die im Sohne zur Vollendung gekommenen Joh. 5, 49 (Erasm., Calv., Ebr., Hofm., Del. u. a.). Eben deshalb wird jetzt nicht wieder *ἡγοῦνς* gesagt, sondern *Χριστός*.

7. Nicht dagegen — — dessen Haus sind wir. Die Lesart *ὅς* statt *ὅ* in B. 6 ist kritisch nicht beglaubigt, und der Artikel fehlt vor *οἴκος* wie oft vor *θεός*, *νόμος* und ähnlichen bekannten Begriffen. Gemeint ist immer die Theokratie oder das Haus Gottes, in welchem Moses diente, an dessen Spitze aber Christus steht, welcher als Sohn dessen, der ihn aufgestellt und das Haus hergerichtet hat, eine durchaus übergeordnete Stellung einnimmt und eine dem entsprechenden *δόξα* hat, weil er als Sohn Gottes nicht bloß Herr und Erbe aller Güter, sondern der wesentliche Mittler ihrer Entstehung ist. Diese den Brief beginnenden Aussagen konnten die Leser unmöglich unberücksichtigt lassen. Mit ihnen steht aber die hier gegebene Darlegung im vollkommensten Einklang und *ὡς υἱός* steht nachdrucksvoll voran, weil mit der Leitung eines Hauswesens auch ein oberer Diener beauftragt sein könnte, dann aber der spezifische Unterschied Christi von Moses nicht ausgebrückt wäre. Es ist deshalb weder *αὐτοῦ* B. 5 auf Gott und *αὐτοῦ* B. 6 auf Christum zu beziehen (Def., Bl., de W. u. a.), als sei der Gegensatz beabsichtigt, daß Christus in einem fremden Hause, Christus aber in dem eigenen die besondere Stellung gehabt habe; noch sind diese Genitive als Genit. der Beziehung aufzufassen — in seinem d. h. in dem ihm zugewiesenen Hause (Ebr., welcher überhaupt verwirrend von zwei Häusern spricht); sondern sie beziehen sich sprachlich beide auf Gott (Chrys., Theodor., Calv., Elin., Del. u. a.), ebenso das Relat. *ὅ*, obgleich sachlich von der Christenheit die Rede ist; denn diese wird häufig genug Gottes Haus genannt 10, 21; 1 Kor. 3, 9, 16; 2 Kor. 6, 16; Eph. 2, 22; 1 Tim. 3, 15; 1 Petr. 4, 17; 2, 5, niemals jedoch Christi Haus. Die einfache Ergänzung von *ἐόντι* zu *Χριστός* *δὲ* — *αὐτοῦ* (Erasm., Grot., Del. u. a.) stimmt am besten zu der Hervorhebung des Gegensatzes, während es allerdings auch zulässig ist, *πιστός* *ἐόντι* zu ergänzen Kap. 10, 21; Matth. 25, 21 (Bez., Grot., Thol. u. a.), nur nicht zweimal (Bl., de W., Bisp.) — Christus (ist treu) wie ein Sohn über ein Haus (treu ist). Das *ὡς* kann hier nicht quemadmodum bedeuten, sondern nur ut.

8. Sofern wir anders die Zuversicht und den Ruhm — — unerschüttert festhalten. Die Christenheit als solche hat den angegebenen Charakter des Hauses Gottes, daher der Ausschluss vom Tempel die Gemeinde nicht beängstigen darf. Ob wir aber als Gemeinde diesen Charakter bewahren (nicht, ob wir persönlich diese Bezeichnung auf uns anwenden oder uns zu diesem Hause rechnen dürfen), hängt von der Erfüllung der entsprechenden Bedingung ab. Die *παθήματα* bezeichnet hier wie Kap. 4, 16; 10, 19. 35 nicht das freiwillige Bekenntniß (Grot. u. a.), sondern die mühsige Zu-

versicht und Siegesfreudigkeit des Glaubens, entsprechend der Kap. 6, 11 erwähnten *πληρογορία τῆς ἐλπίδος*, die sich auch in den ungünstigsten Verhältnissen einen entsprechenden Ausdruck gibt. Dieser, die *ὁμολογία τῆς ἐλπίδος* Kap. 10, 23 ist hier *καύχημα* genannt, womit das Resultat der Handlung des Rühmens, d. i. der *καύχησης* bezeichnet ist, nicht diese letztere selbst (Bl. u. a.), auch nicht der bloße Gegenstand des Rühmens (Elin.). Die *ἐλπίς* bezeichnet im spezifisch christlichen Sinne die Hoffnung auf die Vollendung des Reiches Gottes und auf das Theilhaben daran. Eben deshalb bezieht sich *μέχρι τέλους* nicht auf den Tod des Einzelnen (Schlicht., Grot., Rin.), sondern auf das Ende der gegenwärtigen Weltordnung.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Die Verbindung der Christen unter einander hat ihren eigenthümlichen Charakter als einer heiligen Genossenschaft darin, daß sie als eine Gemeinschaft von Gotteskindern, die zum Himmelreich berufen sind, ihren Anfang, ihren Fortgang und ihre Vollendung allein durch ihren Lebenszusammenhang mit dem geschichtlichen Gottmenschen gewinnt. Sie hat deshalb die Aufgabe, dies Verhältniß nicht bloß anzuerkennen, sondern auch im Bekennen und im Handeln auszubilden, und deshalb in der Nachfolge und Ähnlichkeit Christi seine Treue sich anzuzeigen, welche die Wurzel der Lebensvollendung ist.

2. In der Berufstreue gegen den Gott, der seinen Boten die jedesmalige geschichtliche Stellung gegeben, tritt eine schlagende Parallele zwischen Jesus und Moses hervor, da der Beruf beider sich auf die Stiftung des Gottesreiches unter den Menschen bezieht. Hierdurch hat Moses einen Vorrang vor allen Propheten und Boten Gottes im Alten Bund. Aber die unendliche Erhabenheit Jesu Christi wird hierdurch nicht im mindesten beeinträchtigt, sondern tritt gerade innerhalb der Parallele scharf und klar hervor. Moses ist weder Priester noch König gewesen, sondern innerhalb der Theokratie, auf deren Stiftung sich seine Thätigkeit und Treue bezog, Diener und zwar so, daß die wirkliche Theokratie durch ihn selbst als noch zukünftig bezeichnet ward. Christus dagegen ist Hoherpriester, und deshalb verkländigt er, weil die Erlösung durch sein Selbstopfer vollbracht ward, zugleich das gegenwärtige Heil; und wiederum, weil er Sohn ist, erscheint er zwar als Bote Gottes, aber ist zugleich Herrscher über das Gottesreich und nicht einer seiner Diener und Würger.

3. Das Bekenntniß der Christen hat zu seinem spezifischen Inhalte den geschichtlichen Gottmenschen und zwar so, daß er in seiner wesentlichen Wirksamkeit zugleich als der das Heil bewirkende und als der das Heil Verkündigende gilt. Dies Bekenntniß ist das ursprüngliche, gemeinsame und umfassende, welches als apostolisches, schriftmäßiges Grundzeugniß nicht bloß die

späteren Lehrbewegungen zu regeln, sondern auch als Ausdruck lebendigen Gemeinbeglaubens die einzelnen Seelen in ihren Gedanken-, Gemüths- und Willensbewegungen auf die Person des Heilandes hinarbeiten hat, welcher als Sohn Gottes eine unvergleichliche Erhabenheit, ewige Wirksamkeit und göttliche Allgegenwart hat.

4. Die geschichtliche Wirkksamkeit Jesu mit ihrem zeitlichen Anfang innerhalb räumlicher Verhältnisse unter gegebenen Bedingungen macht seine geschichtliche Person durchaus nicht zu einem Geschöpf. Dies geschieht auch nicht durch den geschichtlichen Lebensanfang der Person des Gottmenschen. Denn wenn beides, der Lebensanfang und die Wirkksamkeit Jesu, nach der einen Seite hin betrachtet werden kann und muß als durch Gottes Willen und Macht festgestellt und in einem bestimmten Zeitmomente herbeigeführt, so muß auf der andern Seite ebenso nachdrücklich die Selbstbestimmung des Sohnes Gottes behauptet werden, durch welche sich derselbe in der Zeit wie in der Ewigkeit in nie gestörter Uebereinstimmung mit dem Willen des Vaters erhalten hat. Denn die Heilige Schrift sagt ebensowohl daß er gekommen, Matth. 9, 13; 18, 11; Joh. 16, 28; 18, 37, wie daß er gesendet sei, Matth. 10, 40; Joh. 20, 21, und betont nicht minder seine Selbstdarbringung zum Opfer, Joh. 10, 17, 18; Ephes. 5, 2; Hebr. 7, 27, wie sein Hingegebensein zur Sühne für die Sünden der Welt, Röm. 8, 32; Joh. 3, 16; 1 Joh. 4, 10. Auch hat weder der Mensch Jesus irgendwam die göttliche Natur empfangen oder erworben, noch hat der präexistierende Sohn Gottes bei seiner Menschwerdung sich in dem Sinne entäußert, daß eine völlige Entleerung von dem Wesen des Logos bis zur Bewußtlosigkeit des Lebensanfanges im menschlichen Embryo stattgefunden hätte, sondern der unerschaffene Sohn Gottes hat die menschliche Natur bei der Inkarnation zur Personaleinheit eines wirklichen gottemenschlichen Bewußtseins und Lebens angenommen. Führt die Konsequenz der Lehre von der communicatio idiomatum wirklich auf die soeben abgelehnte Auffassung der *κένωσις*, welche Geß (Die Lehre von der Person Christi, Basel 1856) am rückhaltslosesten entwickelt hat, dann wäre es die höchste Zeit, diese dogmatische Lehrform aufzugeben, um den wirklichen Lehrgehalt derselben zu retten. Die Inkonsequenz der lutherischen Dogmatiker der ältern Zeit, welche die Anwendbarkeit der vierten an sich möglichen Art von communicatio idiomatum leugneten, ist großartiger und sachlich richtiger als die formelle Konsequenz vieler Neueren, zeigt aber die Nothwendigkeit einer Umbildung dieser in ihrer bisherigen Gestalt unhaltbaren Lehrform.

5. Indem derselbe Gott, welcher das geschichtliche Auftreten des Moses bewirkt hat, auch das geschichtliche Auftreten Jesu bewirkt, ist ein innerer Widerspruch zwischen der mosaïschen und der christlichen Theokratie unentbar, zumal durch die auf

die Gesamtheit derselben als eines Hauses Gottes sich beziehende Treue dieser beiden in Parallele gestellten Personen verbirgt wird, daß in beiden Fällen die Stiftung und Einrichtung des betreffenden Hauses ganz dem göttlichen Willen gemäß geschehen ist. Aber der Unterschied der beiden Personen führt auch einen ihm entsprechenden Unterschied der mosaïschen und der christlichen Theokratie herbei. Ebenso läßt sich aus diesem letzteren, der geschichtlich zunächst ins Auge fällt, auf den ersteren schließen. Und dieser Unterschied ist nicht bloß der relative und negativ auszudrückende, welchen auch der synagogale Mithrasch in den Worten (Jallut zu Jes. 52, 13) ausspricht „der Knecht Schemasch, der König Messia, wird bekehrer sein als Abraham, erhabener als Mose, höher als die Engel des Dienstes“ — sondern er ist der positive und absolute Unterschied zwischen Vorbereitung und Erfüllung auf der einen, zwischen kreatürlichem Diener und Gott gleichem Sohn und Herrn auf der andern Seite.

6. „Mose weißagte wie durch seine Berufsstellung und Berufstreue, so auch durch sein Zeugniß, Joh. 5, 49, auf den Sohn, den Apostel des schließlichen Heils. Nicht minder weißagte das alttest. Gotteshaus, in welchem Mose das Geschäft eines Dieners hatte, nämlich die alttest. Gemeinde, die an der „Hütte des Zeugnisses“, Aposig. 7, 44; Offb. Joh. 15, 5, mit deren typischem Hausrath und Haushalt ihren Mittelpunkt hatte, auf das neutest. Gotteshaus, über welches Christus als Sohn gestellt ist, nämlich die neutest. Gemeinde, welche an Christo, in dem Gott menschlich erschienen und also die in der alttest. *συνή* vorgebildete *συνωοις* Gottes bei den Menschen gegenbildlich verwirklicht ist, ihren Mittelpunkt hat“ (Delitzsch).

7. Christus schämt sich zwar nicht, uns seine Brüder zu nennen; auch ist er in Wirklichkeit wahrer Mensch geworden und hat sich durch die Beschneidung dem mosaïschen Geseze unterworfen, Gal. 4, 4, und dem israelitischen Gottesvolke einverleiben lassen. Aber hinsichtlich des neutest. Gottesvolkes ist er nicht Glied, sondern Haupt und Herr. Er ist zwar Erstgeborener unter vielen Brüdern, Röm. 8, 29, und hat durch die Art seiner in unserem Briefe besonders betonten Lebensvollendung eine Verwandtschaft mit den zu Kindern Gottes wieergeborenen Menschen und eine Vorbildlichkeit für alle, welche durch ihn vollendet werden. Aber der Ausdruck „Erstgeborener“ bezieht sich auf sein Verhältniß zu den im messianischen Reiche Wollendeten nach der Auferstehung, Kap. 1, 5; Kol. 1, 18; Offb. Joh. 1, 5. Seinem Wesen nach ist er Prinzip der Schöpfung, Offb. Joh. 3, 14 und *πρωτότοκος πάσης κτίσεως*, Kol. 1, 15. Die Prädikate, welche dem Sohne im Anfange unseres Briefes gegeben sind, erlauben nicht, diesem Ausdrucke in dem vorliegenden Abschnitte eine andere Bedeutung zu geben als die, daß er als über das Haus Gottes erhabener Sohn des Bildners von allem diesem wesensgleich ist, so daß ein indirek-

ter Beweis der Gottheit Jesu Christi aus dieser Stelle geführt werden kann.

8. Wenn die Erwähnung der Treue Jesu an seine moralische Vollkommenheit und die Vergleichung seiner Berufsstellung mit der des Moses an seine ein neues Verhältniß der Menschen zu Gott in einem neuen Bunde und Reiche stiftende Thätigkeit erinnert; die Erwähnung der Sohnesnatur und Herrschervürde Jesu Christi aber zugleich über die Anschauungen des bloßen Moralismus und Religiosismus hinaushebt; und der Schriftzusammenhang nicht gestattet, die gebrauchten Ausdrücke im Sinne des Subordinatismus und Arianismus zu deuten: so wird durch die Aussage, daß Gott „ihn gemacht“ und „alles zugerichtet“ hat, jene Auffassung, welche den Vater im Sohne verschwinden läßt, verhindert und doch der Monarchianismus oder der Unitarismus nicht begünstigt.

9. Die Berufung bezeichnet nicht bloß die Einladung zum Reiche Gottes vermittelt der Predigt. Diesem Begriff eines κλητός, wie er in den Parabeln Jesu sich findet, Matth. 20, 16; 22, 14 und dort keine dogmatische Bedeutung hat, sondern mit der Schilderung bekannter Sitten und Gewohnheiten ungetrenntlich verknüpft ist, entspricht in unserem Briefe die Bezeichnung *εὐαγγελισμένος*, Kap. 4, 2 oder *εὐαγγελιστής*, Kap. 4, 6. Der κλητός dagegen ist ebenso wie bei Paulus ein solcher, an welchem der Gnadenruf kräftig geworden ist. Er ist für das messianische Heil, Kap. 1, 14, das ewige Erbe, Kap. 9, 15, welches Inhalt der *εὐαγγελία* ist, Kap. 6, 17, bestimmt, hat Vürgerrecht im Himmel, Kap. 12, 23, und ist vom Vater dem Sohne gegeben, Kap. 2, 13, und durch eine göttliche That, in welcher sich der ewige Gnadenvoratz in der Zeit an den Einzelnen verwirklicht, vermittelt des verkündigten Wortes wirkliches Mitglied der zum ewigen Heil bestimmten Gemeinde geworden. Weil aber das Wort Gottes nicht magisch, sondern pneumatisch wirkt und zur Bedingung seiner heilsamen Wirksamkeit die Sinesänderung und den Glauben hat, worauf auch hier die folgende Entwicklung eingeht, so wird das Beharren im Gnadenstande und das Gelangen zur Vollendung durch die Nachahmung der Treue Jesu Christi vermittelt.

Homiletische Andeutungen.

Die Pflicht der Treue 1) nach ihrer Begründung durch unser Verhältniß zu Gott; 2) nach ihrem Umfange in dem uns zugewiesenen Berufe; 3) nach ihren Vorbildern in dem Diener und in dem Sohne Gottes; 4) nach ihrem Segen in der Vermittelung der Heilsgüter; 5) nach ihrer Pflege innerhalb der Gemeinde. — Moses und Christus 1) in ihrer Ähnlichkeit a. als Gottgeordnete, b. von unbefleckter Treue, c. in der Gesamtheit ihres auf die Stiftung des Reiches Gottes bezüglichen Berufes; 2) in ihrer Verschiedenheit a. nach Stellung und Amt, b. nach Natur und Geschichte, c. nach Einfluß und

Chre. — Wir sind das Haus Gottes, 1) in welchem Sinne? 2) unter welchen Bedingungen? 3) mit welchen Verpflichtungen? — Worauf haben wir bei dem Bekenntniß unseres Glaubens vornehmlich zu sehen? Daß es 1) seinem Inhalte nach wahr; 2) in seinem Ausdrucke klar; 3) in seiner Lebenskraft sicher; 4) in seiner Begründung richtig; 5) zu seinem Zweck tüchtig sei. — Wenn sich die Hoffnung unserer Berufung an uns erfüllen soll, so muß 1) unsere Berufung a. nach ihrem himmlischen Charakter, b. unter göttlicher Gnadenwirkung, c. innerhalb der christlichen Brüdergemeinschaft an uns kräftig werden; und 2) unsere Hoffnung a. in ihrer Zuversicht den Glauben, b. in ihrem Ruhme die Lebenskraft, c. in ihrer Beharrlichkeit die Treue der Diener und Kinder Gottes ausdrücken. — Auch die am höchsten unter uns Gestellten sollen nicht aufhören 1) des wahren Gottes Diener, 2) des Hauses Gottes Glieder, 3) des Sohnes Gottes Nachahmer zu sein. — Auch die Geringsten unter uns sollen nicht vergessen, 1) daß Gott alles eingerichtet hat; und 2) daß sie einer himmlischen Berufung Genossen sind. — Das Anfangen im Christenthum ist schwerer als das Anfangen in jedem irdischen Werk; aber das Anfangen im Christenthum ist doch noch leichter als das feste Beharren bis ans Ende. — Klage nicht Gott an, wenn du keine Hoffnung des Heiles hast, sondern murre 1) gegen deinen Unglauben an die himmlische Berufung; 2) gegen deine Untreue in dem dir befohlenen Dienste; 3) gegen deine Nachlässigkeit im Gebrauche der Gnadenmittel des Heils. — Die Segnungen des christlichen Gemeindelebens entsprechen nach Gottes Anordnung 1) den Aufgaben, die wir zu erfüllen haben; 2) den Gefahren, die uns bedrohen; 3) den Bedürfnissen, die uns wesentlich sind. — Das Bekenntniß, auf welches wir verpflichtet sind, weist uns 1) in einen frühlichen Glauben, den wir einmüthig bekennen; 2) in eine heilige Liebe, die wir brüderlich üben; 3) in eine seltsame Hoffnung, die wir treulich bewahren sollen bis ans Ende. — Wir sind berufen 1) durch eine himmlische Berufung, 2) in eine heilige Gemeinschaft, 3) zum Erbe des Sohnes Gottes.

Verleburger Bibel: Die Festigkeit der Lehre gebet voran; dazu muß dann auf unserer Seite kommen das Festhalten, nicht aus eigenen Kräften, sondern der Gnade. Man muß zusehen, daß man nicht aus seiner eigenen Festung falle, 2 Petr. 3, 17. Darin soll man den Ruhm der Religion setzen.

Starke: Was von Gotteswegen hat sollen gesagt werden und auch wirklich gesagt wird, erfordert ein gläubiges Hören und Annehmen. Selig ihr also, die ihr Gottes Wort hört und bewahrt, Luk. 11, 29. — Was hilft's, im Geiste angefangen haben und im Fleische vollenden? Das Ende krönt das Werk. — Eine große Würde der Gläubigen ist es, daß sie Gottes Haus sind und heißen. Die Engel heißen wohl Thronen, Kol. 1, 16, aber niemals Gottes Haus. Die Gläubigen werden aber so genannt, sowohl wegen der wesentlichen als wegen der Gnaden-Gegenwart Gottes, nach welcher er in ihnen wohnt. Dieses Haus erleuchtet Jesus Christus als das rechte Licht nach seinem prophetischen Amte; er heiligt es nach seinem hohenpriesterlichen, daher es 1 Petr. 2, 5 heißt ein geistlich Haus; er erhält und beschützt es nach seinem könig-

lichen Amte, Wie er aber in diesem Hause wohnt, so ist er auch selbst dessen Grund, auf welchen es erbaut ist, 1 Kor. 3, 11; Ephes. 2, 20; 1 Petr. 2, 6.

Laurentius: Gläubige können getrost sein; sie sind Gottes Haus und Tempel. — In dem Glauben wird Beständigkeit erfordert. — **Von Bogatzky:** Es sehen aber die Gläubigen, auch die blödesten, daß sie unserm Gott nicht zuviel zutrauen und nicht so viel auf ihn hoffen können, daß sie sich nicht noch immer besser zu diesem Vertrauen, zu dieser Hoffnung zu erwecken haben; denn es sind immer viel Dinge da, die uns Vertrauen, Glauben und Hoffnung nehmen wollen; darum sollen wir eben alles festhalten und uns auch nicht unsere Gebrechen in solchem Vertrauen, in solcher Hoffnung lassen schwach und wankend machen. — **Steinhöfer:** Glauben und Bekenntnis des Glaubens vor Gott und Menschen sind die zwei Sachen, worauf es einem Christen beim Evangelio des Neuen Bundes ankommt, Röm. 10, 4. — Durch den Glauben kommt man wirklich zu einem seligen Genuß der Gnade und zu einer wesentlichen Gemeinschaft mit dem Vater und mit seinem Sohne unserm Herrn Jesu Christo. Und durch das Bekenntnis dieses Glaubens kommt man zugleich in die Mitgenossenschaft derer, die eben denselben theuern Glauben empfangen und Jesum zum Herrn und Haupt haben. — Man kann aus allem, was im Hause Gottes vorgeht, wahrnehmen, daß der

ewige Sohn, den alle Kreatur für ihren Schöpfer und Herrn erkennen muß, insbesondere der Gott und Herr der Sünder sei. — **O Treue,** mache mich dir treu!

Sahn: Wer den Blick auf Christum gerichtet hat, wird Aufmunterung genug zur Treue haben und desto mehr darauf sehen, daß es nicht an ihm fehle. — Die Treue aller Knechte Christi ist nur ein schwaches Schattenbild von der Treue Christi unseres Herrn.

Nieger: Als Apostel hat Jesus Gottes Zeugnis zu uns gebracht; als Hoherpriester handelt er in unserer Sache mit Gott; und der Glaube bekennet ihn oder nimmt ihn für das an, wozu er uns von Gott gemacht ist. Vertrauen und Ruhm der Hoffnung sind die Bande, an denen dies Haus, dies göttliche Geschlecht mit seinem Haupt zusammenhängt, und der Veruß zu einem Glauben und zu einerlei Hoffnung des Veruß verbindet auch diese Hausgenossen untereinander, daß es nur am Festhalten liegt. — **Stier:** Jenes Haus Gottes, worin Moses treu heisset, war nur die Vorhalle und der Anfang des Baues, der in Christo erst völlig bereitet erscheint. — **Fride:** Mit Christi Kommen steht das Haus Gottes fertig da. Es ist alles bereit, wir brauchen nur einzutreten. Wenn wir aber eintreten, so werden wir selbst, 1 Petr. 2, 5 lebendige Steine an diesem Hause.

II.

Die Drohung des Alten Testaments, daß die Ungläubigen nicht in die Ruhe Gottes eingehen werden, ist von dem Gottesvolk des Neuen Bundes umso mehr zu beherzigen.

Kap. 3, 7—19.

Deshalb, wie der Heilige Geist sagt: »heute, so ihr seine Stimme höret, *verstoßet⁷ eure Herzen nicht, wie bei der Erbitterung am Tage der Versuchung in der Wüste; *wo eure⁹ Väter in Prüfung Versuchung anstifteten¹) und sahen meine Werke vierzig Jahre hindurch. *Deshalb ward ich entrüstet über dies Geschlecht²) und sprach: immer gehen sie irre mit dem 10 Herzen! Sie aber erkannten nicht meine Wege, *so daß ich schwur in meinem Zorn: wahr= 11 lich, sie sollen nicht eingehen zu meiner Ruhe. *Sehet zu, Brüder, daß nicht etwa sich befinde 12 in irgend einem von euch ein arges, dem Unglauben angehöriges Herz, darin, daß er abfällt vom lebendigen Gott; *sondern ermahnet euch selbst tagtäglich, so lange es Heute heißt, daß 13 nicht aus euch irgend einer³) verstoßt werde durch Betrug der Sünde. *Denn Genossen 14 Christi sind wir geworden, so wir anders den Anfang der Zuversicht bis ans Ende unerschüttert festhalten. *Wenn gesagt wird: heute, so ihr seine Stimme höret, verstoßet eure Herzen 15 nicht, wie bei der Erbitterung! — *was für welche, nachdem sie gehört hatten, erbitterten 16 sich denn? Waren es nicht gerade alle aus Egypten unter Moses Vermittelung Ausgezogene? *Ueber was für welche aber entrüstete er sich vierzig Jahre lang? nicht über die, welche ge= 17 sündigt hatten? deren Glieder verfielen in der Wüste? *Welchen aber schwur er zu, daß sie 18 nicht in seine Ruhe eingehen würden, wenn nicht denen, welche ungehorsam gewesen? *Und 19 wir sehen, daß sie nicht vermochten einzugehen Unglaubens halber.

Exegetische Erläuterungen.

1. Deshalb, wie der Heilige Geist sagt u. Die Ermahnung, sich durch das Beispiel der Vorfahren

vor Abfall warnen zu lassen, wird durch *διό* als Folgerung aus der bisherigen Entwicklung eingeführt und soll als der Rede des Heiligen Geistes entsprechend aufgefaßt werden (*καθώς*). Auch ist

¹) Statt *ἐπειρασάν με οἱ πατέρες ὑμῶν, ἔδοκιμασάν με* lesen die Neueren *ἐπειρασάν οἱ πατέρες ὑμῶν ἐν δοκιμασίᾳ* nach Sin. A. B. C. D. * E. M. Uff. 73. 137. Ital. Copt. Die lect. recept. ist combinirt aus LXX cod. Alex., wo das erste, und Vat., wo das zweite *με* steht.

²) Statt *τῇ γενεᾷ ἐμὴν* ist zu lesen *τῇ γενεᾷ τανύτην* nach Sin. A. B. D. M. 6. 17.

³) Statt *τις ἐξ ὑμῶν* ist zu lesen *ἐξ ὑμῶν τις* nach B. D. E. K. L. 46. 48. Erstere Lesart hat jedoch Sin.

das *διό* direkt weder mit *ἀκούετε* zu verbinden (Schlicht., Ebr., Del. u. a.), so daß eine Verschmelzung des Hauptsatzes mit dem Nebensatz stattfände, denn Gott spricht in dem Citat B. 7—11 in der ersten Person, noch mit *ἀκούετε* B. 12 (Erasmus, Calov., Este, Grot., Bl., Aln., Visp. u. a.), denn dies steht zu entfernt. Ebenso wenig ist die Ermahnung zu ergänzen (Thol., de Wette), sondern das Abbrechen der Rede im Hauptsatz ist charakteristisch. Es läßt dem Leser einen Augenblick Ruhe und fordert ihn doch zugleich zum Nachdenken und zur Anwendung der Stelle auf. Mit neuem Nachdruck und frisch ansetzend wird die Ermahnung dann von dem Verfasser selbst gegeben in B. 12.

2. Heute, so ihr seine Stimme höret, verstocket eure Herzen nicht. Da die LXX oft die hebräische Wunschartikel mit *εάν* übersetzen, so ist es möglich, daß sie die Worte so genommen haben, wie gewöhnlich der hebr. Text verstanden wird, in welchem des Nachdrucks wegen *אִם־כֵּן* voransteht: o möchtet ihr doch heute auf seine Stimme hören. Möglich ist es aber auch, daß im Hebräischen schon *אִם* einen hypothetischen Vordersatz einführen soll. Das Citat ist aus Ps. 95, 7—11, welcher durch das plötzliche Eintreten der Rede Jehovahs sich der Klasse der prophetisch geformten einfügt. Um so größeres Recht hat unser Autor, das Heute nicht auf die Gegenwart des (im hebr. Text nicht näher bezeichneten, von LXX als David benannten) Psalmisten zu beschränken und die Rede selbst als das Wort des Heiligen Geistes zu betrachten, zumal die Heilige Schrift in allen ihren Theilen als *θεόπνευστος* gilt, 2 Tim. 3, 16. — Delisch theilt folgende merkwürdige messianische Haggada mit aus bab. Sanhedrin 98a. R. Josua Ben Levi fand einmal Elia (den Tisbithen) stehend am Eingange der Höhle R. Simeons Ben Jochei. Er fragte ihn: Komme ich in die zukünftige Welt? Elia antwortete: Wenn der Herr da (*אֲדָרָי*, Name der unsichtbar bei Elia gegenwärtigen Schechina) es will. R. Josua erzählte: Zwei (mich und ihn) sah ich, hörte aber die Stimme von Dreien. Er fragte ihn weiter: Wann kommt der Messias? Elia: Geh und frag ihn selber. Josua: Und wo? — Elia: Er sitzt an dem Thore Roms. Josua: Und woran ist er zu erkennen? Elia: Er sitzt unter Armen, Krankheitseladenen, und alle binden ihre Wunden mit einem Male auf und wieder zu, er aber bindet eine Wundenauf der andern auf und wieder zu, denn er denkt: vielleicht werde ich verlangt (Essentlich hervorzutreten berufen); daß ich ja nicht ausgehalten werde! (wie es geschehen würde, wenn er alle Wunden zugleich aufbände). Da ging Josua hin zu ihm und rief: Friede über dir, Sohn Levi's! Josua: Wann kommst du, Herr? Er: Heute. Zu Elia zurückgekehrt, wurde Josua von diesem gefragt: Was sagte er dir? Josua: Friede über dir, Sohn Levi's. Elia: Damit hat er dir und deinem Vater die Aussicht auf die künftige Welt gegeben. Josua: Er hat mich aber getäuscht, indem er zu

mir sagte, daß er heute komme. Elia: Das hat er so gemeint: Heute, so ihr seine Stimme höret.

3. Wie bei der Erbitterung — in der Wüste. Im Hebr. heißt es: wie zu Meriba (4 Mos. 20), wie am Tage von Massa in der Wüste (2 Mos. 17). Unser Verfasser nimmt diese nomina propria ihrer Etymologie nach als appellativa und die Worte *κατὰ τὴν ἡμέραν τοῦ πειρασμοῦ* als eregetische Zeitbestimmung zu *ἐν τῇ παρακινεσμοῦ*. Das *κατὰ* ist Zeitpartikel im Sinne von Kap. 9, 9 wie im Hellenistischen, und nicht in eine Vergleichungspartikel = *ὡς* umzubenden. Otto will auch hier nur allein an 4 Mos. 14 gedacht wissen.

4. Wo eure Väter — hindurch. Die zuletzt erwähnte Versuchung geschah nämlich im 1. Jahre des Auszugs, die zuerst erwähnte im 40. Die Verhärtung des Volks ist aber stets dieselbe geblieben, worauf auch Moses (5 Mos. 33, 8) Bezug nimmt. Das *ὅ* ist dem *כִּי* entsprechend Ortsbezeichnung und nicht Attraktion zu *πειρασμοῦ* statt *ὅ* = *wo* mit (Erasmus, Schmid, Beng., Peirce). Die 40 Jahre in der Wüste gelten als typisch auch in der Synagoge. R. Elieser sagte: Die Tage des Messias sind 40 Jahre, wie es heißt Ps. 95 (Sanh. fol. 99, 1). Und auf die Frage: Wie lange dauern die Jahre des Messias? antwortete R. Akiba: 40 Jahre, dem Aufenthalt der Israeliten in der Wüste entsprechend (Tanchuma fol. 79, 4). Die Ermahnung unseres Briefes mußte deshalb einen gewaltigen Eindruck machen, wenn die Zahl dieser Jahre bei Abfassung des Briefes beinahe erfüllt war seit Christi Wirksamkeit. Ein wichtiges Datum für die Zeitbestimmung der Abfassung. Daß der Verfasser dieses typische Verhältniß im Sinne hat, ergibt sich daraus, daß er die im Hebräischen Text zu dem folgenden Sage gehörigen vierzig Jahre, auf welche Satzverbindung er selbst auch B. 17 Rücksicht nimmt, hier zu dem eben besprochenen zieht und diese Wortverbindung durch das von ihm erst eingeschaltete *διό* B. 10 als beabsichtigt hervorhebt. (S. Calov die meisten.)

5. Deshalb ward ich enttrübt über u. Das hellenistische *προσοχθεῖν* von *ὀχθή*, die Klippe, führt auf den Begriff heftiger, anrandender Erregung, die man entweder hervorbringt oder empfindet. Gewöhnlich steht es im letzteren Sinne von der Empfindung des durch Widerstand erregten heftigen Widerwillens. Das *αὐ* gehört nicht zu *εἶπον* (Erasmus), sondern zu *πλανῶνται*. Ein Nebenbegriff des Verächtlichen liegt nicht in *γερεά* (Heinr. Steng.), vielleicht in *ταύρη* (Alnem.); eine Näherbeziehung auf seine Leser (Böhm., Bl., de W.) aber hat in diesem Zusammenhange der Verfasser unmöglich mit dem letzteren Pronomen ausdrücken können. Auch in dieser Stelle folgt der Verfasser mit *αὐτοὶ δὲ* dem Cod. Alex. der LXX, während Vat. dem Hebräischen entsprechend *καὶ αὐτοὶ* lieft.

6. So daß ich schwur — sie sollen nicht eingehen zu meiner Ruhe. Es ist möglich, *ὡς* = wie zu nehmen; aber es kann auch dem Hebräischen

—*καὶ* entsprechend (Ewald §. 337 a.) als Konsekutivpartikel im Sinne von *etwa* stehen. Gewöhnlich steht es dann zwar mit dem Infinitiv verbunden oder mit dem Optativ und *ἀν*, allein auch der Infinitiv kommt vor (Winer S. 410). Das *εἰ* in der Schwurformel ist dem hebr. *אם* nachgebildet. Die Formel ist aus Verschweigung des Nachsatzes entstanden und verneint den Gedanken, während *καὶ* denselben bejaht. Die *κατάπαυσις* geht ursprünglich auf den ruhigen Besitz des gelobten Landes 5 Mos. 12, 9. 10. Der Begriff der Ruhe des Gottesvolks hat sich aber auf dieser Grundlage erweitert und vertieft.

7. Sehet zu, daß nicht etwa — Gott. Das *μή* nach Wörtern des Sehens im indic. fut. brüht mit der Warnung zugleich die Besorgniß der Nichtbeachtung aus (Hartung Partit. II, 140). Das entkistliche *ποτε* heißt nicht „jemals“ (Beza u. a.), sondern: etwa; und *ἐν τῇ ψυχῇ* individualisirt die Ermahnung, so daß sie jeder Einzelne sich zu Gemüth zu führen hat in gewissenhafter Selbstprüfung. Der Genitiv *ἀπιστίας* gibt das Qualitätsverhältnis an, so daß das böse Herz weber bloss als die Ursache oder der Grund (Bl. u. a.) noch als die Folge des Unglaubens zu betrachten ist (de W. u. a.). Auch ist *ἀπιστία* weder Treulosigkeit noch Ungehorsam (Schulz). Der letztere ist die Folge des Unglaubens 3, 18; 4, 6. 11. Dies wird hier so ausgedrückt, daß in dem Abfallen von Gott das innere Wesen des Unglaubens sich darlegt. Unter *θεός* ist nicht Christus (Gesh., Dorisch, Calov, Sebast. Schmidt, Schöttg., Carpz.) zu verstehen, obgleich die Warnung sich auf den Rückfall von Christen ins Judenthum bezieht. Und Gott heißt hier *ζῶν*, nicht im Gegensatz zu toten Götzeswerken wie 6, 1; 9, 14 (Bl.) und nicht im Gegensatz zu den toten Götzen wie Aposg. 14, 15; 2 Kor. 6, 16; 1 Theff. 1, 9 (Böhme), sondern als der im Leben sich wirksam äußernde 9, 14; 12, 22, der seine Drohungen ausführt 10, 31, vornehmlich aber Christum wie Mosen aufgestellt und hierdurch die Erfüllungen seiner Verheißungen herbeigeführt hat. Dieser letztere Punkt wird gewöhnlich von den Auslegern übersehen, liegt aber gerade in der Grundanschauung unseres Briefes und im nächsten Zusammenhang der Stelle.

8. Sondern ermahnet euch — Sünde. An die Warnung schließt sich die Aufforderung zur *παράκλησις*, d. h. zum tröstenden und ermahnenden Zuspruch, womit die Leser einander tagtäglich, so lange die Gnadenfrist währt, Beistand leisten sollen. Im klassischen wie im neutestamentlichen Sprachgebrauch steht (Kol. 3, 16) zuweilen *ἐαυτοὺς* für *ἀλλήλους*. Die Selbstermahnung des Einzelnen kann nicht mit *παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς* ausgedrückt sein, sondern würde *παρ. ἑαυτοὺς ἑαυτῶν* erfordern. Unter dem mit dem bestimmten Artikel hervorgehobenen Heute kann nicht die Lebenszeit der Einzelnen (Theodoret, Theoph., Primas., Eras., Esté, Dorisch u. a.) verstanden werden, sondern nur

das Heute, wovon im Psalm die Rede ist, und kann sich deshalb nur auf die Gnadenfrist bis zur Wiederkunft des Messias beziehen. Man kann auch in diesem Sinne das *καλεῖται* übersetzen, „genannt wird“ (Bulg., Est., Bl., Einn. u. a.), aber da das Mißverständniß nahe liegt — so lange noch von einem Heute die Rede ist, so dürfte die Uebersetzung „gerufen wird“ (Calv., Thol., Böhme, Del. u. a.) — so lange das Heute des Psalms erschallt, den Vorzug verdienen. Der aor. 1 pass. *συληφονθή* ist nicht zu verwischen; er enthält eine Hinweisung auf das Gottesgericht der Verstockung in denen, welche die Gnabemittel mißbrauchen durch Betrug der Sünde. Absichtlich ist deshalb *ἐξ ὑμῶν* dem *τις* vorausgestellt, nicht mit Beziehung auf die Väter in der Wüste (Böhme, Bl.), wobei ein *καί* — auch kaum entbehrt werden könnte, sondern zur Bezeichnung der Leser als der hoch Begnadigten (Del.). Der Abfall vom Christenthum ist hier als die Sünde schlechthin bezeichnet; denn das Wesen der Sünde ist Abfall von Gott, Christus aber ist Gottes Sohn und hat den Willen Gottes auf Erden zur Ausführung gebracht. Der jetzt eintretende Betrug ist also schlimmer als der frühere. 1 Mos. 3, 13.

9. Denn Genossen Christi — festhalten. Es wird die vorausgeschickte Ermahnung ähnlich wie vorher begründet durch die Größe des uns zu Theil gewordenen Heiles. Da wir dasselbe nicht von Natur besitzen, so wird gesagt *γεγόνாமεν*. Eben deshalb würden wir es wieder verlieren, wenn wir die Bedingung nicht erfüllten, welche nun mit *ἐάντες* nicht einfach und objectiv hingestellt, sondern so angeschlossen wird, daß ihre Erfüllung als fraglich erscheint und eine Aufforderung zur Selbstprüfung, zur Wachsamkeit, zur Treue sichtbar wird. Eben deshalb kann *μέτοχοι τοῦ Χριστοῦ τοῦ γεγόν.* nicht heißen: wir haben Antheil an der Person Christi erlangt, sondern nur: wir sind seine Genossen geworden in dem Theilhabe an den Gütern und Segnungen des Gottesreichs. Diesen Zusammenhang der Rede übersieht Niemand, welcher die Uebersetzung *participes* als die umfassendere und inhaltsreichere mit den meisten Neueren vorzieht. Denn es ist zwar sachlich richtig, wenn er sagt (II, 719): „Mit dem Gläubigen tritt Christus, der Mittler des Neuen Bundes, in so innige persönliche Gemeinschaft, daß man von jenem sagen kann: er habe Christum; und mit Christo selbst ist ihm auch alles zu eigen geworden, was Christus errungen hat; als einer, der an Christo Theil hat, hat er auch mit Christo Antheil an der himmlischen Herrlichkeit und Seligkeit.“ Allein der Zusammenhang fordert die Beschränkung. Nur ist der Begriff „Genossen“ nicht mit Schulz auf den Ausdruck „Brüder Christi“ nach Kap. 2, 11 zurückzuführen und auf denselben einzuengen. Unter *ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως* verstehen Eras., Schulz, Stein u. a. den anfänglich festen Grund oder die Fundamente der christlichen Religion; Luther das angefangene Wesen als Uebersetzung von *substantia*; Batabluis, Esté,

Wissung eine Umschreibung des Glaubens, indem derselbe entweder unsere Substanz im geistlichen Leben bewirke oder den Bestand Christi in uns beginne. Aus dem Zusammenhange ergibt sich die in der spätern Grösität gewöhnliche Auffassung von *ὑποστάσις* = feste Zuversicht, als die allein berechtigte, denn sie steht in demselben Zusammenhange wie B. 6 die *ἐλπίς* und bezeichnet diese von Seiten ihrer Herkunft aus dem Glauben, wodurch sie standhaft und getrost unter allen Anfechtungen auf das Ziel gerichtet bleibt. Als solche bedarf sie einer beständigen Pflege, damit dem Anfang, wo sich die ganze Freudigkeit, Frische und Kraft zu zeigen pflegt (1 Tim. 5, 12; Offenb. 2, 4) und bei den Lesern gezeigt hat (Kap. 6, 10; 10, 32; 13, 7), auch das Ende entspreche. Die *ἀρχὴ τῆς ὑποστάσεως* ist deshalb nicht der Anfang im Sinne der Unvollkommenheit und Schwäche, weshalb Ehrard auf einen Kreis von Katechumenen und Neophyten schloß, sondern der konkrete kräftige Anfang in der Gemeinde (Camero, Grot., Böhme, Ehol. u. a.)

10. Wenn gesagt wird: heute — — erbitterten sich denn? Der Verf. nimmt das Citat wieder auf, jedoch nicht um eine Ermahnung auszusprechen, als ginge das Citat nur auf das Wort Heute (v. Gerl.) oder bis „hört“ (Capell., Carpz. u. a.) und das Folgende sei schon Rede des Verf. in Anwendung des Psalms als Nachsatz zu *ἐν τῷ λέγεσθαι*. Denn diese Einführungsformel macht es nöthig, die folgenden Schriftworte sämmtlich als zusammengehöriges Citat zu betrachten. Dieses würde aber nicht bloß einen unnöthigen und nachschleppenden Zusatz bilden, wenn B. 14 in Parenthese geschlossen und *ἐν τῷ λέγεσθαι* unmittelbar mit der Aufforderung in B. 13 verknüpft werden sollte (Bengel, Michael. u. a.), sondern es würde dergestalt schiefe Gedanken entstehen, daß wir einander täglich durch das Vorseprechen der Psalmworte ermahnen sollten. Ebenfowenig ist es zulässig, B. 16—19 parenthetisch zu fassen und *ἐν τῷ λέγ.* mit 4, 1 zu verbinden (Ehrl., Grot. u. a.); hiergegen spricht der Gedankenfortschritt und die Anknüpfung mit *οὖν*. Selbst der unmittelbare Anschluß von B. 15 an B. 14 ist nicht zu empfehlen. Es würde dann entweder die Verfahrensweise angegeben, wodurch Glaubensfestigkeit zu bewahren sei (Aug., Luther, Calv.), oder der Grund und Beweis angeführt, daß man sie bewahren müsse, um Christi Theilhaber zu sein (Ehr.). Denn *ἐν τῷ λέγεσθαι* ist nicht = *διὰ λέγει* oder *οὕτως γὰρ εἴρηκεν*. Am besten nimmt man die betreffenden Worte als Vorbesatz von B. 16, welcher letztere Vers dann als Vorbesatz zu nehmen ist mit eingeschobenem *γὰρ* = denn, nach echt griechischer Art; welcher auch das *ἀλλὰ* entspricht (Seml. und die meisten Neueren). Natürlich muß dann *τινες* accentuirt werden. Entweder, sagt man, wird der Gedanke zurückgewiesen, daß es vielleicht nur einige gewesen, die sich erbitterten die damals gerade zu Meriba und Massa befindlichen Leute (Böhm., Ebr.); dann hätte der Ver-

fasser besonders hervorzuheben beabsichtigt, daß das ganze Israel deshalb nicht in die verheißene Ruhe gekommen sei, weil das ganze Volk sich der Sünde des Unglaubens und Abfalls schuldig gemacht. Ober der Nachdruck soll darauf liegen, daß es gerade Israel, das hochbegnadigte, durch Herausführung aus Egypten zum Eigenthum Gottes erworbene Volk gewesen ist, in welchem sich solches begab (Del.). Ich möchte beides nicht von einander scheiden. Denn während das *ἀνομαρτίας* auf die zum Glaubensgehorsam verpflichtende Stellung derer hinweist, welche das Wort Gottes vernommen haben, hebt der folgende mit *ἀλλ' οὐ* beginnende Satz sowohl die Gesamtheit mit *πάντες* als die vorausgegangene Gnabenerfahrung mit *οἱ ἐξελθόντες* in enger Verbindung hervor. Falsch ist die Uebersetzung von Bising: doch wohl nicht alle? denn in der Frage hat *οὐ* = nonne stets bejahenden Sinn (Kühner II, 579; Hartung, Partik. II, 88). Die Ausnahme des Josua, des Kaleb, der Minderjährigen ist nicht von der Art, daß sie die Wahrheit des ausgesprochenen Gedankens aufhobe und zu der vor Bengel herrschenden Annahme zwänge, das indefinitum *τινες* zu setzen, so daß gesagt wäre: denn einige, die sie hörten, richteten eine Verbitterung an, aber nicht alle die von Egypten ausgingen durch Mosen (Luther nach Erasim.). Wie könnten die unter Mose ausgezogenen 600,000 Menschen *τινες* genannt werden?! Die Uebersetzung von Beng., Schulz, Ruinoel, „o nein, lauter solche, welche“ würde erfordern, daß der Artikel *οἱ* vor *πάντες* stünde, damit *ἐξελθόντες* als Prädikat bemerklich würde.

11. Ueber was für welche — — Wißte. Die Behauptung der meisten Neueren, daß das zweite Fragezeichen erst an das Ende der Periode zu stellen sei, weil sonst der letzte Satz nachschleppe, verkennt den Parallelismus zu der B. 18, 19 gleichfalls in drei Gliedern sich auseinander legenden Periode. Denn der letzte Satz derselben gibt nicht das abschließende Ergebniß der bisherigen Darstellung, sondern weist auf die vor Augen liegende Erfüllung des göttlichen Schwurs hin, wie B. 17 auf die Ermahnung des göttlichen Jornes in der Thatfache, daß die Abgefallenen bei Leibesleben gleichsam gliedweise absterbend zu wandelnden Leichen wurden (Del.). Schon Grotius sagt richtig *ex historia cognoscimus*, während Seb. Schmidt, dem mit Bleek die meisten Neueren sich anschließen, behauptet: *βλέπομεν non de lectione aut cognitione historiae, sed de convictione animi ■ disputatione seu doctrina praemissa*. Die Geschichte Israels ist typisch, auf diese hat der Verfasser hingewiesen und auf die aus ihr sich ergebende Sachlage, wie sogleich der Anfang des folgenden Kapitels zeigt, nicht aber hat er aus seinen Debutationen Schlüsse gezogen. — Mit *οὐκ* = nicht, namentlich Hände und Füße übersetzen die LXX das hebr. *בְּיָדָיו*, verstehen also darunter Leiber oder Leichname.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. „Unsere Bewahrung zur Seligkeit kommt aus Gottes Verheißener, dargereicher Macht doch nur durch den Glauben, der nicht wankt noch zurückweicht, Kap. 10, 38, 39; 1 Petr. 1, 5; und so hat in diesen Worten der Apostel das Thema seiner Ermahnung aufs bestimmteste ausgesprochen. Nachdem er es weiter ausführen will, greift er abermal in das alte Schriftwort mit kundiger Meisterhand und sagt, was er den Brüdern, den Genossen des himmlischen Rufes zu sagen hat, in Worten des Heiligen Geistes durch Davids Mund. Denn der Hebräerbrief ist insofern schon der Offenbarung Johannis vergleichbar, als er einen Zusammenschluß der beiden Testamente gibt, und das Tiefste und Letzte der neutestamentlichen Wahrheit als eigentliche Erfüllung alttestamentlicher Vorbilder und Vorbereitungen, als den innersten Sinn des durchgängig für die Vollenbung der Zeiten zuvor geschriebenen alten Wortes zu zeigen weiß“ (Stier).

2. Mit der Prädestinationslehre in allen ihren Formen steht dieser Abschnitt in schneidendem Gegensatz. Denn es ist zwar von einem Verstocktwerden die Rede, welches das Nichterlangen der verheißenen Ruhe zur Folge hat; desgleichen von einem göttlichen Willen und Wirken, welches sich hierin vollzieht. Aber dieses wird so wenig auf einen ursprünglichen Zorn Gottes oder auf einen ewigen Rathschluß zurückgeführt, daß vielmehr als das die Verstockung Bewirkende der Betrug der Sünde genannt und aufs ernstlichste vor ihm gewarnt wird. Der Zorn Gottes erscheint als das heilige Feuer der gerechten Entrüstung über diejenigen, welche infolge ihres argen Unglaubensherzens abgefallen sind von dem lebendigen Gott und sich zuvor gegen ihn erbittert und ihn versucht haben, als ob er sich selbst untreu werden und von seinem eigenen Worte ablassen könne. Und mit Nachdruck wird der Unglaube als die Ursache der Verhärtung des Herzens und zusammen mit dem Ungehorsam als der Grund des Untergangs derer, die in der Wüste fielen, hervorgehoben. Daß aber der Unglaube selbst nicht von Gott beabsichtigt oder hervorgerufen, und daß die Fähigkeit zum Glauben an das verkündigte Wort nicht einzelnen Menschen von Gott ver sagt oder vor ihrer Selbstentscheidung genommen sein kann, dies ergibt sich aus dem Ernst der Ermahnung, daß ein jeder auf das ihm verkündigte Wort während der Gnadenfrist seiner Wanderschaft achten und sich nicht selbst dagegen verhärtet, vielmehr durch den Einfluß gegenseitiger Ermahnungen innerhalb der Gemeinde sich zur Beherzigung der vorbildlichen Geschichte der Israeliten und zum unverrückten Festhalten der Glaubenszuversicht soll reizen und bringen lassen.

3. Die Verhärtung des Herzens hat ihre Stufen von der fleischlichen Sicherheit, die sich mit dem äußern Besitz der Gnadenmittel tröstet, und von der natürlichen Gleichgültigkeit und Un-

empfindlichkeit gegen das Wort an durch die ungläubige Geringschätzung, die untrene Vernachlässigung, die ungehorsame Uebertretung des Wortes hindurch bis zur Verwerfung, Verachtung und Verleugnung desselben und von da zur bleibenden Verbitterung des argen Herzens, zur bewußten Widerspenstigkeit des bösen Willens, zur frechen Versuchung des lebendigen Gottes selbst, bis in der Selbstverstockung sich das Gericht der Vergeltung in seiner ganzen Schrecklichkeit zu vollziehen beginnt.

4. Der Unglaube ist seinem innersten Wesen nach Untrene und Abfall und offenbart sich deshalb auch stets als Ungehorsam und Verderben. Das göttliche Gericht bringt in dem äußeren Verderben die innere Verderbnis, die *corruptio*, ans Licht und zugleich zu ihrem Recht. Denn Gott bleibt auch den Untreuen und Abgefallenen gegenüber sich selbst und seinem Worte treu und führt als der Lebendige Gott sein Gericht durch allen Widerstand der Welt und des Teufels zum Siege hindurch, indem er seine Drohungen wie seine Verheißungen zur schrittweisen, aber sicheren und unaufhaltsamen Vollziehung bringt.

5. Gott will zwar, daß allen Menschen geholfen werde, und dieser Wille ist ernstlich und kräftig, aber als Gnadenwille läßt er keinen Zwang aus, sondern macht als Wille des Lebendigen Gottes die Erfüllung der unerlässlichen Bedingungen des Heils möglich; und wirkt als Wille des heiligen Gottes nicht magisch, sondern durch die ordentlichen Gnadenmittel. Die Entscheidung über unser Schicksal ist mithin unserem eigenen Willen anheimgegeben, seitdem Gott uns unsere Bestimmung zum Heile auf zuverlässige Weise kund gethan und uns die sicheren Mittel zur Erreichung derselben bereitet und dargeboten hat.

6. Die Pflicht der Selbstprüfung und des gewissenhaften Gebrauches der Gnadenmittel dürfen wir keinen Tag aus den Augen verlieren, da wir noch nicht in die Ruhe eingegangen sind, sondern erst auf dem Wege zum Ziele uns befinden. Soll die Gnadengemeinschaft mit Christo die Naturgemeinschaft mit den Vätern völlig überwinden, so muß sie auf die von Gott geordnete Weise gepflegt und gefördert werden. Sonst wird das Ende dem Anfange nicht entsprechen. Denn der frühere Gehorsam entschuldigt nicht den späteren Abfall, und der aufgegebene Glaube rechtfertigt nicht im göttlichen Gericht.

7. Da der Gnadenwille Gottes auf die Befeligung der Menschen geht, durch sein Gericht aber bei etlichen die Verstockung als Strafe ihres Unglaubens und infolge dessen ihr Ausschuß vom Heile eintritt, jedem Einzelnen aber eine ihrem Termine nach unbekannte Gnadenfrist gesetzt ist, so müssen wir annehmen, daß die Gnade bis dahin alle ihre Mittel, Wege und Kräfte hinreichend in Anwendung gebracht hat, und daß Gott diesen Zeitpunkt, wo die Gnadenarbeit aufhört, kraft seiner

Unwissenheit bestimmt hat. Mit der Verstockung aber geht die Sünde in einen bleibenden Zustand über.

Homiletische Andeutungen.

Unser Leben ist eine Pilgerreise, wenn 1) unser Ziel der Eingang in die Ruhe Gottes, 2) unsere Begleitung das Volk Gottes, 3) unser Führer der Geist Gottes, 4) unsere Richtschnur das Wort Gottes, 5) unser Helfer der Sohn Gottes ist. — Die Gläubigen haben sich vornehmlich zu hüten 1) vor falscher Sicherheit im Glauben, 2) vor Troken und Pochen auf den Glauben, 3) vor Abirren und Rückfallen vom Glauben. — Wie viel darauf antommt, daß die Gnadenfrist nicht verstriche wird. 1) Wir kennen den Zeitpunkt nicht, an welchem die Gnadenfrist zu Ende ist; 2) die Versäumenden verfallen dem gewissen Jorn Gottes; 3) die unter dem Jorn Gottes wandeln, kommen nicht ins Land der Verheißung. — Wir sollen auf die Stimme des Heiligen Geistes hören, wie sie zu uns spricht 1) in der Heiligen Schrift, 2) in unserem eigenen Gewissen, 3) aus dem Munde bekehrter Brüder. — Wer heute thut, was Gott verlangt, der hat am besten für morgen gesorgt; und wer dies täglich thut, gewinnt im Heute die Ewigkeit. — Bei der Selbstprüfung haben wir besonders auf unser Herz zu achten, ob es 1) ein irrendes oder ein im Glauben festes, 2) ein arges oder ein zu Gott bekehrtes, 3) ein vernünftiges oder ein in der Zucht des Heiligen Geistes gestärktes Herz ist. — Warum der Betrug durch die Sünde der gefährlichste ist. 1) Weil er am häufigsten geschieht und am seltensten wieder gut gemacht wird. 2) Weil er am leichtesten vollzogen wird und die schwersten Verluste zu Wege bringt. — Der Sünde sind alle Zeiten und Wege gleich, die Gnade aber hat ihre geordneten Mittel und ihre gemessene Zeit; darum sei recht gewarnt und warne andere wieder. — Wie kann jemand beim Besitz der Gnadenmittel verloren gehen? 1) Wenn er die dargebotenen Gnadenmittel nicht gebraucht; 2) wenn sein Gebrauch der Gnadenmittel in Wahrheit ein Mißbrauch ist; 3) wenn er den rechten Gebrauch der Gnadenmittel doch nicht beharrlich fortsetzt bis ans Ende. — Laßt uns die Pflicht gegenseitiger Bewachung und Ermahnung üben 1) auf Grund des Wortes Gottes; 2) unter Leitung des Heiligen Geistes; 3) als Glieder des Volkes Gottes in gemeinsamer Demüthigung; 4) aus herzlichem Erbarmen aufrichtiger Bruderliebe; 5) zur gegenseitigen Förderung im Glauben und Gehorsam gegen den Herrn unsern Gott.

Stärke: Ein jeder sehe zu, daß er sich heute, das ist der gegenwärtigen Zeit recht bediene; denn die ist allein unser, da die vergangene schon dahin und die künftige noch ungewiß ist. Ueberdies ist die gegenwärtige wohl angelegt, so führt sie einen Segen mit sich auf die künftige, Gal. 6, 10; Jes. 55, 6. — Die Exempel der Bösen stehen in der Heil. Schrift zu unserer Besserung, 1 Kor. 10, 6. — Kein besser Mittel wider die Verstockung ist, als daß man seiner selbst wohl wahrnehme durch eine äßtere Selbstprüfung und gehörige Treue, der geschehenen Ueberzeugung nachzutommen; denn dadurch wird das Gewissen in einem zarten Gesühle erhalten und vor aller Verhärtung bewahret, 2 Kor. 13, 5. — Je mehr Proben und Zeugnisse die Menschen von

der Führung und Vorzorge Gottes haben, je schwerer wird die Sünde, wenn sie doch wieder glauben noch hoffen, Matth. 23, 37. 38. — Gott ist der menschlichen Schwachheit zu Hülfe gekommen und hat in seinem Worte manchen Ausspruch betheuert, mit einer Versicherung, welche die Gleichheit eines Eidswurses hat, darin er bei sich selbst schwört und sich auf die unumstößliche Wahrheit seines Wesens und Lebens beziehet. — Öbttliche Drohungen sind nicht ein leerer und todtter Schall, sondern haben einen mächtigen Nachdruck, sind Gottes Eifer und gehen endlich in ihre Kraft. Ach, daß du dich ließeist durch dieselben zur Buße erwecken! Jos. 23, 15; Sach. 1, 6. — Der Mensch weicht von Gott und verfällt in den geistlichen Tod, wenn er die seligmachenden Wahrheiten anfängt zu verleugnen, Aposst. 13, 46, oder in willkürlichen und vorsätzlichen Sünden zu leben, die mit der Vereinigung mit Gott nicht bestehen können. — O wie ist den Christen eine gemeinschaftliche Ermedung so nöthig! aber wer gedenkt daran? Man scheuet sich, von geistlichen Sachen im gemeinen Umgange zu reden; und das ist ein gewisses Zeichen eines großen Verfalles. — Prediger können nicht alles thun, auch nicht allenthalben dabei sein; darum müssen die Hausväter auch Hausväter sein; ja ein jeder Christ ist des andern Bischof und hat guten Fug und Macht, was er fräglich sieht, an einem andern zu strafen und zu bessern, 1 Theß. 5, 11; Jak. 5, 19. — Ein Mensch kann leicht verstockt werden, wenn er sein selbst nicht wahrnimmt und anderer Ermahnung nicht zu Herzen faßt. — Die Sünde ist ein gewaltig und betrügerisch Ding; gewaltig in bösen Lüsten, wodurch man gar leicht hingerissen wird, wo man sich dagegen mit der Gnade Gottes nicht setzet; betrügerisch aber, wenn sie den Menschen unter dem Schein, daß etwas recht, vergönnet und ohne Gefahr sei, einnimmt, zur Sünde verleitet und als unvernünftigt beherrscht. Ach! ein jeder sehe sich wohl vor, Eph. 4, 22. — Christus mit allen seinen Eigenschaften, Amt und Gütern gehört uns zu; denn uns ist er geboren, uns ist er gestorben, uns ist er auferstanden, uns lebt er, uns vertritt er. Darum, wenn wir Christum haben, so mangelt es uns nicht an irgend einem Gut, Ps. 34, 11; Röm. 8, 32. — Im Christenthum kommt es hauptsächlich auf zweierlei an, auf ein rechtschaffenes Wesen und beständige Verharrung in demselben. Eines kann und muß ohne das andere nicht sein. Denn fehlt es gleich anfangs an rechtschaffenem Wesen, so fehlt es noch vielmehr an der Verharrung. Erfolgt aber diese nicht, so ist der Anfang und Fortgang vergeblich, Ezech. 33, 12. — Es ist ein Tag wie der andere, wir können immer fehlen und fallen; darum heute, morgen und allezeit ist Behutsamkeit vonnöthen, 1 Kor. 10, 12. — Gott ist unbegreiflich langmüthig und siset lange zu, ehe er strafet; und damit thut er den Sündern wohl und lockt sie noch immer hin zur Buße, Röm. 2, 4. — O wie viel Menschen erreichen das von Gott der Natur nach gesetzte Ziel des Lebens nicht! Sie verkürzen sich selbst durch nutzwillige Sünden, und es wird ihnen durch die göttliche Rache verkürzt, Spr. Sal. 10, 27. — Willst du Gott der Ungerechtigkeit beschuldigen, da er's diesem wohl, jenem übel gehen läßt? Siehe, er ist so gerecht, daß er keinen, als der der Strafe werth ist, strafet, Hiob 34, 11; Weisß. 12, 15. — Unglauben ist die Quelle aller Sünde. Aus Unglau-

ben entstand das Murren und aller Ungehorsam; denn dadurch leugneten sie Gottes Gegenwart, Allmacht, Weisheit und Gnade.

Verleburger Bibel: Da Christus in uns regieren soll als Herr in seinem Hause, so müssen wir die Bedingung eingehen, daß wir seine Stimme hören und alle Augenblicke darauf merken. — Die Leute verlangen wohl Christum, aber wenn er kommt, und ist nicht genug geknys, so werfen sie ihn weg und werden verstockt. — Alles Uebel, so geschieht, kommt daher, daß man der Stimme Gottes kein Gehör gibt, gleichwie von Anhörung derselben lauter Gutes kommt. — Die Wege Gottes sind dem Fleisch gar unbekannt und fremd; das Herz der Menschen irrt immer in andern Dingen herum; so sind auch Gottes Füllungen dem eigenen Willen ganz zuwider und unangenehm. — So zart Gott eine Seele liebt, so kann er doch ihren verderbten Sinn nicht zärtlich behandeln. — Sie eifern um den Sabbat und haben keine Ruhe im Herzen. — Die Beraubung der Ruhe ist die erste Strafe, damit der Mensch merke, er habe was verloren. — Wenn wir andere lieben, so erinnern wir sie: thut die Augen auf und sehet! — Unglaube ist ein recht Mähe machendes und ein arges Wesen, das auch andere nicht ruhen läßt. — Jetzt wird das Heute noch ausgerufen; allein die Gnadenfrist kann sich bald schließen und endigen. Also ist der Termin vor Augen zu halten, welcher ungewiß ist. Das thut aber Gott nicht, uns zu quälen, sondern uns zu bewahren vor Sicherheit. — Das gegenwärtige Leben ist nur wie ein Tag zu rechnen; wohl dem, der ihn zur Ewigkeit gebraucht! — Gott hat die Lebenszeit zur Bußzeit gesetzt; doch kann man nicht sagen, der Gnadetermin gehe ablosol bis auf den Termin der Natur. — Paulus muß mehr Zeit auf Warnungen wenden als auf Lehren. Solche Erinnerungen sind insgesamt verhasst; darum muß man anhalten; es geschieht doch aus evangelischem Herzen. — Wer das Heil muthwillig veräumet, wer kann dem helfen? — Wen man vor Gefahr der Verhärtung warnet, dem spricht man nicht die vorige Gnade ab, sondern man erinnert daran, daß er die erste Gnade nicht verlieren soll.

Laurent: Der Grund der Vermaunung ist zweierlei: 1) Christi Vorzug vor Mosen; 2) die Anrede des Heiligen Geistes. — Je größer die Gnade Gottes, desto größer ist oft die Bosheit der Menschen. — Gläubige bedürfen auch, daß sie ermahnet werden. — Durch den Schein der Sünden wird der Mensch betrogen und durch Betrug der Sünden verstockt. — Durch öfteres Vermaunen kann viel Böses verhütet werden. — Der Glaube kann wieder verloren werden. — Nicht der Anfang, sondern das Ende wird gekrönt. — Unglauben ist die Hauptsünde und wird von Gott sonderlich gestraft; die Straferempel der andern sollen uns zur Warnung dienen. — **Rambach:** Das Herz ist schon von Natur hart, aber Gott arbeitet daran, es zu erweichen. Widersteht man sich dem, so wird das Herz verhärtet. — Der Unglaube ist die einzige und eigentliche Ursache der Verdammnis. — Die Sünde hält die Art. Bei den Gottlosen braucht sie Gewalt und keine List, da heißt's: du mußt das thun. Bei den Gläubigen aber, da sie nicht mehr herrschen darf, braucht sie List und Betrug. — **Steinhöfer:** Es ist das Amt des Heiligen Geistes, zu zeugen und zu warnen gegen die Sünde des Unglaubens; und

dies Amt führt er beständig bei dem Wort, das gepredigt wird. — Was bei den Seelen vorgeht, die in den Stand der Gnade kommen; und worauf es ankommt, daß man in diesem Stande bleiben möge. — **Sahn:** Was Gott schon an uns gethan hat, gibt uns neuen Antrieb zur Treue. — Finden wir auch selber nichts an uns, so sind wir noch nicht gerechtfertigt, sondern sollen einen andern darum ansprechen, er soll es uns sagen. — Wir haben ja ein Ziel, darum sollen wir uns einer den andern zu bewahren suchen; einer soll den andern anzuladen, nicht anstecken. Das sind Gemeinschaftspflichten.

Rieger: Man trifft in den Glaubensschranten nicht nur Fußstapfen zur Nachfolge an, sondern auch bedeutliches Ausweichen und dabei angebrachte Warnungen des Heiligen Geistes. — Es hat jeder seine Glaubensschranten und verordneten Lauf, vom Hören der Stimme Gottes an bis zum Ziel. — Beim Glauben und Antheil am himmlischen Beruf soll man nicht bld und mißtrauisch, aber auch nicht sicher und unachtsam sein, als ob es keine Gefahr hätte. — Der Betrug der Sünde darf nur ein Heute nach dem andern aus der Achtung deines Herzens wegrücken, so kann er sich unvermerkt um deine ganze Gnadenzeit von vielen Jahren bringen. — In dem Ermahnen und Zusprechen mit dem Worte Gottes liegt ein Zug und Ruf Gottes, den die Sünde nicht so übern Haufen werfen kann, wie unsere Vorsätze.

Von Gerlach: So lange der Heilige Geist noch an dem Herzen wirkt, so lange dauert noch die Gnadenzeit.

Heubner: Das fortwährende Amt des Heiligen Geistes in der Kirche ist: Christum ans Herz legen, auf Glauben bringen, den Unglauben strafen. — Auch im Alten Testament vernehmen wir die Stimme des Geistes. — Der Geist treibt nicht unwiderstehlich. — Die Schuld ist des Menschen, das Verdienst ist Gottes. — Der Mensch Thorheit ist ein stetes Reizen und Versuchen Gottes. — Das „Heute“ ist 1) ein Erinnerungswort an die tägliche, immer fortgehende Predigt des göttlichen Wortes; 2) ein Ernewdungswort zur Buße; 3) ein Warnungswort vor Aufschub; 4) ein Trostwort, denn wo Gott noch ruft und sich hören läßt, ist der Gnadetermin noch nicht verlossen. — Ohne Ruhe, ohne Rast irrt der ungehorsame Sohn umher, der des Vaters Stimme nicht hört. — Nach Gottes Ruhe muß die milde, irrende Seele trachten. — Wer bebt nicht bei dem Worte: zur Ruhe Gottes nie gelangen, auf immer verbannt zu sein aus dem Vaterlande der Ruhe. — Wenn uns die Folgen des bösen Herzens so nachdrücklich an andern vorgestellt sind, so soll dies uns desto strenger machen gegen uns selbst. — Vom lebendigen Gott abfallen heißt vom wahren Leben abfallen. — Hätte die Sünde keine täuschende Gestalt, würde sie nicht verführen. Wer sie kennt, warne die Unerfahrenen. Alle seien unversdorfen, zu ermahnen und zu hören. — Die durch Christum erlangte Gnade bleibt nur dem standhaft Glaubenden; sie wird Strafe dem, der den Glauben nicht beßält.

Stier: Nicht eher und auf keinen andern Grund hin wird etwas von uns gefordert, als wenn wir die Stimme Gottes, die uns Heil und Gnade bringt, gehört haben. — Der Stufengang des Abfalls ist immer derselbe.

Ah! se! d: Lasset euch heute durch die Stimme Gottes vor der Verstockung warnen. Wir betrachten 1) den Gang, wie die Verstockung fortschreitet zum Gericht; 2) den Gang, wie die Gnade das harte Herz zerbricht. — Arbeite mit Ernst gegen die Verstockung deiner selbst. Hauptstücke dieser Arbeit sind: 1) die ehrliche Selbstprüfung; 2) die herzlich brüderliche Ermahnung unter einander; 3) der fleißige Rückblick auf die Gnade, die wir empfangen haben.

Von Bogahly: Man muß sich nicht nur vor groben Lastern hüten und sie verabscheuen, sondern auch auf sein Herz Acht haben und sehen, wie dieses von Gott abirret, abweicht und abgeneigt ist. — Wer eine Sünde klein und geringe hält, der ist schon von der Sünde betrogen, fällt schon in Irrthum und wird durch Lüste im Irrthum verderbet und endlich gar verstockt. — Der Anfang des rechtsschaffenen, d. i. des rechten, wahren Glaubens, bringt uns schon zur ganzen Vereinigung mit Christo und ist eine rechte Grundfeste, nimmt den ganzen Christum und ruhet ganz in Christo als auf seinem untrüglichen Grunde.

— Mit dem Festhalten sollen wir aushalten bis ans Ende. — Unser Herz ist so unglaublich, daß, wenn wir zehnmal die Hülfe Gottes erfahren und im Glauben uns gestärkt finden, doch, wenn eine neue Noth, Prüfung und Uebung kommt, gleich wieder zuerst der Unglaube sich regt. — Unser Gott ist allein der lebendige Gott, so wird er uns ja auch Leben und Kraft und volle Genüge geben und selbst unser Leben, unser Licht und Heil und unsers Lebens Kraft sein. Da dürfen wir uns ja nicht mit unserm Herzen mit künftigen Begierden zu den dürftigen Kreaturen wenden, die uns doch ohne ihn kein Leben, keine wahre Freude und Vergnügung geben. Und so dürfen wir uns auch vor keinen Kreaturen, ja vor keinem Tensel fürchten. — Man hat um nichts mehr als um Glauben zu bitten, wenn man ihn auch schon hat, damit man auch Glauben halte, also bis ans Ende glaube und die Seele errette.

Hedinger: Gottes Zorn schont der Väter nicht, viel weniger der Kinder. Warum? Diese hätten sich an jener Exempel spiegeln sollen.

III.

Die Verheißung des Eingehens in die Gottesruhe hat nicht bloß fortwährende Gültigkeit, sondern gilt speziell uns Christen.

Kap. 4, 1–10.

- 1 Lasset uns also Furcht haben, damit ja nicht, während noch übrig ist eine Verheißung,
- 2 einzugehen in seine Ruhe, jemand unter euch als zurückgeblieben erscheine. *Denn ergangen ist auch Heilsbotschaft an uns gleich wie an jene. Aber nicht nützte das Wort der Predigt
- 3 jenen, weil es¹⁾ sich nicht mit den Hörern durch den Glauben vereinigt hatte. *Denn wir gehen in die Ruhe ein²⁾ als solche, die Glauben gewonnen haben, dem Worte gemäß: »daß ich schwur in meinem Zorn, sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe« — obwohl die Werke
- 4 seit der Welt Grundlegung fertig geworden sind. *Denn er hat an einem Ort über den siebenten Tag also gesprochen: »und es ruhte Gott am siebenten Tage von allen seinen
- 5 Werken.« *Und hier wiederum: »sie sollen nicht eingehen in meine Ruhe.« *Da nun also
- 6 überlassen bleibt, daß etwelche eingehen in dieselbe, und diejenigen, welche früherhin die
- 7 Verheißung empfangen hatten, nicht eingegangen sind Ungehorsams halber, *so befehlt er
- 8 wiederum einen Tag »heute«, indem er durch David nach so langer Zeit spricht, wie vorher
- 9 erwähnt³⁾: »heute, so ihr seine Stimme höret, verstocket nicht eure Herzen.« *Denn hätte sie
- 9 Josua zur Ruhe gebracht, so würde er nicht nachher von einem anderen Tage reden. *Also
- 10 bleibt noch überlassen eine Sabbatrube dem Volk Gottes. *Denn der in seine Ruhe Eingegangene ruhet auch von seinen Werken, gleichwie von den eigenen Gott.

Exegetische Erläuterungen.

1. Lasset uns also Furcht haben, — erscheine. Das in seinem Gedankenfortschritt nicht ganz durchsichtige Kapitel beginnt sogleich mit einer hinsichtlich ihres Sinnes streitigen Stelle. Doch ist man jetzt darüber einig, daß die Genitive καταλειπομένης επαγγελίας nicht von ὁσπερ κενώται abhängen können (Gram., Ernesti), es müßte dann der Ar-

tikel stehen; ferner, daß καταλειπών zwar in der Bedeutung: vernachlässigen, nicht beachten, Apos. 6, 2; Baruch 4, 1 vorkommt, hier jedoch theils wegen des fehlenden Artikels, theils wegen des passiven Partizips, vornehmlich aber wegen des Gebrauchs desselben Wortes B. 6 und 9 diesen Sinn nicht haben kann, sondern nur den: übrig bleiben. Auch läßt sich schwerlich verkennen, daß dieser Ausdruck einerseits auf die bestimmte Verheißung zurückweist, andererseits aber doch durch

¹⁾ Statt des nom. sing. συγκεκραμένος, welcher sich in 5 Minuskeln findet 17. 31. 37. 41. 114 steht der acc. plur. in der Form συγκεκραμένους, bei A. B. C. D*. M. 23. 25 und in der Form συγκεκραμένους, (auch mit doppeltem μ) bei D***. E. L. K. 4. 6. 10. Auch haben die kopt., äth., arm. und die meisten Uebersetzungen den Acc. Aber er gibt kaum einen Sinn. Für den nom. spricht die Autorität der Peschito (auch Vulg. und Ital.) und des cod. Sin. in der Form συγκεκρασμένος.

²⁾ Statt εἰσερχόμεθα οὖν ist mit Sin. A. C. εἰσερχόμεθα γὰρ zu lesen. Mit einer Ermahnung ist auch das folgende οἱ πιστεύσαντες unvereinbar.

³⁾ Statt εἴρηται ist zu lesen προβλήται mit Sin. A. C. D*. E*. 17. 23. 31.

das Fehlen des Artikels noch eine absichtliche Unbestimmtheit oder eine allgemeine Fassung derselben andeutet. Dies zeigt sich als berechtigt dadurch, daß der Verfasser später den Ausdruck *κατανόω* von Kap. 3. 11 (hier *αὐτοῦ*) nicht in dem Sinne des Psalms von der Ruhe versteht, welche Gott versprochen hat und geben will, sondern von der Ruhe, welche Gott eigenthümlich ist. Diese Ruhe, in welche die Gläubigen einzugehen die Bestimmung haben, ist mithin noch zu unterscheiden von der Ruhe, welche Gott seinem Volk durch den Besitz des gelobten Landes wirklich gegeben hat, 5 Mos. 12, 9. Da diese Auffassung des betreffenden Ausdrucks nicht der ursprüngliche Sinn der Psalmstelle ist, sondern nur eine dem Verfasser eigene Deutung desselben, so gibt er auch im Folgenden eine Beweisführung zur sachlichen Rechtfertigung seiner Auffassung. Diese darf also an unserer Stelle bei den Lesern des Briefes noch nicht vorausgesetzt werden. Wirklich folgert auch der Verfasser aus der Darlegung des Schicksals der Israeliten auf dem Wüstenzuge nicht, was viele Ausleger hineintragen, daß die göttliche Verheißung, weil unerfüllt geblieben, noch vorhanden sei. Es hätte ja entgegen werden können, daß an den später in Kanaan unter Josua eingebrungenen Kindern der in der Wüste hingefallenen Israeliten sich die Verheißung erfüllt habe. Er folgert vielmehr, daß wir nöthig haben, uns zu fürchten, und fordert dazu auf; denn er hat gezeigt, daß die Rehrseite der göttlichen Verheißung, die gleichfalls positiv ausgesprochen und mit einem Eide bekräftigte Drohung Gottes, sein damaliges Volk solle nicht in seine Ruhe eingehen, sich an allen erfüllt habe und zwar Unglaubens halber. Hic nobis commendatur timor, non qui fidei certitudinem excutiat, sed tantam incutiat sollicitudinem ne securi torpeamus (Calvin).

Wovor nun sollen wir uns demnach fürchten? was fürchten? und worauf in wahrer Furcht die Sorge richten, damit das Befürchtete nicht eintrete, sondern abgewehrt werde? Vor der Ähnlichkeit, mit den Israeliten im Unglauben an das uns gepredigte Gotteswort sollen wir uns fürchten. Den Zorn Gottes sollen wir fürchten, der sich innerhalb des erwählten Volkes doch an allen Ungläubigen richtend und schrecklich gezeigt hat. Und darauf soll sich unsere gemeinsame Furcht richten (*πονηθῶμεν οὖν*), daß ja nicht bei einer vorhandenen Verheißung des Eingehens in seine Ruhe irgend ein Einzelner unter euch (*μήποτε δοκῇ τις ἐξ ὑμῶν ὅστερημέναι*) als zu spät gekommen erscheine. Die Stellung des *δοκῇ* zieht so sehr die Aufmerksamkeit des Lesers auf sich, daß es unmöglich für überflüssig gehalten werden kann (Mich., Carpz., Abresch), und der Ernst der Situation, welcher bald die feierlichsten Ermahnungen und die erschütternden Schilderungen des Schicksals der wieder Abgefallenen hervorruft, fordert zur behutsamen Anwendung der Bemerkung auf, es sei in seiner und eleganter Rede das den Ton der Ermahnung

mildernde *videatur* (Dekum., Theophyl., Ehol., Eln.). Andererseits wird schwerlich darin eine Verstärkung gefunden werden dürfen — es solle nicht einmal den Anschein gewinnen, daß dieser oder jener dahinten zurückgeblieben sei (Pareus, von Del. gebilligt). Man wird an die Erscheinung eines thatsächlichen Zustandes, wie er sich in der Meinung und Geltung vor anderen darstellt, denken müssen und den Zustand als den des sachlichen Zurückgebliebenseins, welcher das Ausgeschlossenwerden zur Folge hat, auffassen müssen. Sprachlich möglich ist allerdings auch die Auffassung von *δοκῇ* als Hauptbegriff im Sinne der persönlichen Meinung und von *ὅστερημέναι* im Sinne des zeitlichen Zuspätgekommenseins (Schöttg., Baumg., Schütz, Wahl, Bretschn., Steng., Paul., Ebr.). Aber hierzu paßt weder der Zustand der Leser, noch der Zusammenhang der Stelle, welche mit *πονηθῶμεν οὖν* an das vorige Kapitel angeschlossen unmöglich eine Erklärung der durch einen seltsamen Wahn um ihr Heil Betrübnissen einführen oder eine diesen Wahn selbst bekämpfende Warnung einleiten kann (als stünde *μή οὖν ποθ.* geschrieben). Es beginnt vielmehr die auf die vorige Darlegung gestützte Ermahnung und Aufforderung zur Vermeidung und Bekämpfung der drohenden Gefahr, daß jemand aus der Gemeinde bei stattfindender verheißungsreicher Einladung Gottes doch durch schuldbolles, weil aus Unglauben an das berufende Wort stammendes, Verhalten den Anschein und die Geltung gewinnen könne, er sei auf dem schon betretenen Wege zum verheißenen Ziele zurückgeblieben. Zur Auffassung von Grotius *ne cui vestrum libeat* paßt weder der inf. perf. noch die Struktur, welche den Dativ (*δοκῶ μοι*) erfordert hätte.

2. Denn ergangen ist — vereinigt hatte.

Das im Neuen Testament nur noch bei Paulus vorkommende *κατάπερ* ist bei den Klassikern Bezeichnung vollkommen gleichartiger Verhältnisse. Das *εὐαγγελίζεσθαι* wird auch von Lukas 7, 22; 16, 16 in diesem passiven Sinne von Personen gebraucht, welchen Heilvolles verüht wird. Das Substantiv *εὐαγγέλιον* findet sich in unserem Briefe nicht und bei Lukas nur Apos. 15, 7; 20, 24. Der *λόγος τῆς ἀκοῆς*, welcher Sirach 41, 23 das durch Hörensagen Vernommene bezeichnet und 1 Thess. 2, 13 auf das neutestamentliche Predigtwort geht, ist sehr bezeichnend für das an das Gotteswort aller Zeiten durch Verkündigung gelangte Gotteswort 2 Mos. 19, 5; Jes. 28, 9; Jerem. 49, 14, und entspricht besonders dem hebr. *שמע*, Jes. 52, 7; 53, 1 (Röm. 10, 14—17) = das Vernommene, die Kunde, bald mit dem Genit. des Inhalts 2 Sam. 4, 4, bald mit dem des Bringenenden Jes. 53, 1 verbunden. Der Dativ *τοῖς ἀκούουσιν* ist gewählt, um auszudrücken, daß die für die rechte, erfolgreiche Wirksamkeit des Wortes unentbehrliche *πίστις* denen, die das Wort gehört hatten, fehlte, und daß es sich deshalb nicht mit

diesen, wozu es sonst fähig gewesen und wozu es von Gott bestimmt war, vermischt hatte. Dieser Dativ wäre ganz unverständlich bei der sehr alten und gutbezeugten Lesart, welche den acc. plur. des Wortes *συγκ.* vorzieht. Denn es ist eine reine Auskunst der Berlegenheit, welche dem Worte *ἀκούειν* die Bedeutung „gehören“ unterschiebt und ganz gegen den Sinn, in welchem das vorige Kapitel diese Geschichte schon benutzt hat, bei der Uebersetzung „weil sie sich nicht im Glauben vergesellschafteten mit denen, die gehorchten“ an Josua und Kaleb denkt (Def., Phot., Hammund, Cramer u. a.). Bleek corrigirt deshalb *ἀκούσαν* nach Theodor, wo jedoch wahrscheinlich *ἀκούσαντες* zu lesen ist, welche Konjektur sein Lehrer Theodor von Mopsveste aufstellte, auf die Vulgata gestützt = da sie sich nicht durch den Glauben mit den Worten einigten, die sie gehört hatten. Der Rom. der Peshito, der ältesten Uebersetzung des Neuen Testaments, ist also mit Erasim., Böhme, de W., Thol., Elin., Def. vorzuziehen. Die Annahme Ebrards jedoch, welcher ich in meiner comment. folgte, es werde hier nicht das schon Entwickelte wiederholt, nämlich: daß den Juden wegen ihres subjektiven Unglaubens das Wort vergeblich gepredigt worden sei; es werde vielmehr gegensätzlich (*ἀλλά*) das durch Mose gepredigte Wort als ein solches bezeichnet, welches wohl die Verheißung und die Bedingung ihrer Erfüllung ausgesprochen, jedoch nicht die Kraft besessen habe, gleich dem *λόγος τοῦ Θεοῦ* des Neuen Testaments (B. 12) ins innerste Mark und Leben einzubringen und sich mit den Hörenden durch solche Mischung völlig zu einigen, — diese Annahme greift theils der folgenden Entwickelung vor, theils trägt sie etwas in die Worte ein, was über den nächsten und eigentlichen Sinn hinaus geht, und hängt auch mit der falschen Auffassung von B. 1 zusammen. Läßt man nun den Dativ *τῇ πίστει* vom Nomin. *συγκ.* abhängen, dann ist es besser, den Dativ *τοῖς ἀκούσαν* als Dativ der Beziehung zu nehmen, welcher häufig da gesetzt wird, wo der Genitiv mißverständlich sein würde (Winet, Elin., Niehm, Reiche), als an den Dat. *commodi* zu denken (de W.), oder ihn passivisch zu fassen, wie Luther bis 1527, „da der Glaube nicht dazu than ward von denen, die es hörten“. Dem sachlichen Verhältniß des Glaubens zu dem Worte wie zu den Hören angemessener ist es jedoch, mit *συγκ.* den Dativ *τοῖς ἀκούσαν* eng zu verbinden und *τῇ πίστει* als Dativ des Mittels (Schlicht., Thol., Kurz, Hofm.) zu nehmen.

3. Denn wir gehen in die Ruhe ein als solche — fertig geworden sind. Das die ganze Aussage des vorigen Verses und nicht bloß einen Theil desselben begründende *γὰρ* erklärt sich am besten, wenn man das Präz. *σιστερόμεθα* nicht in begrifflicher Allgemeinheit als futurisch (Bl., de W., Thol.) oder von dem mit Zuverlässigkeit zu Erwartenden (Elin.), und den Aorist *οἱ πιστεύσαντες* nicht von denen, die Glauben bewiesen haben (die meisten), sondern von denen, die

Glauben gewonnen und natürlich auch bisher bezeugt haben, Apost. 4, 32; 11, 21; 19, 2; Röm. 13, 11, versteht und deshalb das Präsens eigentlich nimmt (Def.). Wir, die Gemeinde der Gläubig-gewordenen, wandeln als solche den Weg zur Ruhe, auf welche es Gott seit Vollendung der Schöpfung angelegt hat, welche aber die Israeliten nicht erreichten. Irrig nimmt Ebrard an, daß der *πίστις* die *ἐργα* entgegengesetzt würden und daß hierunter die menschlichen Vollbringungen, die Gesetzeswerke zu verstehen seien, denen gegenüber der richtige Heilsweg, der des Glaubens, gezeigt werden solle. Die Rede kann nur von den Werken Gottes sein (B. 4 und 10), welche seit Grundlegung der Welt als gewordene vorhanden sind, so daß es seitdem eine Gottesruhe gibt. Obgleich (*καίτοι*) dies der Fall ist, so sind doch gemäß dem Worte, welches Gott gesprochen hat Ps. 95, 11, die dazu berufenen Israeliten nicht hineingekommen. Im Anschluß an die sprachlich falsche Uebersetzung der Vulgata et quidem verbindet Luther den mit *καίτοι* beginnenden Satz mit dem folgenden *εἰρημ.* und läßt das *γὰρ* völlig unberücksichtigt. Irrig lassen auch Schlicht., Carpz. u. a. die Genit. absol. von *κατάπαυσιν* abhängen = und zwar in die Ruhe von Werken, die seit Erschaffung der Welt vollbracht waren; wozu überdies die Wiederholung von *τῶν* hinter *ἐργων* erforderlich gewesen wäre. Und Calvin, Beza, Limborch, Cramer, Böhme, Bispington finden diesen Gedanken: „nämlich“ (oder auch: obwohl) in eine Ruhe, welche nach vollbrachten Schöpfungswerken eintrat; welchen jedoch sicher der Verfasser sprachlich anders ausgedrückt hätte.

4. Denn er hat an einem Ort *zc.* Und hier wiederum *zc.* Als Subjekt zu *εἰρημ.* darf nicht *ἡ γράφῃ* ergänzt werden (Böhme, Bisp. u. a.), obgleich im Citat von Gott in der dritten Person die Rede ist; denn dasselbe Subjekt wie hier muß ergänzt werden zu *ἐν τούτῳ πάλιν* in B. 5; dort kann aber nur, wie das *μον* zeigt, an Gott gedacht werden. Auch hier zeigt sich wieder, daß Gott als der in der Schrift Sprechende gedacht wird. Da die Stelle 1 Mos. 2, 2 so sehr bekannt ist, so kann *nov* unmöglich irgend welche Ungewißheit des Verfassers über den Ort des Citats ausdrücken; und dies ist sicher für die Erklärung von Kap. 2, 6 zu beachten. Die Vergleichung der beiden citirten Schriftstellen läßt den Gedanken hervortreten, daß es von Unbeginn der Dinge eine Ruhe Gottes gibt, in welche die Menschen eingehen sollten und konnten, in welche aber die Israeliten nicht eingegangen sind, daß aber hiedurch das Eingehen in die Ruhe Gottes nicht überhaupt für alle Zeiten und für alle Menschen aufgehoben oder unmöglich gemacht sein kann, weil sich in jener Thatfache nur das Zorngericht Gottes über die Ungläubigen vollzogen hat.

5. Da nun also überlassen bleibt, daß etwelche eingehen *zc.* Aus der Vergleichung der beiden Schriftstellen wird nun nicht etwa der Schluß gezogen, daß das Eingehen etlicher noch rückständig sei, — dies hätte *καταλείπεται* erfordert — son-

bern daß ein solches Eingehen anheimgegeben sei oder überlassen bleibe (*ἀπολείπεται*, Kap. 10, 26), und daß wegen dieses Sachverhältnisses Gott in seiner Gnade und Treue nach dem geschichtlichen Abfall der Verursachen in der moaischen Zeit abermals einen Tag Heute charakteristisch auftreten lasse (*ὁρῶμεν*), an welchen er nach Verlauf eines so langen Zeitraumes durch David den einladenden Ruf wiederhole, welchen früher Moses verkündigt. Da die LXX den betreffenden Psalm dem David zuschreiben und hier nicht *ἐν τῷ David* steht, sondern *ἐν David*, so ist hier nicht, obgleich der Psalter überhaupt als davidisch bezeichnet werden kann, Aposfg. 4, 25, an das Psalmbuch zu denken. Denn *ἐν David* würde eigentlich, wenn an eine Stelle der Heiligen Schrift gedacht würde, heißen, beim David, d. h. an der Stelle der Schrift, wo vom David die Rede ist; wie *ἐν Ἑλλᾷ*, Röm. 11, 2. Schlichting, Stengel u. a. verbinden das erste *σήμερον* mit *λέγων*. Andere, zuletzt Elin. und Del., betrachten es schon als Citat, welches nachdrücklich beginnend eben deshalb dasselbe Wort nach dem Zwischenatz wiederhole. Die meisten betrachten es mit Calvin, Bez., Grot., als Apposition zu *ἡμέραν*.

6. Denn hätte sie Josua zur Ruhe — — reden. Das *μετὰ ταῦτα* gehört, dem *μετὰ τοσούτου χρόνου* des vorigen Verses entsprechend, zu *ἐλάλει* sc. *ὁ Θεός*. Das Imperf. mit *ἄν* ist aber nicht zu übersetzen: er würde geredet haben (Luth., Bez.) was *ἐλάλησεν ἄν* erfordert hätte, sondern: er würde reden. Der Umstand, daß Gott nach der Einführung des Volks ins gelobte Land noch von einem Tage spricht, an welchem seine Stimme zum Eingang in seine Ruhe auffordert, beweist nicht bloß, daß die seit der Welterschöpfung vorhandene Ruhe Gottes nicht identisch ist mit der dem Volke durch Mose verkündigten und durch Josua verschafften Ruhe, sondern daß dies ganze Verhältniß als ein vorüberliches zu betrachten ist, welches durch Jesum erfüllt wird. In den spätern Büchern der Heil. Schrift, Esra, Nehemia, Chronik, wird Josua statt des früheren *ἡγῶν* schon *ἡγῶν* genannt, woraus die Schreibung *Ἰησοῦς* der LXX, des Josephus und Aposfg. 7, 45 sich erklärt. *Καταπαύειν* steht hier dem klassischen Sprachgebrauch entsprechend transitiv, wie 2 Mos. 33, 14; 5 Mos. 3, 20; 5, 33; Ps. 85, 3; Aposfg. 14, 18.

7. Also bleibt noch — — eigenen Gott. Der hinreichend vorbereitete Schluß wird nun mit *ἀρα* eingeführt, welches am Anfang eines Satzes sich in der klassischen Prosa kaum findet. Es gibt nicht bloß fortwährend eine Gottesruhe, die von der Vollenbung der Schöpfung in die Ewigkeit reicht, und die Theilnahme an derselben ist nicht bloß dem Volke Gottes bestimmt, sondern das Eingehen in dieselbe ist dem Volk Gottes anheimgegeben. Diese Ruhe ist ein *σαββατισμός* = ein Sabbatfeiern (von *σαββατίζεν* 2 Mos. 16, 30 wie *σοφτασμός* von *σοφτάζειν*). Der Ausdruck, welcher sich auch bei Plutarch de superst. 3 findet, lag um so näher, als in B. 4 auf die der Stiftung des

Sabbats für den Menschen zu Grunde liegende Ruhe Gottes nach der Welterschöpfung Bezug genommen war, und abgesehen von rabbinischen Deutungen schon 2 Makk. 15, 1 der Sabbath *ἡ τῆς καταπαύσεως ἡμέρα* heißt. Der *εἰσελθὼν* ist jedenfalls nicht das Volk (Schulz), sondern entweder Christus, wozu der Aorist *κατέπαυσεν* gut paßt (Alting, Stard, Owen, Vall., Ebr., Alford) oder, da auf die Person Christi zunächst der Kontext nicht führt, jeder, der das Ziel erreicht (die meisten). Es wird der Grund dafür angegeben, daß die betreffende Ruhe eine Sabbatfeier genannt ist. Der Aorist wird dann aus Beziehung auf das Citat in B. 4 erklärt.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. In der Heil. Schrift hören wir die Stimme Gottes und die Rede des Heil. Geistes, so daß wir dadurch nicht eine äußere Kenntniß von natürlichen Dingen und geschichtlichen Begebenheiten, sondern ein geistliches Verständniß derselben zur richtigen Beurtheilung ihres Verhältnisses zum Reiche Gottes gewinnen sollen. Eben deshalb müssen wir uns mit der Heil. Schrift recht bekannt machen, damit wir ihre Sprache richtig verstehen, auf ihre Winke achten, ihre Fingerzeige benutzen und von ihren Angaben und Deutungen die passende Anwendung machen können. Denn die Heil. Schrift wirft nicht bloß auf alle Dinge und Verhältnisse das Licht der Offenbarung, sondern legt auch in ihm sich selbst aus und wird so nütze zu dem, was 2 Tim. 3, 16. 17 gesagt ist.

2. Die Ruhe, welche Gott seinem Volke verheißt und gibt, ist keine andere als die Ruhe, welche Gott selbst hat und genießt. Die Schöpfung und Bestimmung des Menschen zum Bilde Gottes enthält den Grund dafür, daß der Mensch nur in Gott Ruhe finden kann, und die Gnade Gottes macht die Erfüllung seiner Bestimmung auch dem gefallen Menschen möglich. Die Bedingung des Eingehens in die Ruhe Gottes aber ist der Glaube; und diese Bedingung ist dieselbe für die verschiedenen Stufen der Theilnahme des Menschen an der Ruhe, welche Gott seit Vollenbung der Welterschöpfung bis zur Vollenbung der Weltgeschichte den Menschen wiederholt anbietet und für den Eingang offen hält.

3. „Auf jeder Stufe der Offenbarung seiner Gnade an den Sünder bietet Gott sein ganzes Heil ihm dar; unter jeder Hülle, mit der er seine Wahrheit in den Jahren der Kindheit noch bedeckte, lag sie ganz, und schon damals konnten die Gläubigen von Gott alles empfangen. Aber da Gott die Einzelnen nicht ohne das Ganze vollendet, so hielt (ungeachtet einige wenige glaubten) der allgemeine Unglaube derer, welchen er sein Heil angeboten hatte, auf jeder Stufe von neuem die Vollenbung zurück. Nun kann aber keine Verwerfung der göttlichen Gnade von Seiten der Menschen ihre immer herrlichere Entfaltung verhindern oder aufhalten, vielmehr scheint sie wie die Sonne aus der Nacht nur um so leuchten-

der zu Gottes Ehre aus dem Unglauben der Menschen hervor. So mußte also auch die Verschmähung der wahren Ruhe Gottes, die den Israeliten war angeboten worden, dahin führen, daß sie unter Josua in Kanaan nur in eine irdische, in jeder Hinsicht ungenügende, stets unterbrochene Ruhe eingingen, welche die Sehnsucht nach der wahren Ruhe mehr weckte als befriedigte. Und so steht denn der Eingang in die Ruhe Gottes dem Volke des Herrn noch bevor; die Feier des ewigen Sabbats nach der zweiten Schöpfung, von der die irdische Sabbatsfeier das Vorbild ist“ (v. Verlach).

4. Die Arbeit, von welcher der Gläubige einst ruhen wird, kann wegen der Beschaffenheit der Welt und um der Natur des geschichtlichen Menschenlebens willen nicht von dem Begriffe der Mühsal der Erdenwallfahrt abgetrennt gedacht werden; aber sie ist durchaus nicht hierauf zu beschränken. Man muß vielmehr an die Berufsarbeit des Christen denken, da ja dieselbe im Text als die ihm eigenthümliche bezeichnet wird, welche in abbildlichem Verhältniß zu der Schöpferthätigkeit Gottes steht. „Der Kampf wider die Sünde, das Jagen nach der Heiligung, das Streben nach der *τελειωτης*, die Standhaftigkeit in den Leiden, alle Anstrengung in dem Festhalten des Glaubens und der Hoffnung, auch unter den widrigsten Verhältnissen, alle Mühsal in der Bethätigung selbstverleugnender, aufopfernder Liebe, alle oft mit vieler Unruhe und Bestimmerniß verbundenen Bemühungen für die geistliche Wallfahrt der ganzen Gemeinde und ihrer einzelnen Glieder — alles das sind die *εργα* der Gläubigen, von denen sie bereinigt in der himmlischen Gottesstadt ruhen sollen“ (Niehm).

5. Als ewige und selige Sabbatsfeier kann diese Ruhe nicht ein Aufhören jeder Thätigkeit sein. Dies entspräche weder dem Vorbilde der Ruhe Gottes noch der Verheißung eines persönlichen Fortlebens der Auserwählten im Reiche der Herrlichkeit. Auch schließt das Vollgefühl der Seligkeit in der Gewißheit der persönlichen Lebensvollendung keineswegs die Thätigkeit der Bezeugung dieses Gefühles aus. Dasselbe gilt von der Theilnahme der Seligen an dem Wohlgefallen Gottes im Anschauen der dem Willen Gottes entsprechenden Welt der Vollendung. Es gibt jedenfalls eine solche Thätigkeit der Vollendeten in der Ewigkeit, welche Thomas Aquinas als *videre, amare et laudare* bezeichnet und Augustinus (de civit. dei 20, 30) so beschreibt: *ipse (Deus) finis erit desideriorum nostrorum, qui sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine defatigatione laudabitur*. Aber sollte Gott der einzige Gegenstand dieser Thätigkeit sein, und diese Thätigkeit selbst als keiner Entwicklung und Steigerung fähig gedacht werden müssen, deshalb weil sie Thätigkeit der Vollendeten ist? Dies würde im Grunde nicht einmal aus der Antwort Augustins auf die Frage, was die Seligen im ewigen Leben thun werden, folgen: in saecula saeculorum laudabunt te (in Ps. 83). Denn das Loben muß in wirklichen

Acten des Preisens mit bestimmtem Inhalt bestehen, wenn es nicht ein leeres Tönen sein soll. Der konkrete Inhalt aber muß, wenn das Loben nicht in Tautologie und Bittologie verlaufen soll, einer Entwicklung fähig sein und als Produkt einer Thätigkeit bestimmter Personen erscheinen, deren innere Empfindungen, Erfahrungen und Gedanken er ausdrückt. Von diesen Personen wiederum kann nicht das Moment der Creatürlichkeit hinweggedacht werden, wodurch sie von Gott unterschieden bleiben; ebenso wenig das der menschlichen Eigenthümlichkeit, worin ihr Unterschied von den Engeln beruht; ebenso wenig das der Individualität, welches jene Unterschiede des wirklichen Personlebens der Vollendeten vermittelt, worauf die Continuität des Bewusstseins, die Identität des Gestorbenen und Auferstandenen, die Möglichkeit des Wiedersehens, und der Vergeltung beruht. Auf diese doppelte Grundlage der bleibenden Creatürlichkeit und der individuellen Persönlichkeit der Verklärten und Vollendeten kann sich der Gedanke stützen, daß es eine Unendlichkeit von Lebensbeziehungen der Seligen gibt, welche in Form von unaufhörlichen Wechselwirkungen zur gegenseitigen Lebensbereicherung thätig sind. Denn man wird ebenso wenig ein wirkungsloses Wirken annehmen dürfen, als ein inhaltsleeres Preiseln oder als ein fruchtloses Schauen Gottes. Auch hat Nothe in der Ethik (II. S. 474) trefflich gezeigt, wie es ein Wirken auf anderes ohne den Nebenbegriff der Arbeit, d. i. des Wirkens mit Anstrengung, geben kann und Tholud mit höchst beachtenswerthen Winken auf die Vermischung von Wahren mit Falschem in dem Feststehen Ansprüche hingewiesen: „Wenn der ewige Vater in der Rechten die Wahrheit hielte, in der Linken das Streben danach, und ich sollte wählen, ich würde seine Knie umfassen und sprechen: Vater, die Rechte!“ Da es jedoch an positiven Schriftausagen hierüber fehlt, die Gefahr einer Uebertragung menschlicher Vorstellungen auf ewige Verhältnisse aber nahe liegt, so wird es gut sein, der Warnung von Stier (I, 85) eingedenk zu bleiben: „Wenn wir, so tief in die Ewigkeit schauend, blüde werden vor dem überwältigenden Glanze und wieder zurückzukehren zu dem Gedanken, daß solche Sabbatsruhe doch nicht ohne Wirken und Thätigkeit zu denken sei, so haben wir darin Recht, insofern Gottes Ruhe freilich zugleich ein ewiges Leben unendlicher Kraft ist; aber wir wollen uns nur halten, daß unsere Schwachheit dabei nicht wieder Irthums in das Himmlische menge oder gar in der erreichten Stadt Gottes selbst eine abermals langgegebente Chaussee-Aussicht „unendlicher Vollkommenheit“ eröffne; wir wollen lieber hinanstreben mit aller Kraft des Geistes zur Ahnung der wahrhaftigen Ruhe, der vollendeten Befriedigung und Genüge, die alles in Gott ererbet hat, der nichts mehr zu erlangen rückschänbig ist in Ewigkeit.“ Dies ist um so mehr zu rathen, als das Gefühl einer wirklichem Befriedigung bei wahrhaftem Ruhen in

Gott auf den verschiedensten Stufen kreatürlicher Entwickelung vorhanden sein muß. Nur läßt sich hieraus nicht mit den älteren Kirchenlehrern (z. B. Joh. Gerh. loci theol. T. XX. p. 408) folgern, daß die innerhalb der qualitativ adäquaten Erkenntnis Gottes vermöge der Geschöpflichkeit der Seligen vorhandene quantitative Mangelhaftigkeit durch das Weltgericht auf einer bestimmten Stufe unverrückbar festgebannt werde, so daß jedeweitere Entfaltung für immer ausgeschlossen sei. Denn die unendliche und ungehemmte Lebensbetätigung einer Kreatur innerhalb der ihre Eigenthümlichkeit bedingenden Daseinsbeschränkungen, die nicht ohne Resultat gedacht werden kann, ist etwas ganz anderes als ein Streben und Trachten über diese Schranken hinaus. Dies hat selbst Dante in den von Tholud citirten Worten (Paradies, 3, 73 ff.) nicht genug beachtet:

„Denn wenn es höhern Wunsch sich überließ,
So würd' es ja dem Willen widerstehn,
Der uns in diesen niedern Kreis verwies.“

6. Es ist ein verwirrender Sprachgebrauch, von Stufen der Seligkeit zu reden. Der Begriff der Seligkeit schließt den Gradunterschied und das Quantitätsverhältniß aus. Wohl aber gibt es Stufen der Theilnahme an der Ruhe Gottes. Von dem Frieden nämlich, welchen der Gläubige als ein Gerechtfertigter auf Grund seiner Veröhnung mit Gott durch Jesum Christum hat und schmeckt, Röm. 5, 1, und welcher die standhafte und über das Lebensschicksal beruhigte Hingebung an den Willen Gottes in seinen Führungen und die Glaubenshoffnung der zukünftigen Seligkeit und Herrlichkeit einschließt, ist die Ruhe derer zu unterscheiden, welche als in Christo Entschlafene von den Mühsalen und Schmerzen des Erdenlebens befreit, Offenb. Joh. 14, 13; 21, 4, bei Christo sind, Phil. 1, 23; und von dieser wiederum die Sabbatsfeier, welche erst mit der durch die Wiederkunft Christi bedingten Vollenbung der Welt nach Eingang des ganzen Volkes Gottes in die ewige Ruhe in und mit Gott antreten kann, wo alle Erlosenen in der Heimat sind, 1 Thess. 4, 17, immerdar. Innerhalb jeder dieser drei Stufen bleibt aber nicht bloß die spezifische Beschaffenheit des Menschseins im Unterschiede von der Stellung der Engel zu Gott erhalten, sondern dasselbe gilt auch von der vorhin erwähnten konkreten Individualität jeder Persönlichkeit. Dies ist dann zuweisen als ein innerer Unterschied der Seligkeit selbst irrthümlich aufgefaßt worden. Für die Vorstellung Swedenborgs, daß die Menschen einst Engel würden, gibt die Heil. Schrift nirgends den geringsten Anhalt.

7. Aus dem Wesen der Ruhe Gottes folgt, daß sie für das Volk Gottes, so lange dasselbe noch auf der Wanderschaft zum schließlichen Ziele begriffen ist, eine zukünftige sein muß; denn wer in diese eingegangen ist, der ruhet ebenso von seinen Werken, wie Gott von den ihm eigenthümlichen. Für die Anschauung, daß ein Tag, der ganz Sabbat ist, die

Weltwoche schließen werde, führt Delitzsch aus Sancherin 97a die Stelle an: „Wie das siebente Jahr eine einjährige Feierzeit gewährt für eine siebenjährige Periode, so genießt die Welt einer eintaufendjährigen Feierzeit für eine siebentaufendjährigen Periode“; bemerkt aber dann, daß, wie Off. Joh. 20, 7 ff. zeige, das schließliche diesseitige Millennium noch nicht der schließliche Sabbat sei, obwohl es in der Kirche üblich geworden sei, die diesseitige Siegesruhezeit der Kirche als *ἡ ἐβδομή* und die selige Ewigkeit als *ἡ ὀδὸν* anzusehen; diese Oktave der seligen Ewigkeit sei nichts anders als die ewige Dauer des schließlichen Sabbats, welcher sich erst da verwirklicht, wo die diesseitige Geschichte in die selige Ewigkeit verschlungen werde. Ähnlich heißt es in einem rabb. Traktat über Ps. 92, 1 (Elijah Rabba c. 2): „Es ist der Sabbat gemeint, welcher Raß gebietet der in der Welt herrschenden Sünde —, der siebente Welttag, auf welchen als Nachsabbat die zukünftige Welt folgt, in welcher kein Tod mehr ist auf immer und ewig und keine Sünde und Sündenstrafe, sondern eitel Freude an Gottes Weisheit und Erkenntniß.“

8. In diese zukünftige Sabbatsruhe gehen aber nur diejenigen ein, welche dem an sie gelangten Worte der Berufung glauben und mit demselben durch den Glauben lebendig sich einigen. „Der Glaube ist gleichsam das dynamische Medium, wodurch die objektive Wahrheit dem glaubenden Menschen sich assimiliert“ (Tholud). „Eine Speise, soll sie nähren, muß ins Geblüth gehen und sich am Leibe anlegen. Soll das Wort nützen, so muß es durch den Glauben als ein Speisefest im Geist, Sinn und Willen des Menschen verwandelt werden, daß der ganze Mensch werde, wie das Wort ist und es fordert, d. i. heilig, gerecht, keusch und fromm“ (Hedinger, Ausgabe des Neuen Testaments mit erklärenden Anmerkungen. 1704). — „Es ist zweierlei Wort in der Schrift. Eins geht mich nicht an, betrifft mich auch nicht. Das andere betrifft mich; und auf dasselbige, das mich angeht, mag ich's kühnlich wagen und mich darauf als auf einen starken Felsen verlassen. — Daran darf niemand zweifeln, es soll ihm auch das Evangelium gepredigt werden. Also glaube ich denn dem Worte, es gehe mich auch an, ich gehöre auch unter das Evangelium und in das Neue Testament; und wage ich's auf das Wort, und sollte es hunderttausend Hälse kosten.“ (Luther, Predigten über das erste Buch Moses. Walch, Th. 3, S. 9.)

Homiletische Andeutungen.

Die heilsame Furcht der Gläubigen: 1) worauf sie sich bezieht; 2) woher sie kommt; 3) was sie wirkt. — In den Seelen der Gläubigen ist Furcht und Hoffnung in unzertrennlicher Verbindung; denn 1) sie nehmen es genau mit dem Worte Gottes in seinen Drohungen, wie in seinen Verheißungen; 2) sie haben das selige Ziel ihrer Berufung und die Beispiele der auf dem Wege Gefallenen beständig vor Augen; 3) sie sind ihrer eigenen Fehl-

barkeit und der göttlichen Treue sich aufs lebhafteste bewußt. — Worin besteht der Segen des wahren und lebendigen Glaubens? 1) Er macht uns einig mit dem Worte Gottes; 2) er schült uns vor dem Zorne Gottes; 3) er führt uns in die Ruhe Gottes. — Was will die Predigt vom Zorne Gottes? Sie will 1) die Sicherer wecken, 2) die Leichtfertigen warnen, 3) die Trägen treiben. — Der Eingang in die Ruhe Gottes kann veräußert werden, denn 1) Gott ladet zwar zu diesem Eingange ernstlich ein, aber er zwingt keinen Menschen zum Wandel auf dem richtigen Wege; 2) der Eingang steht eine lange Zeit hindurch offen, aber die Gnadenfrist hat einmal ein Ende; 3) der Eingang ist dem Volke Gottes gewiß, aber der Unglaube scheidet viele wieder aus dem Gottesvolke aus. — Was ist der beste Trost bei der Mühsal unserer irdischen Wanderchaft? 1) Der Zuspruch des Wortes Gottes; 2) die Gemeinschaft des Volkes Gottes; 3) die Aussicht auf die Ruhe Gottes. — An Gott liegt es nicht, wenn jemand den Eingang in die Ruhe Gottes nicht erlangt; denn 1) Gott hat seit Vollenbung der Welschöpfung eine solche Ruhe hergerichtet; 2) Gott hat durch das Wort des Evangeliums uns allen eine sichere Verheißung und Einladung gegeben; 3) Gott hat in Jesu uns den zuverlässigen Führer zum Eingang in diese Ruhe bereitet. — Wozu verpflichten uns die Gnadenanerbietungen Gottes? 1) Zur Beachtung der Gnadenzeit; 2) zur Benutzung der Gnadenmittel. — Wir haben den Glauben, den wir bekennen, auch zu leben: 1) Was uns dazu verpflichtet; 2) was uns daran hindern will; 3) was uns zum Siege hilft. — Wie halten wir es mit der Ruhe des siebenten Tages? 1) Beachten wir sie als eine heilige Ordnung; 2) Verstehen wir sie in ihrem heilsamen Sinn? 3) Benutzen wir sie nach göttlichem Willen und Rath? — Wie wir die Unruhe und Gefahr der Welt am sichersten überwinden: 1) Durch Vertrauen auf die Verheißungen; 2) durch Gehorsam gegen die Verordnungen; 3) durch Eingebung an die Führungen Gottes. — Die rechte Verbindung von Arbeit, Ruhe und Feier im Leben des Christen.

Luther (Vorrede auf Joh. Spangenberg's Postille. Walch XIV. 376): Führer, du kannst nicht zu viel in der Schrift lesen; und was du liest, kannst du nicht zu wohl lesen; und was du wohl liest, kannst du nicht zu wohl verstehen; und was du wohl verstehst, kannst du nicht zu wohl lehren; und was du wohl lehrest, kannst du nicht zu wohl leben. — (Hauspostille. Walch XIII. 1356): Des Glaubens Predigt ist eine solche Predigt, die immerdar will geübt und getrieben sein. — Ehe ich dahin komme, daß ich mich über alles emporhebe, Sünde und Tod verachte, und mich fröhlich in aller Zuversicht auf Gottes Verheißung erwidre, da gehöret Gottes Geist und Kraft, stete Übung und Erfahrung zu.

Starke Weg, knechtische Furcht! Aber kindliche Furcht muß da sein, daß wir darin wandeln und so unsere Seligkeit schaffen, Phil. 2, 12. — Es soll nicht allein keiner für sich dahinten bleiben, sondern ein jeder soll auch, so viel ihm durch Gottes Gnade möglich ist, dahin sehen, daß, wenn andere zurückbleiben, er sie durch herzliche Ermahnung und sein gutes Exempel zum Laufen reize und mit sich führe.

Wandersmann, es ist hohe Zeit, wenn du noch einkommen willst in die Ruhe Gottes. Darum so eile und siehe ja zu, daß du dieser Seligkeit nicht verfehlst. — Wäre ein unbedingter Rathschluß

Gottes von der Menschen Seligkeit und könnten sie vermöge dessen aus dem Staube der Gnade nicht fallen noch der Seligkeit verlustig werden, so würden die heil. Männer Gottes nicht so sehr sich bemüht haben, die Gläubigen vor dem Rückfall zu warnen und zur Verharrung zu ermahnen. 2 Petr. 3, 17. — Was hilft's, so viel hundert Predigten anzuhören, wo man nicht glaubt und sich bessert? Siehe! das Wort Gottes, das du hörst, muß in das Innerste deiner Seele einfließen und daselbst dir vollen Lebenssaft geben, wenn es dir zur Seligkeit nützen soll. 1 Theß. 2, 13. — Gottes Verheißungen gehen die Ungläubigen nichts an; die müssen ohne Trost sterben und ewig verderben. Jes. 40, 1. — Das Evangelium ist zwar eine Kraft Gottes zur Seligkeit, doch zwinget's niemand zum Glauben, sondern der Mensch behält den freien Willen, der anklopfenden Gnade Platz zu geben oder nicht. — Du meinst, es sei so gar leicht, in den Himmel zu kommen; aber glaube, dahin kann nichts Gemeines oder Unreines eingehen. Bist du durch den Glauben nicht gereinigt und eine neue Kreatur geworden, so wirst du nicht hineinkommen. — Die Ruhe der Gläubigen besteht 1) darin, daß wir alle göttlichen Werke gut finden und mit denselben zufrieden sind im Reiche der Natur und der Gnaden; 2) daß wir zu dem, was Gott und unserer Seligkeit gewidmet, nicht von dem unsrigen was hinzuthun wollen, nicht Werke der Sünden, auch nicht Werke des Gesetzes. — O wie oft sind die Ersten die Letzten und die Letzten die Ersten. Herr, unbegreiflich sind deine Gerichte und unerforschlich deine Wege. — Wie hoch haben wir die Psalmen Davids zu achten, da sie der Geist Gottes durch ihn geredet hat! — Heute, da wir Christi Stimme hören, laßt uns derselben gehorsamlich folgen, sonst sind wir werth, daß er uns seine Gnade entzieht. Joh. 12, 35. — Gott will zu aller Zeit, daß alle Menschen zu seiner Ruhe eingehen. — Es ist nichts von allem, was die heil. Männer Gottes geschrieben, vergebens; was wir nicht verstehen, zeugt von unserer Schwachheit und Unvollkommenheit. — Nieher! laß uns nicht ungeduldig sein über die Unruhe der Sünde, der tausslichen Ansehung, des mühseligen Berufs und anderer Lasten; denn die Beschaffenheit dieses Lebens bringt es so mit sich. Im Himmel werden wir vor dem allen Frieden haben, Ps. 90, 10; Offenb. 14, 13. — O wie viel ist uns doch gelegen nicht nur an der ewigen Ruhe selbst, sondern auch an dem beständigen Glauben und Gehorsam, ohne welche wir ja dazu nicht kommen können.

Verleb. Bibel: Verheißung ist der Geleitsbrief, den uns Gott mit auf den Weg gibt. Wer die Verheißung wegwirft, der beraubet sich selbst der Hilfe. — Die Welt will ohne Mittel selig werden. — Der Same zu allen Frühtümern liegt in einem jeden von Natur. — Weil du nichts thust, thust du übel genug und ermangelst, deiner Pflicht nachzukommen. — Das Wort an sich hängt zwar nicht in seiner Kraft von meinem Annehmen ab, denn es ist doch kräftig; aber außer mir hilft's mir ja nicht. — Alle Werke Gottes zielen auf die Ruhe. Nur muß uns die Zeit, die dazwischen verlaufen muß, nicht zu lang vorkommen; sondern wir müssen versichert sein, wie wir von Gott auf diese Wege gebracht worden, so werde er uns auch zum Zweck helfen. — Das Werk der Schöpfung ist eine Abbildung aller Wege Gottes bis ans Ende. — Die lange Zeit zeigt die Langmuth Gottes an und wird von Gott gegeben,

daß man seine Gültigkeit erkennen soll; die Menschen aber missbrauchen solche gern zur Trägheit. — Wenn Gott in dir wirket, so bist du in der Ruhe; wirkst du aber selbst und in der Eigenheit, so hast du lauter Unruhe.

Laurentius: Das Leben der Gläubigen ist nichts anders als eine Reise in die ewige Ruhe. — Man kann viel von dem ewigen Leben hören und dennoch von demselben ausgeschlossen werden. — Die Ruhe der Gläubigen in diesem Leben ist unvollkommen. — Auf die Zeiten, welche in der Heiligen Schrift angemerkt worden, ist sonderlich Acht zu haben.

Rambach: Eine jede Person der Heil. Dreieinigkeit hat gleichsam ihren besonderen Sabbat und Ruhetag. Der Vater ruhet am siebenten Tage vom Werke der Schöpfung. Der Sohn ruhet im Grabe vom Werke der Erlösung. Der Heil. Geist wird endlich ruhen vom Werke der Heiligung, nämlich alsdann, wenn er keine Sünde mehr wird abzutun haben.

Steinhöfer: Die Herrlichkeit ist uns aufbehalten bis zum Eingang in sein ewiges Reich. Sie strahlt uns entgegen von seinem Thron und wird uns offenbar werden in seiner Zukunft. Inzwischen überläßt man sich seiner Leitung und eilet dem Ziele zu, dahin er uns unfehlbar bringen wird. Man sieht nur auf sein Herz und seine Hand; ist ruhig, läßt seinen Führer sorgen und geht ihm willig nach auf demjenigen Wege, den er nicht nur vorangegangen ist und gehabt hat, sondern den er jetzt auch uns durch seine Macht und Gnade von einem Schritt zum andern leitet; bis wir bei dem letzten Tritt, da wir die volle Errettung und Seligkeit erlangen, auch in dieselbe Herrlichkeit hinüberschreiten, da wir Gottes Klarheit im Angesicht seines Sohnes, unseres Herrn Jesu Christi, sehen und in dieselbe eingeleidet sein werden.

Rieger: Vor seinem eigenen Herzen darf ein jeder in Furcht und billigem Mißtrauen stehen, daß ihm nicht schnell das Unsichtbare und Ewige gering, der dahin führende Weg verleidet, sein Trachten nach dem Kleinod gelähmt, das Umwenden nach Ägypten versuchslich werden könnte. — Es muß in meinem Herzen wahr sein und wahr werden, was und wie es im Worte Gottes Wahrheit ist. — Die Verheißung von Seiten Gottes ist so ernstlich, der Glaube, der ihr trauet, auch so etwas Anhaltendes, daß man sich damit bis zum Eingehen in die Ruhe hinauszuwagen getrauen darf. — Wer ist, an dem Gott nicht tausend Mittel hat, ihn es empfinden zu lassen, daß er aus dem Ort der Ruhe vertrieben ist? — Wer sich auch durch den himmlischen Beruf hat ergreifen lassen, wer findet sich nicht auch nach seinem Ausgang von der Welt in einer Versuchungswüste? Wem steigt nicht der Senzgr auf: Herr Jesu, darfst du bald nach meiner Ruhe fragen? — Es steht keinem ein vorgefertigter Schluß Gottes entgegen, sondern erst der unterwegs ausgebrochene Unglaube entkräftet Gott so und brachte ihn zu dem Schwur, daß sie nicht in seine Ruhe kommen sollten. — Gottes Voratz geht weit. Alle Weltzeiten, alles Volk, das noch und noch geboren wird, ist darin eingeschlossen. Er trägt manches Geschlecht so mit Geduld und sieht, es ist noch vorhanden, daß, was an den Vätern nicht ausgerichtet war, an den Kindern erreicht wird. Gott hat nichts vergeblich bereitet. Er will, daß sein Haus voll werde. Keine Weltzeit geht ihm für die Sammlung seiner Auserwählten leer aus.

von Bogatzky: Arbeiten, Wirken und Leiden gehört mit zur göttlichen Ordnung oder zu dem Wege, worauf wir zur Ruhe eingehen. — Der Glaube aber allein ist es, der Christum ergreift und in ihm schon hier und so auch dort ewige Ruhe findet. — Obgleich die ewige Ruhe und Seligkeit ein Gnabengeschenk ist, so erfordert es doch allen Fleiß und Ernst, Kraft und Stärke, daß wir dahinein kommen, weil viele Feinde sind, die uns um diese Ruhe bringen und uns an dem Eingang in selbige hindern wollen. — Den Fleiß, einzukommen in seine Ruhe, beweisen wir, 1) wenn wir die Stimme fleißig hören und ihm gehorsam sind; 2) wenn wir das Wort mit Gebet verbinden; 3) unsern Glauben durch die Liebe thätig beweisen; 4) der gegenwärtigen Gnadenzeit, ja des heutigen Tages, der jetzigen Stunde recht wahrnehmen; 5) in allem Streit, Kampf und Leiden wegen unserer Feinde stets wachen und auf der Hut stehen, das böse Fleisch als den nächsten Feind kreuzigen, und, wenn sich größere Leiden und Ansechtungen einstellen, nicht verzagen.

Stier: Wie die Verheißung für uns übrig ist, desgleichen gilt uns auch im strengsten Sinne die Warnung vor dem Born. — Das Heute, das dem Glauben als angenehme Zeit und Tag des Heiles bestimmt ist, zeigt sich nach allen Wegen Israels, die zuletzt in Verstockung der Mehrzahl des Volkes auslaufen, endlich klar als die Gnadenzeit des Neuen Bundes, in welcher die Stimme Gottes, wie nie zuvor, zu hören ist. — Das Wort von der Sabbatrube. Ein unerforschlicher Trost, mit dem sich ach! wie viel milde Pilger, matte Streiter, träge Arbeiter immer wieder ermannen und ermuntert haben! Ein Wort des Geistes, das den inwendigen Menschen anwehet und erquicket mit Kräften der zukünftigen Welt! Ein Hellsamfeinder, aus aller Dunkelheit wieder auf die rechte Straße leitender Hoffungsstern! — So viel größer und herrlicher das Werk der Erlösung und Wiederherstellung des gesunkenen Menschen, der durch seinen Fall verderbten Welt ist als das Werk der ersten Schöpfung, so viel herrlicher ist auch der andere Sabbat Gottes in Christo als der erste des Paradieses.

von Gerlach: In dem Schwur, daß die Ungläubigen nicht eingehen sollen, liegt für die Gläubigen die Verheißung, daß sie durch den Glauben eingehen werden.

Hedinger: Beim Hören muß Glauben, beim Glauben muß Behalten sein.

Heubner: Die Unbethehrten werden alsbald nach ihrem Tode wohl wünschen, noch schnell sich den Eingang in die Seligkeit zu verschaffen, aber zu spät. Nachzügler werden nicht geduldet. — Die Drohung sowohl als die Verheißung ist bebündet. — Alle irdische Ruhe ist unvollkommen; die wahre Ruhe kommt nach. — Für den, der hier seine Ruhe sucht, wird die künftige Welt Unruhe bringen. — Die dem Christen verheißene Ruhe Gottes besteht 1) in der völligen Befreiung von allem, was den Christen hienieden stört, drückt, hemmt, tränkt und schmerzt: a. von äußerer Unruhe der Welt, des Leibes, der bösen Menschen, b. von innerer Unruhe wegen seiner Verderbtheit und Schwäche; 2) in dem seligen, ungetrübten Genuß der Gnade und Liebe Gottes; seine Seele ruht dann in Gott, nach welchem sie schmachtete; er ist nun mit Gott durch Christum vereinigt im

Schauen, Genießen und Empfinden; 3) im Besitz und seligen Genuß des errungenen Guten und im ganz freien, nie ermüdenden, nicht erschöpfenden Treiben des neuen uns angewiesenen Werkes. — Die Ruhe Gottes, der himmlische Sabbat, ist uns

Vorbild und Ziel, daß wir unser Tagewerk in der jetzigen Lebenswoche vollbringen, um einst zum himmlischen Sabbat zu gelangen.

Friede: Jeder Sabbat ist ein Fingerzeig zur Ruhe Gottes und ein Zeuge derselben.

IV.

Darum laßt uns um so weniger widerstreben, als das Wort Gottes eine ganz besondere Beschaffenheit hat. Kap. 4, 11—13.

- 11 Laßt uns daher ernstlich trachten, einzugehen in jene Ruhe, damit nicht jemand falle
12 in gleichem Beispiel des Ungehorsams. *Denn lebendig ist das Wort Gottes und wirkungs-
kräftig und schneidender als jedes zweischneidige Schwert und hindurchbringend bis zum Zer-
scheiden von Seele¹⁾ und Geist, Gelenk sowohl als Mark und richterisch über des Herzens
13 Gefinnungen und Gedanken; *und nicht ist eine Kreatur verborgen vor ihm, vielmehr ist alles
bloß und enthüllet den Augen dessen, mit welchem wir es zu thun haben.

Exegetische Erläuterungen.

1. Laßt uns daher — — Beispiel des Ungehorsams. Auf die Darlegung, daß es für das Volk Gottes nicht bloß eine wahre Ruhe gibt, welche in der Theilnahme an der Ruhe Gottes selbst besteht, sondern daß wir Christen zu derselben geladen sind durch ein Verheißungswort und in Jesu den wahren Führer haben, fügt sich je nach der Erklärung von B. 1. entweder die Wiederaufnahme der Ermahnung B. 1 oder die jetzt erst beginnende Ermahnung zum ernstern und eifrigen Trachten (*σπουδαίειν*) nach dem Eingang in jene Ruhe, welche durch *ἐκελύν* als die spezifische, so eben beschriebene gekennzeichnet wird. Wer dies Trachten unterläßt, wird auf dem Wege zu Falle kommen und ein eben solches Beispiel des Ungehorsams sowohl in seinem Verhalten, wie in seinem Geschehniß darstellen, wie das israelitische Volk auf seinem Wissenwege. Statt des bei ältern und attischen Schriftstellern gebräuchlichen, aber im Neuen Testament fehlenden *παράδειγμα* steht hier wie 2 Petr. 2, 6 *ὑπόδειγμα*. Beide Wörter bedeuten bald Abbild, bald Vorbild. Das *ἐν* ist nicht = per (Wolf, Strig. u. a.) oder propter (Carpz.), sondern gibt den Zustand an oder den Befund (Bl., de W., Bisp., Del.), worauf auch Tholuck Erklärung führt, daß es dem sogenannten dat. modi entsprechend sei, welcher die Art und Weise bezeichnet, in der die Gesamtheit einer Thatsache erscheint (Bernhardy, Synt. 100). Die absolute Fassung von *πέσῃ* findet sich seit Chrys. bei den meisten Auslegern, wird aber oft auf das bloße Umkommen beschränkt mit unberechtigter Beziehung auf den Kap. 3, 17 gebrachten Ausdruck. Die Behauptung von Vlin., daß gegen diese absolute Fassung die Stellung von *πέσῃ* spreche, ist um so weniger zutreffend, als seine eigene Umschreibung des angesprochenen Gedankens auch den von uns entwickelten Sinn gibt. Wichtig dagegen ist seine Bemerkung, daß nicht, wie seit Bleek geschehen, aus sprachlichen Gründen

die Uebersetzung Luthers nach Vulgat. „auf daß nicht jemand falle in dasselbige Exempel des Unglaubens“ zu verwerfen sei. Denn *πίπτειν ἐν* ist ebenso gut griechisch, als *πίπτειν eis*, nur daß es mit der Vorstellung des Fallens die des Liegens verbindet. Del. fügt noch Beispiele aus dem Hellenistischen hinzu. Rf. 35, 8; 141, 10; Ezech. 27, 27.

2. Denn lebendig ist das Wort — — zweischneidige Schwert. Unter *λόγος τοῦ θεοῦ* verstehen mit vielen Kirchenvätern namhafte Ausleger und unter den neuern noch Wiesenthal das hypostasirte Wort Gottes, die meisten jedoch, da unser Brief sonst nicht vom persönlichen Logos spricht, wenn er gewiß auch diese Terminologie hat vorbehalten, daß geredete und in der Schrift verzeichnete Gotteswort. Hierbei denken einige (Schlicht, Mich., Abresch, Böhm u. a.) an das brohende und herzerntwirkende Wort des Alten Testaments, während andere (Camero, Grot., Ebr. u. a.) das Evangelium im Sinne des Neuen Testaments verstanden wissen wollen, Ebr. sogar mit Beziehung darauf, daß das Offenbarungswort des Alten Testaments dem Menschen äußerlich und fremd geblieben sei. Man hat keine Ursache zu solchen Beschränkungen; ebenso wenig zu der Verallgemeinerung bei Beza, Schulz, Bisp. u. a., wodurch alle Drohungen und Verheißungen Gottes zusammengefaßt werden und die Rosaifarbe von unserer wichtigen Stelle verschwindet. Der Zusammenhang zeigt, daß die vorausgehende Warnung, welche nachdrücklich mit dem absichtsvoll am Ende des Satzes gestellten *ἀπειθείας* schloß, begründet werden soll. Dies geschieht durch Hervorhebung der charakteristischen Beschaffenheit des Wortes Gottes als solchen. Dasjenige, was Gott spricht (Vlin.), ist als Produkt göttlicher Thätigkeit von jedem Menschenwort unendlich verschieden. Es kommt aber hier nicht nach irgend welchem Inhalt, sondern lediglich in Bezug auf diese seine Eigenthümlichkeit, daß es von Gott ausgegangen

¹⁾ Das *τε* hinter *ψυχῆς* ist zu tilgen nach Sin. A. B. C. H. L. 3. 73.

ist und die Form des Logos hat, in Betracht. Hierauf führen sogleich die nächsten Prädikate. Als Wort Gottes ist dasselbe *ῥῶν* Aposg. 7, 38; 1 Petr. 1, 23 Leben in sich habend, gleichwie Gott, von welchem es herkommt, diesen Namen trägt Kap. 3, 12; 10, 31. Der Gegensatz zum todtten Gesetz wird von Ebr. eingetragen, und die Beschränkung auf die unvergängliche Dauer bei Schlacht und Abresch, oder auf die Befähigung zur Ernährung des Seelenlebens bei Καρπὸς ist ungerechtfertigt. Das innere Leben des Wortes gibt sich aber in der Wirkksamkeit desselben kund. Es heißt deshalb *ἐνεργής* = ein wirksam sich bethätigendes; und da es in der Absicht des Verfassers lag, diese Seite der Eigentümlichkeit des Wortes zu entwickeln, *το μῶτερος ὑπὲρ πᾶσαν μάχαιραν διστομον*. Ein solches nach beiden Seiten hin freisendes Schwert geht nach Off. 19, 15 aus dem Munde des Logos. *Ἦν* nach einem Komparativ Luk. 16, 8; Nicht. 11, 25 steht wie *παρά* Kap. 1, 4.

3. Und hindurchbringend — — Gefinnungen und Gedanken. Auch diese Ausdrücke bewegen sich ganz in der bisherigen Richtung zur Charakterisierung des Wortes Gottes als solchen. Auf eine Vereinigung des evangelischen Wortes oder auch des hypostatischen Logos mit dem innern Leben der Gläubigen weist kein Zug dieser Schilderung hin, sondern auf die in das Innerste des Menschen hindurchdringende und durch jede Äußerlichkeit hindurchbringende Eigentümlichkeit des Gottesworts, wodurch es befähigt ist zum richterlichen Urtheil (*κριτικός* nicht *κριτής*) über die im Herzen wirkenden *ἐπιθυμίαι* und *ἐννοιαι* als die Quellen der menschlichen Handlungen. Das Wort verhält sich richterlich sowohl im Gebiete der Gedanken, Vorsätze, Entschlüssen, als in dem der Affekte, Neigungen und Triebe, weil es so tief dringt, daß es die Handlung des Scheidens (*μερισμός*) vollzieht im Gebiete von Seele und Geist, und zwar in ihrem natürlichen (aber nicht nothwendig sinnlichen und leiblichen, wie Del. behauptet) Bewegungs- und Empfindungsleben. Denn *ἀκούει* *καὶ* *μυελόει* ist wohl ein bildlicher Ausdruck für die Zusammenhänge und die Tiefe des menschlichen Innern, wie derselbe für *μυελός* sich auch Euripid. Hippol. 255 und Themist. orat. 32 p. 357 findet und durch die Vergleichung des Wortes mit einem Schwerte nahe gelegt war. Die leibliche Basis von Seele und Geist (Kurz) kann nicht gemeint sein, mag man *ἀκούει* als Gelfenke oder als Fugen deuten, denn die zertheilende Macht ist das Wort. Auch ist schwerlich die Rede von einer Scheidung der Seele vom Geiste oder beider von den Fugen und dem Mark des Leibes (Böhme, Del.), ebenso wenig von einer Durchbringung des Wortes bis zu der geheimnißvollen Stätte, wo sich Seele und Geist scheiden (Schlichting, welcher *ἀκούων* *τε* *καὶ* *μυελῶν*, obgleich *ἀχοῖ* nicht wiederholt ist, nicht von *μερισμοῦ* abhangen läßt, sondern demselben koordinirt), sondern von einer in den bezeichneten Gebieten selbst vor-

gehenden Trennung. Hofmann (Schriftb. I, 259) nimmt eine sehr mißverständliche Inversion an, indem *ψυχῆς καὶ πνεύματος* von *ἀκούων τε καὶ μυελῶν* abhängen sollen = das innere Lebensgelenk sowohl als Mark. Näher liegt es, die letztern mit *τε καὶ* als die wesentlich zusammengehörigen Theile eines Ganzen bezeichneten Substantive den ersteren zu subordiniren (Plin. u. a.). Die Annahme einer Koordination (Calv., Bez. u. a.) der beiden in sich selbst wieder gleichartig getheilten und verbundenen Paare hat das Fehlen des *τε* im ersten Paare gegen sich; und an einen Fortgang vom *πνεῦμα*, wo die Gnadenwirkungen beginnen, durch die *ψυχή* zu der Leiblichkeit des Menschen zu denken (Del.), verbietet die Folge der Wörter selbst.

4. Und nicht ist eine Kreatur — — zu thun haben. Auf den ersten Anblick scheint die Beschreibung des *λόγος τοῦ θεοῦ* ihre Fortsetzung zu haben, so daß auch solche Ausleger, welche nicht an die hypostatistische Fassung denken, das doppelte *αὐτοῦ* und das *ὅν* hierauf beziehen. Allein wenn auch Joh. 12, 48 dem Worte eine richtende Thätigkeit am jüngsten Tage zugeschrieben wird und Sprüche Gal. 3, 16 der Weisheit Hände geliehen sind, so fñhrt doch hier schon die Erwähnung der Augen und das dem Hebr. *עֵינַי* entsprechende hellenistische *ἐνώπιον* auf die Annahme, daß die Rede auf Gott selbst übergehe. Dieser Uebergang liegt um so näher, als die früheren Prädikate des Wortes sämmtlich auf seinen Ursprung aus Gott und auf die in ihm waltende Kraft Gottes hinweisen. Besonders drängt aber hierauf der Schlußsatz *πρὸς ὃν ἦν ὁ λόγος* hin. Dies wäre ein matter, überflüssiger, weil zweckloser Zusatz, wenn er nichts sagte als: von welchen wir reden = *περὶ οὗ ἦν ὁ λόγος* Kap. 5, 11 (Luth., Grot., Schlacht., Strig. u. a.), möchte man diesen Satz auf Gott oder auf sein Wort beziehen. Er sagt auch eigentlich nicht: dem wir Rechenschaft zu geben haben, (Peschito, Chrys., Primaf. u. a.); sondern genauer: gegen den uns das Verhältniß stattfindet sc. das verantwortliche (Calv., Beng., Vl. und die Neuern). Eine besondere Betonung des *ἦν* ist nicht angezeigt und jedenfalls, obgleich an sich möglich, doch zu schwach, um darauf die ganze Deutung zu stützen, welche Ehrard der Stelle gibt. Der Vorschlag (in Reuters Repertor. 1857, S. 27.) zu übersetzen: „zu welchem (Gott) hin uns das Wort ist, d. h. uns führen soll“ kñnftelt. Vor Gott also ist nicht irgend ein Geschöpf *ἀφανής* = unsichtbar und undurchsichtig; vielmehr (*δε* statt *ἀλλά*, wie Kap. 2, 6) *γυννά* = aller natürlichen und künstlichen Verhüllung entleibigt; und *τετραχηλισμένα* = zurückgebogenen Halses, so daß man das Antlitz sieht. Die archäologischen Hinweisungen auf die Gebräuche der Alten bei den Gladiatorenkämpfen oder bei Behandlung von Verbrechern oder Opfertieren sind theils unpassend, theils überflüssig. Die Auffassung von *πίσις* als opus hominis, quia id est velut creatura hominis (Grot., Carp.) ist entschieden abzuweisen.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. „Das Wort sucht die Ewigkeit in unsern Herzen auf, die bisher unter einer Menge Phantasien und eigener Einbildung des Herzens begraben lag und zu unmächtig war, selbst hervorkommen. Es richtet einen Geistesverstand auf, der in wahren und bestandhaltenden Gedanken besteht. Es antwortet uns auf die in unsern Herzen liegenden Einwürfe von Mißtrauen, Furcht, Ungeduld, Unglauben. Es lehrt uns, daß zwei widrige Willen in uns sind; einer aus der Wahrheit, der andere aus der Phantasie, einer aus Gott, der andere aus mir. Es scheidet die aus ungeschickter Auferziehung, aus Mißverständnis des Buchstabens des Gesetzes und die aus dem unreinigten Gewissen uns angewohnte Begierde; und so richtet es auch und deckt alle Tücke auf, daß nichts vor ihm unsichtbar ist. So ist also dieses Wort ein rechtes Hülfsmittel zur Ruhe“ (Sachn, † Pfarrer in Scherdingen).

2. Das Wort ist das wesentliche Offenbarungsmittel des Wahren und Lebendigen Gottes, weil dieser seinem Wesen nach Geist ist, Joh. 4, 24, und da das Sprechen in diesem Zusammenhang als eine wesentliche Lebensäußerung Gottes erscheint, so muß auch das Produkt desselben, das Wort, die Eigenthümlichkeit des göttlichen Lebens in sich enthalten und ausdrücken. Eben deshalb kommen auch dem Offenbarungsworte dieselben Prädikate zu, wie dem hypostatischen Logos, und es hat ein Schwanken der Ausleger entstehen können, ob in unserem Texte von dem Ersteren oder von dem letzteren die Rede sei. Jedenfalls gehört diese Stelle, wie schon Olshausen (opuscula p. 125), Köstlin (Joh. Lehrbegr. S. 376), Dörner (Christologie I, 100) erkannten, zu den biblischen Aussagen, welche die Bildung der Ausdrucksweise im Prolog des Evangeliums Johannis erklären und vorbereiten. Denn wenn Christus nicht bloß als Mittler der Welterschöpfung, Welterlösung und Weltvollendung, sondern auch als Mittler aller Gottesoffenbarung aufgefaßt wird; wenn ferner das wesentliche Mittel dieser Offenbarung das Wort ist, und endlich wenn der persönliche Mittler in einem solchen Verhältnisse Gott gleichen Wesens gedacht werden muß, wie es die Ausdrücke *ἀπαύρασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ*, Kap. 1, 3 und *εἰκὼν τοῦ Θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως* (Kol. 1, 15) fordern: so liegt es nahe, den Sohn Gottes nicht bloß als Inbegriff des verkündigten Wortes (Hofm.), sondern als das ewigpersönliche Wort mit der Bezeichnung *λόγος* zu charakterisiren.

3. Obwohl bei Philo sich Ausdrücke von der schneidenden und alles durchbringenden Schärfe des Logos finden, welche den hier gebrauchten ähnlich sind, so hat man doch nicht für die Erklärung unserer Stelle auf Philo zurückzugehen, sondern sich vielmehr an alttestamentliche Anschauungen und Ausdrücke zu halten, welche bei Philo nicht selten schon

durch seine Philosopheme getrübt und in deren Interesse mißbeutet sind. Mit einem scharfen Schwerte wird das Wort Gottes speziell Jes. 49, 2 verglichen, und Jes. 11, 4 ist die Rede vom Stabe seines Mundes, der die Erde schlägt, und vom Odem seiner Lippen, der die Gottlosen tödtet wird. Eben deshalb finden sich ähnliche Bilder Eps. 6, 17; 2 Thess. 2, 8; Offenb. Joh. 1, 16; 2, 12; 19, 15. Die richtende Kraft des Wortes, welches Geist und Leben ist Joh. 6, 63; Apostlg. 7, 38 wird auch Joh. 12, 48 erwähnt, wie Weish. 16, 12 seine heilende und Sirach 43, 26 seine alles schaffende und erhaltende Kraft. Auch kann man wohl an die Ausdrücke denken Weish. 18, 15; *ὁ παντοδύναμος σου λόγος* — — — *ἐξίτος δὲν τῶν ἀνυπόκριτων ἐπιταγῶν σου φέρον*. Richtig bemerkt v. Hofmann (N. T. V, 102): „während Philo alle Schädlichkeit auf die Wirkung des von ihm Wort Gottes genannten mittlerischen Wesens zurückführt (Heinze, die Lehre vom Logos in der griechischen Philosophie S. 226), spricht der Apostel von Gottes heilsgeschichtlicher Aeußerung seines Willens und beschreibt ihre Wirkung auf den Menschen als eine bis ins Innerste desselben einschneidende“. Um so weniger kann unsere Stelle den Beweis (Köstlin, Baur, Hilg.) enthalten, daß Verfasser und Leser den philonischen Logos gekannt haben. Auch die Behauptung von Hausrath (Nestle, Zeitgeschichte Th. 3. Abth. 2. 1874 S. 561), daß der Verfasser des Hebräerbriefes zuerst die Prädikate der Logosvorstellung auf Christus übertrug, ist nicht ganz zutreffend. Zu beachten ist übrigens, daß die sämtlichen und zum Theil sehr auseinander gehenden Bedeutungen der Vokabel *λόγος* nur Entfaltungen und zum Theil Abzweigungen einer Wurzel sind, welche die Anschauung einer Sammlung und Zusammenfassung, einer Summe oder eines Inbegriffs sei es von Gezähltem oder Erzähltem oder Beobachtetem enthält; und daß auch im echt griechischen Sprachgebrauch ganz der Etymologie entsprechend *λόγος* niemals das Wort nach seiner formalen und lautlichen Seite, auch nicht das einzelne Wort in einem Satz neben andern Wörtern bedeutet, sondern stets auf das Ganze einer Rede, einen Spruch, eine Erzählung geht und hierin wieder nicht sowohl auf das Formale des Sprechens als auf den Sinn und Gedankeninhalt, auf die Bedeutung und Vernunft, auf das Maß und Verhältniß der Sache hinweist. Vgl. Leischmüller (neue Studien zur Geschichte der Begriffe I. 1876 S. 167 f.) — Zur Sache bemerkt treffend Küper (das Prophetenthum des N. B. 1870 S. 45). „Die Wortoffenbarung steht nicht neben der objektiven Thatoffenbarung als wesentlich subjektiver Faktor, sondern hat als Lebensäußerung Gottes gleichfalls einen objektiven Gehalt. Indem wir sie als Wort Gottes bezeichnen, dient sie nicht dazu bloß, einen persönlichen, übernatürlichen Gott zu offenbaren, sondern hat den göttlichen Heils- und Erlösungsrathschluß mit ihren praktischen Folgen zu ihrem Inhalt.“ cf. Ewald (die Lehre der Bibel von Gott. Erster Band: Die Lehre vom Worte

Gottes, 1871). Derselbe erklärt sich mit Entschiedenheit (Geschichte des Volkes Israel VI, 269 f.) gegen die Entlehnung der Vorstellung vom Logos bei Philo von den griechischen Philosophen und sagt (die Lehre der Bibel, dritter Band. 1874 S. 89): „Das Zusammentreffen des Namens mag einem Philo lieb gewesen sein; allein daß der Logos erst von den Griechen in das alte Volk Israel gekommen sei und bei diesem dasselbe bedeutet habe, ist eine eben so thörichte als höchst ungerechte Meinung Neuerer.“

4. Da *πνεῦμα* in unserer Stelle einen Bestandtheil des menschlichen Wesens bezeichnet und von *ψυχή* unterschieden wird, so ist hier die trichotomische Anschauung vom Wesen des Menschen ausgesprochen, welche sich auch 1 Thess. 5, 23 findet, während Matth. 6, 25; Jak. 2, 26 unteufbar auf eine dichotomische Anschauung führen. Dies weist aber nicht auf einen Widerspruch innerhalb der Heiligen Schrift selbst hin, sondern auf die Berechtigung beider Betrachtungsweisen. Ueber den Gegensatz der schriftgemäßen Dichotomie gegen eine falsche Trichotomie, desgleichen der schriftgemäßen Trichotomie gegen eine falsche Dichotomie s. Delitsch, System der biblischen Psychologie, Leipzig 1855, S. 64 ff., auch Olshausen opusc. theol. p. 152 und Zug, biblische Dogmatik, S. 76, von Rubloff, die Lehre vom Menschen, Leipzig 1858, und G. von Jesschwitz, Profanaräcität und biblischer Sprachgeist, Leipzig 1859, S. 34 ff. In der letzteren Schrift wird S. 60 gut gesagt, die Schrift rede dichotomisch vom Ansehen der Theile, trichotomisch von der lebendigen Wirklichkeit, überall aber mit Wahrung des Grundsatzes auf Einheit angelegten Menschenwesens. Ganz falsch ist die Beziehung des *πνεῦμα* in unserer Stelle auf den Geist Gottes bei G. L. Hahn (die Theologie des Neuen Testaments. Erster Band, Leipz. 1854. S. 415). Es soll nach Auffassung dieses Gelehrten hier gesagt sein, daß das Wort Gottes nicht ungefragt verachtet werde, denn es vermöge einzubringen bis in die innersten Tiefen der menschlichen Natur, da wo die Seele, der innere Lebensheerd, seine Zuflüsse und Nahrung erhalte vom Geiste. Vermöge es nun die Seele vom Geiste loszureißen, so heiße das nichts anderes als: das Wort Gottes sei im Stande, dem Menschen den ewigen Tod der Seele zu bereiten. Offenbar ist aber *πνεῦμα* hier der Bestandtheil des menschlichen Wesens, welcher seinem Ursprunge nach unmittelbar von Gott herkommt und seiner Natur nach der unmateriellen überfinnlichen Welt angehört. In ihm ist die Fortdauer des Menschen und sein Eingang in die unsichtbare Welt nach dem Tode begründet. Die *ψυχή* ist in dieser Verbindung der Mittel- und Sammelpunkt des menschlichen Lebens, welcher unmittelbar von den somatischen Eindrücken berührt wird, aber auch die vom *πνεῦμα* ausgehenden Einwirkungen in sich aufnimmt. (Niehm, II, 672 ff.)

Somiletische Andeutungen.

Wer an das erwünschte Ziel gelangen will, muß nicht bloß das Wort Gottes beachten, sondern auch

nach dem Eingang in die Ruhe Gottes ernstlich trachten. — Was wir am Worte Gottes haben, erkennen wir am besten aus seiner Wirksamkeit. — Die Beschaffenheit des Wortes Gottes entspricht ebensowohl seinem Ursprunge als seinem Zwecke. — Gott richtet in seinem Worte, 1) um zu retten, 2) die ganze Welt, 3) nicht bloß den Wandel, sondern auch das Herz. — Wann ist unser Trachten ein segnetes? 1) Wenn es sich auf das Eingehen in die Ruhe Gottes richtet; 2) wenn es sich nach dem göttlichen Worte richtet; 3) wenn es aus einem Herzen kommt, welches sich seiner Verantwortlichkeit vor Gott lebendig bewußt ist. — Wie ist der Gott beschaffen, mit welchem wir es zu thun haben? — Entspricht dem Ernste, mit welchem Gott unser Heil will, der Ernst unseres Trachtens nach seinem Wohlgefallen? — Der Größe dessen, was Gott an uns gedenkt hat, entspricht das Gemüth unserer Verantwortlichkeit und die Schwere seines Gerichtes.

Starke: Ohne Ruhe wären wir die elendesten unter allen Kreaturen und uns besser, daß wir nie geboren wären, als ewig in Unruhe geblieben. Drum getrost, frisch dran, hurtig im Kampf, freudig im Lauf, daß wir das Kleinod der Ruhe ergreifen. 1 Tim. 6, 12. — Das Evangelium ist das Mittel, dessen sich Gott zu unserer Seligkeit bedient; soll es nun aus toten lebendige Menschen machen, so muß es selbst lebendig sein. — Gottes Wort hat Gottes Kraft. Werkest du nicht, wie es dein Gewissen aufweckt und dich straft? — Gott beweiset in den Werken des Glaubens und der Seligkeit seine Kraft nicht anders als durchs Wort; auch in denen beweiset es sich kräftig, die der Wahrheit nicht gehorchen wollen, denn es wird ihnen ein Geruch des Todes zum Tode. 1 Kor. 1, 24; 2 Kor. 10, 4, 5; Römer. 1, 16; Ps. 19, 8. — Das Gesetz ist ein scharfes Schwert, welches in die Seele des Uebertreters einbrang, Gal. 3, 10; das Evangelium aber ist noch schärfer in seiner überzeugenden Kraft; es ist vermögend, das härteste Herz zu erweichen und durch die Predigt von Christo zu zer schneiden. Apost. 2, 37; 16, 14. 32; 26, 27. 28. — Wie das Wort von göttlichem Ansehen ist, so ist es auch eine vollkommene, deutliche und sichere Regel des Glaubens. — Die Kraft des Wortes Gottes beweiset sich darin, daß es ohne einigen Zwang oder äußerliche Macht die Herzen an sich zieht und zu seinem Gehorsam bringt aus des Teufels, der Sünde und des Todes Gewalt, und bringt sie zu ewiger, göttlicher Freiheit, Gerechtigkeit und Leben. — Ist wird uns das Herz getroffen, daß wir nicht wissen, wo oder woher. Ist hören wir ein Sprichlein ohne empfindliche Bewegung. Dann begibt es sich, daß wir dasselbe Sprichlein hören und schmecken solche Kraft darin, fassen solche Weisheit daraus, daß wir uns verwundern. Apost. 24, 25. — Gedanken sind nicht zollfrei; hörest du nicht, daß sie ihren Richter haben? Gehst du mit bösen Tüden und Stücken um, wenn sie gleich im Herzen erstickt und keine Frucht tragen, so werden sie doch zu deiner ewigen Schande geoffenbart und gerichtet werden. 1 Kor. 4, 5.

Berleburger Bibel: Wer die göttliche Stimme nicht hören will, kann unmöglich zu der Ruhe Gottes gelangen; und wenn sich auch schon einige sünden, die da sagten, sie genössen der Ruhe, so haben sie doch nur eine vorbeigehende und in ihnen selbst gesundene Ruhe, nicht aber eine Ruhe

in Gott. — Viel Tausend haben ihre Ruhe verloren, weil sie nicht ihr äußerstes Vermögen angewandt, darin einzugehen. Luf. 13, 24. — Wo der Unglaube sich zwischen das Wort setzet und in den Weg stellet, da beweiset das lebendige Wort seine Kraft auch so, daß es des Menschen Zustand entdeket. — Das lebendige Wort Gottes schneidet so tief in die Seele ein, daß das falsche Blut der Eigenheit gleichsam hervorkommt und sich verathen muß. — Niemand ist so aufrichtig gegen dich, das glaube nur, als dieses Wort.

Laurentius: Bei Wiedergeborenen muß der Geist die Herrschaft führen, der Leib muß der Seele, die Seele aber dem Geist unterworfen sein. — Vor Gott ist nichts verborgen, weder die Bosheit der Unbesehrten noch das heimliche Anliegen der Gläubigen. Erkennet und siehet alles besser als sie selbst.

Kambach: Diejenigen irren sehr, welche das Wort Gottes für einen todtten Buchstaben halten. Doch kann das Gesetz nicht lebendig machen, welche Ehre allein dem Evangelio gebührt.

von Bogaty: Es kann sich niemand entschuldigen, wenn er todt und erstorben oder träge und faul bleibt; darum weil das Wort so lebendig und kräftig ist. — Mit dem Schwert des Geistes sollen alle Feinde geschlagen werden und uns nicht an dem Eingang in das himmlische Kanaan hindern. — Wir haben es nicht mit bloßen Menschen zu thun, welche das Wort ehemals aufgeschrieben und die es jezo predigen; nein! wir haben es mit Gott, dem Richter alles Fleisches selbst zu thun. — Je höher die Person ist, die mit uns redet, desto mehr nimmt man ihr Wort mit Ehrerbietung an und gehorhet ihr.

Rieger: In einem Herzen, besonders wenn ihm von mehreren Jahren her der Antrag Gottes nicht ganz fremd und gleichgültig geblieben ist, entsteht eine ungläubliche Vermischung des Guten und Bösen, der Wahrheit und Lüge, des irdischen Sinnes und der jezuweiligen Sehnsucht nach etwas Besserem, der Neigung zum Gehorsam des Glaubens und der Versuchung zum Abtreten von dem lebendigen Gott. Wenn das immer unter einander liegen bleibt, so bleibt sich der Mensch sehr verborgen, halb geneigt, sich selbst zu verführen und der nächsten guten Vererbung von sich Platz zu geben, bald aber auch blos, verzagt, das Vertrauen wegzuwenden versucht zu werden. Dabei versinkt man bald in die Furcht ohne Fleiß und thut, als ob nichts mehr an

einem auszurichten wäre; bald verfallt man wieder auf eigenmächtige Angriffe im Fleiß ohne Furcht, ohne Bedacht auf die Macht des Unglaubens, von denen uns Gottes Ruf und Zug allein entbinden kann. Aus solchem Labyrinth gäbe es keinen Ausgang ohne diese richterische und scheidende Kraft des göttlichen Wortes, die uns Glauben und Unglauben nach den tiefsten Wurzeln und innersten Trieben auseinanderlegen muß.

Stier: Der Ungläubige hat schon in dem Gehörten, aber verachteten Worte den Richter und das Gericht in seinem Herzen und Gewissen. — Der in des Gefallenen tiefstem, unermüdetem Schöpfungsgrunde noch durch des Gewissens Stimme sein Recht und seine Wahrheit bezeugt, derselbe ist's, der nun durch sein Gnadenwort auch ans Gewissen und ins Gewissen redet.

von Gerlach: Alles, was hier von dem Worte, d. h. der Offenbarung Gottes überhaupt ausgesagt wird, gilt im höchsten Maße von dem selbständigen, persönlichen, ewigen Worte, das bei dem Vater war und ist im Fleische unter uns erschienen; jedes einzelne Wort Gottes ist ein Ausfluß des ewigen Wortes. — Je größer die erbaumende Gnade ist, die Gott in Christo uns anbietet, je mächtiger die Kraft seiner alles heilenden und ersehenden Liebe ist: desto fürchtbarer ist die Verantwortung, wenn man das Wort dennoch verschmähet.

Heubner: Das Wort dringt auch durch die dicksten Vollwerke des Vorurtheils, der Verblendung durch und in die härtesten, verdicktesten Herzen hinein, es greift das Innerste, das Lebensprinzip des Menschen an. Wie oft hat ein Spruch der Bibel einen Versiockten oder Verbrecher angegriffen und durchfahren, oder eine Verheißung den Bösen gewedt. — Die Kraft des Wortes Gottes kommt von Gott, der beides, das Wort und die menschliche Seele, geschaffen hat. Auch die Einsalt des Wortes verstärkt seine Kraft. — Gott kennt auch den treuen, und den wankenden Glauben.

Hahn: Man kann nicht glauben und dabei träge sein und bleiben. — Das Wort wird uns schon munter machen und fortbellen, wenn wir nur reblich damit umgehen und ihm seine Kraft nicht schwächen. — Es möchten gern viele in die Ruhe, aber sie heben doch keinen Fuß recht auf.

Fricker: Das Ziel, wohin wir steuern, ist allerdings Ruhe, aber der Weg ist Mühe und Arbeit.

Dritter Abschnitt.

Erhabenheit Jesu Christi über Aaron und dessen hohepriesterliche Nachfolger.

I.

Die Erhabenheit Jesu Christi als des durch die Himmel hindurchgegangenen Hohenpriesters begründet die Ermahnung zum Festhalten des christlichen Bekenntnisses. Kap. 4, 14—16.

- 14 Da wir also einen großen Hohenpriester haben, der durch die Himmel hindurchgegangen
15 ist, Jesum den Sohn Gottes, so laßet uns festhalten das Bekenntniß. * Denn wir haben nicht
16 einen Hohenpriester, der nicht könnte Mitleid haben mit unsern Schwachheiten, vielmehr einen
solchen, der versucht worden ist¹⁾ in allen Stücken Gleichheitsgemäß ohne Sünde. * So laßet
uns denn hinzutreten mit Freudigkeit zum Thron der Gnade, damit wir Barmherzigkeit²⁾
erlangen und Gnade finden zu rechtzeitiger Hülfe.

¹⁾ Die lact. rec. πεπειρασμένον ist gesichert durch Sin. A. B. D. E. und beizubehalten gegen die von Mill, Bengel, Matthäi ausgenommene, von Griesbach empfohlene Lesart πεπειραμένον, welche eigentlich sagen würde: der Versuche gemacht hat, expertus.

²⁾ Die von Lachm. und Tischend. vorgezogene Form ελεος statt ελεον stützt sich auf Sin. A. B. C. * D. * K. 17. 71.

Eregetische Erläuterungen.

1. Da wir also einen — — Sohn Gottes. Die Stellung des *οὖν* zwischen *ἐχόντες* und *ἀρχιερέα* zeigt, daß der Verf. nicht die Pflicht des Festhaltens aus dem unmittelbar Vorgehenden folgert (Del.), sondern daß er, auf die ganze bisherige Entwicklung zurückblickend, in welcher Jesus nicht bloß *ἀρχιερεύς* genannt 2, 17; 3, 1 (de W., Thol.) sondern auch nach der Erhabenheit und Hoheit seiner Person geschildert worden ist (Vln.), den Schluß zieht, daß wir in Jesu nicht bloß einen Propheten und Gottesboten, Gesetzgeber und Heerführer gleich Mose und Josua besitzen, sondern einen Hohenpriester, der gerade wegen dieses Charakters als *ἀρχιερεύς τῆς σωτηρίας* in den *σαββατισμοῖς* einführen kann. Durch das Prädikat *μέγας* wird zugleich die Erhabenheit dieses Hohenpriesters über Aaron und dessen Nachfolger, welche in diesem Abschnitt dargelegt wird, schon angedeutet; denn die Behauptung von Joh. Capell., Bramer, Ramb., Mich. u. a., daß die beiden Worte *μέγ.* und *ἀρχ.* erst vereint den Begriff des Hohenpriesters bilden, ist ganz unbegründet. Schon Philo nennt den göttlichen Logos *μέγ. ἀρχ.* (I, 654 ed. Mang.). Daß es sich um die Hervorhebung der Hoheit dieses christlichen Hohenpriesters handelt, zeigen die beiden erläuterten Nebensätze, deren erster sagt, daß dieser Hohenpriester seinen Gang vollendet habe, um über alles Geschöpfliche erhaben 7, 26; Eph. 4, 10 den ihm gebührenden Platz auf dem Throne der Majestät Gottes einzunehmen 1, 3. 13; während der andere Satz mit der namentlichen Bezeichnung dieses Hohenpriesters unmittelbar die Erwähnung seiner Gottessohnschaft verbindet, welche diese Erhebung erstarkt (Kap. 1, 1. 5; 6, 6; 7, 3; 10, 29). Falsch ist die Uebersetzung: der gen Himmel gefahren ist (Peschito, Luth., Calv., Ernesti u. a.); und irrig ist die Meinung von Wolf und Böhme, Jesus solle durch den Beisatz *τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ* vom Josua unterschieden werden.

2. So laßt uns festhalten das Bekenntniß. Der Umstand, daß nicht bloß ein solcher Hohenpriester wie angegeben vorhanden ist, sondern daß wir schon in einem bestimmten historischen Verhältnisse zu ihm stehen, wodurch er der unsrige ist, begründet die Ermahnung zum Festhalten 6, 18; Kol. 2, 19; 2 Tim. 2, 15 (nicht zum Ergreifen, Littm.) des Bekenntnisses sc. des christlichen, nicht bloß des Bekenntnisses Christi als des Hohenpriesters (Storr).

3. Denn wir haben nicht — — Schwachheiten. Es wird nicht die schon in *ἐχόντες οὖν ἀρχ.* enthaltene Begründung der Ermahnung gegeben, sondern der aus dem Bisherigen gefolgerte Satz wird erläutert, indem besonders der an sich mögliche Gedanke abgeschnitten wird, daß ein aus Gott kommener und zu Gott gegangener Messias wohl die menschliche Lebensweise, aber nicht die volle Menschennatur bis zum wirklichen Mitgefühl unserer Schwachheiten und des Versuchtwerdens an sich genommen hätte. Von einem Miterleiden (*συμ-*

πάσχειν Röm. 8, 17; 1 Kor. 12, 26) derselben Leiden ist hier nicht die Rede, sondern vom Mitgefühl (*συμπαθεῖν* 10, 34), wodurch das Erbarmen sich zeigt in affektvoller Theilnahme und durch herzliches Mitleid mit der Lage solcher, in deren Zustände, Gefahr und Empfindungsweise man sich versetzt. Die *ἀσθένειαι* sind nicht bloß die Leiden (Chrys. u. a.), sondern unsere äußeren und inneren Gebrechlichkeiten.

4. Vielmehr einen solchen — — ohne Sünde. Das *δε* steht hier wie 2, 6; 4, 13; so daß die Entgegensetzung zugleich eine Steigerung und Weiterführung des Gedankens enthält. *καθ' ὁμοιότητα* sc. *ἡμῶν* ist stärker als *ὅμοιος*. Die Gleichheit mit uns hinsichtlich des Versuchtwerdens ist in jeder Beziehung vorhanden mit einer einzigen, aber durchgreifenden, das ganze Gleichheitsverhältniß in allen seinen Punkten berührenden Ausnahme, *χωρὶς ἁμαρτίας*. Dies kann nicht heißen: ausgenommen in der Sünde, sonst in allen andern Dingen (Capp., Storr u. a.); denn dann müßte *κατὰ πάντα* mit *χωρὶς* zusammenstehen und vor *ἁμαρτίας* der bestimmte Artikel *τῆς* sich finden. Schief ist die Auffassung von Deum., Schlicht., Dinckhoff: ohne durch Sünde sein Leiden verschuldet zu haben. Und zu eng ist die gewöhnliche Deutung: ohne daß ihn die Versuchung zur Sünde führte. Die Theilnahme Jesu an jedem menschlichen Leidenszustande, die wirkliche Erregung seiner Affekte, die volle Mitempfindung mit unsern Schwachheiten, die Wahrheit des wirklichen Versuchtwordenseins hat ohne alle und jede sündliche Erregtheit stattgefunden und hat auch nicht einmal eine schlummernde Sünde in ihm zur Voraussetzung oder zur Anknüpfung. Es ist alles für ihn vor sich gegangen „getrennt von Sünde“. Die Sündlosigkeit des göttlichen Logos bei Philo ed. Mang. I, 562 ff.

5. So laßt uns denn hinzutreten — — der Gnade. Da wir in Jesu Christo einen Hohenpriester besitzen, der nicht bloß erhaben, sondern auch mitleidig und erprobt ist, also nicht bloß die äußere Stellung und Macht oder die innere Neigung und Willensentschlossenheit, sondern die in jeder Beziehung erforderliche Befähigung zu unserem Heilande hat, so ist der bisherige Kreis der Gedankenbewegung mit der aus ihm hergeleiteten Ermahnung zu einem vorläufigen Abschluß gekommen. Der *Θεός τῆς χάριτος* ist weder Christus (Werb., Seb. Schmidt, Carpz. u. a.), noch der Thron Christi (Primas., Schlicht. u. a.), sondern der Thron Gottes. Der Ausdruck erinnert aber nicht an den auf dem Deckel der Bundeslade sich erhebenden Thron (Bishop nach Aelteren), sondern an den Thron Gottes im Himmel, welcher Kap. 8, 1 *Θρόνος τῆς μεγαλοσύνης* heißt, hier aber *Θεός τῆς χάριτος* genannt wird, weil von ihm die durch Christum, den zur Rechten Gottes thronenden Sohn, erwirkte Gnade zu uns herabkommt. An den Thron, der auf der Gnade steht Jes. 16, 5, vgl. Ps. 89, 15, zu denken (Del.), ist keine Veranlassung; eher an den, auf welchem die Gnade thront. Das Hinzut-

treten, dessen Bezeichnung durch *προσερχεσθαι* an das Hinzutreten des levitisch Reinen zum Heiligtum 1 Mos. 22, 3 oder des Priesters zum Altar 3 Mos. 21, 17 erinnert, soll *μετὰ παρόψιας* geschehen, d. h. mit der muthigen Zuversicht, die sich den entsprechenden Ausdruck (Kap. 3, 6) und auf der Gewißheit der Versöhnung beruht.

6. Damit wir Barmherzigkeit erlangen — — Hilfe. Der Zweck der Hinbewegung zu dem Throne der Gnade, welche im A. B. das levitische Opfer, im N. B. den Opfertod Christi zur Voraussetzung ihrer Möglichkeit, in beiden Fällen aber den Glauben der Hilfsbedürftigen zur Triebfeder ihrer Verwirklichung hat, ist die Erlangung von *ἐλεος* und *χάρις*. Die Verwerfung (Klin.) einer Unterscheidung beider Begriffe ist ebenso unberechtigt als die Beziehung des *ἐλεος* auf Vergebung der Sünden und Befreiung von Leiden, der *χάρις* dagegen auf Mittheilung höherer Gnadengaben (Bispr.). In *ἐλεος* tritt immer die Beziehung auf das Elend, das zu Herzen geht, mag dies Elend äußeres Unglück, Leiden, Strafe oder inneres Verderben, Schuld, Sünde sein, stärker hervor, in *χάρις* dagegen die Beziehung auf die huldvolle Zuneigung in freier Selbstbestimmung zu denen, die weder Recht noch Anspruch darauf haben. Die Beschränkung des Ausdrucks *eis ἐνκαίρον βοήθειαν* auf die noch vorhandene Gnadenzeit mit Rückblick auf Kap. 3, 13 (Bl., de W., Klin.), ist zwar eher zulässig, als die ganz unbestimmte Deutung: so oft wir der Hilfe bedürfen; aber doch weniger passend als die Beziehung auf unsere Schwäche und Hilfsbedürftigkeit in Versuchungen (Thol., Del.) im Rückblick auf Kap. 2, 18.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Wir sollen nicht bloß glauben, was uns von Jesu in der Heiligen Schrift verkündigt wird, sondern auch bekennen, was wir an diesem großen und in jeder Hinsicht vollendeten Mittler des Heils haben. Dies Bekennen stellt sich zwar in gesonderten Akten dar; aber das Bekenntniß selbst ist ein einheitliches und in sich gesondertes Ganze, und das Festhalten an demselben als dem christlichen Gemeindebekenntniß fest in den Gliedern der Gemeinde eine stets zu pflegende Lebendigkeit, Kraft und Treue des persönlichen Glaubens voraus, wodurch wieder das freudige Hinzutreten zu dem Throne der Gnade unter den schmerzenvollsten Prüfungen vermittelt wird.

2. Der Durchgang Jesu durch die Himmeln ist hier nicht in Parallele zu dem feierlichen Gange des jüdischen Hohenpriesters durch das Heilige hinüber ins Allerheiligste hinein gestellt; sondern von dem Hohenpriester Jesu, der als solcher das vollkommene Opfer durch Hingabe seines Lebens am Kreuze schon gebracht hat, wird als auszeichnendes Merkmal unvergleichlicher Höheit in Parallele zu seiner Gottessohnschaft

seine tatsächliche Rückkehr zu dem Vater als Menschensohn hervorgehoben, wodurch die ganze Person des Gottmenschen über alle kreatürlichen Wesen und Dertlichkeiten erhöht, auch von den Beschränkungen der Zeit-Räumlichkeit befreit und in die volle und ungehemmte Theilnahme an der göttlichen Majestät und Herrlichkeit versetzt worden ist. Die lutherische Dogmatik hat deshalb aus dieser Stelle einen Hauptbeweis für ihren Lehrsatz von der Ubiquität Christi gezogen.

3. Ein Gegensatz stärkster Art tritt in dieser Gegenüberstellung der Erhabenheit des Gottmenschen über jede Kreatürlichkeit und seiner wirklichen Theilnahme an den menschlichen Leiden und Geschieden hervor. Diese Theilnahme ist zweifacher Art. Die eine ist mitleidvolles und stets fortdauerndes Erbarmen hinsichtlich unserer Nothstände in liebender Mitempfindung unserer Leiden. Die andere ist das während seines Erdenlebens übernommene sündlose Theilhaben nicht bloß an unserer Leidenfähigkeit, sondern auch an unserer Versuchbarkeit. Beides ist Zeugniß der Vollkommenheit Jesu und Grundlage unserer Zuversicht auf seine Hilfe, die wir deshalb rechtzeitig zu erleben haben. Hieraus beruht nun zum großen Theil die Wichtigkeit der von Jesu in seinem geschichtlichen Leben gemachten Erfahrungen über die Beschaffenheit der menschlichen Leiden und Versuchungen. „Als Weltbildner mußte Gottes Logos wohl, was für ein Gemäch wir sind, angethan aber mit unserem Fleische lernte er die menschliche Schwachheit aus allseitiger Erfahrung kennen; sein gottgemäßes präexistentes Wissen bekam das aus Selbsterprobung erwachsende zu lernen.“ In diesen von Del. citirten Worten des Chryl v. Alex. tritt mehr die anderwärts in unserem Briefe berührte Bedeutung dieser Erfahrungen für die Entwidlung und Vollendung des persönlichen Bewußtseins und Lebens Jesu Christi hervor, als die hier bezweckte Belebung der christlichen Standhaftigkeit und Glaubensstreue durch Hinweisung auf die Befähigung Jesu Christi, nicht bloß unsere Lage zu verstehen, sondern unsere Noth mit ihren Ansetzungen auch jetzt noch im Stande seiner Erhöhung lebendig sich zu Herzen zu nehmen kraft seines bleibenden Zusammenhanges mit unserer Natur, in welcher er einst versucht worden ist.

4. Der von Menken, Collenbusch, Irving vertheiligten Annahme, es sei von Jesu Person zwar jede Thatsünde, aber es sei von seiner Natur nicht die Erbsünde ausgeschlossen, liegt das Bestreben zu Grunde, die Wirklichkeit seiner Menschheit, die Geschichtlichkeit seiner Versuchungen und die Größe seiner sittlichen Kraft und Würde voll ins Licht zu stellen. Aber sie besteht in einer falschen Erklärung des „Empfangen vom Heiligen Geiste“, wodurch doch das „Geboren von der Jungfrau Maria“ sein erläuterndes Korrelat empfängt, und bewegt sich in einer gefährlichen Verwechslung der tatsächlichen Beschaffenheit der gefallenen

Menschheit mit der von Gott geschaffenen Menschennatur, welche der Sohn Gottes angenommen hat, um die Menschheit zu erlösen und zu heiligen. Diese Verwechslung hat wieder ihren Grund in der Unfähigkeit, die Möglichkeit des Sündigens, den Ernst der Versuchung und den Anfang sündlicher Erregung in den Affekten, überhaupt in der menschlichen Brust richtig zu unterscheiden. cf. Ullmann, Die Sündlosigkeit Jesu (6. Ausg.), S. 151 ff.

Somiletische Andeutungen.

Die Pflicht der Bekenntnistreue: a. nach ihrer Begründung; b. in ihrer Uebung; c. in ihrem Segen. — Woraus die Freudigkeit unseres Hinzutretens zum Thron der Gnade entspringt. 1) Aus der Gewißheit unserer Versöhnung mit Gott durch den großen Hohenpriester, Jesum den Sohn Gottes; 2) aus der Erfahrung des Mitleids, welches Jesus mit unsern Schwachheiten hat als ein solcher, der selbst versucht worden ist; 3) aus dem Glauben an Jesu Macht zu rechtzeitiger Hilfe, weil er sündenlos durch die Versuchungen und siegreich durch die Himmel hindurchgegangen ist. — Was tröstet uns am kräftigsten in unsern Anfechtungen? 1) Das Zeugniß über den großen Hohenpriester Jesum, wenn wir es mitbekennen können; 2) der Blick auf die Versuchungen, welche Jesus ohne Sünde erduldet hat, wenn wir sein Mitleid und seine Stärke darin erkennen; 2) das heilgewisse Hinzutreten zum Thron der Gnade in unserer Hilfsbedürftigkeit. — Es ist nicht genug, daß wir von dem großen Hohenpriester Jesu hören. Wir müssen auch 1) Jesum als den Sohn Gottes aus Glauben bekennen, 2) mit seinem Vorgange in unsern Versuchungen uns trösten, 3) bei seiner Gnade in unsern Schwachheiten rechtzeitige Hilfe suchen und finden.

Starke: Hüte dich, daß du nicht abtretest von dem Bekenntniß von Christo, denn er ist ein mächtiger Herr, der diesen deinen Frevel empfindlich strafen kann; aber er ist auch barmherzig und mitleidig, denn du findest bei ihm immer Gnade, Barmherzigkeit und Hilfe. Willst du denn solcher Seligkeit dich selbst berauben? — Es gibt Zeiten, da uns Barmherzigkeit und Gnade sonderlich noth sind: in der ersten Buße, da man nichts als Sünde, Zorn und Fluch in sich empfindet; im Kampf wider die geistlichen Feinde; in allerlei Trübsalen und am jüngsten Gericht. — Die Freudigkeit des Herzens und Gewissens macht das Gebet vor Gott kräftig. Sollen wir aber solche Freudigkeit erlangen, so müssen wir in dem Stande des Glaubens und einer rechtschaffenen Bekehrung stehen. Röm. 5, 2; Eph. 2, 18; 3, 12. — Das Hinzunähen zum Thron Gottes gehet auf Barmherzigkeit und Gnade; die sollen wir nehmen durch die Hand unseres Glaubens, welche sich danach ausstreckt; und wir sollen sie finden als einen großen Schatz, der zwar schon erworben ist, aber doch durch ein gläubiges Gebet gesucht werden muß. — Gottes Barmherzigkeit und Gnade bedürfen wir wohl allezeit, sollen deswegen den Gnadensthron ohne Unterlaß suchen; doch empfinden wir unsere Dürftigkeit, der Feinde Anfechtung, dieser Welt Angst zu einer Zeit mehr

als zur andern, weshalb wir uns sonderlich zu der Zeit zu dem Gnadensthron andächtig nahen sollen.

Verleb. Bibel: Wir haben einen großen Hohenpriester, der den inneren Grund zu einem heiligen Tempel in dem Herrn heiligt und sein Priesterthum nach allen Stücken in uns verwaltet, wie er es außer uns für uns verwaltet hat. — Ein schwacher Glaube, der sich schwach zu sein bekennet, ist Gott allezeit lieber als ein starker Glaube, der sich für stark hält und ist es nicht. — Christus wird in allen unsern Anfechtungen mit angefochten. — Zorn und Gericht ist ohnedem genug offenbar und schreckt die Herzen von Gott ab. Aber Gnade und Liebe wird allein durch den Geist Christi angeschlossen, der dann auch beständig dahin arbeitet, daß wir ein gut Herz zu Gott fassen lernen, und zwar durch den einzigen vollkommenen Mittler und Hohenpriester, der die Liebe wieder erworben hat, also daß wir nun einen Thron der Gnade an Gottes Herzen finden können, wenn wir nur in Christi Namen an dasselbe klopfen und um was bitten. — Nehmen, Finden und Empfangen gilt hier nur, und kein eigen Werk oder Verdienst.

Laurentius: Gläubige haben noch Schwachheiten; aber Christus hat mit den Gläubigen hinsichtlich ihrer Schwachheiten Mitleiden. — Wir sollen 1) hinzutreten; denn von Gott entfernt bleiben und nicht zu ihm nahen wollen, sollte da wohl Hilfe erfolgen? Wir sollen 2) hinzutreten zu dem Gnadenstuhl, denn allein durch die Gnade erlangt der Mensch Hilfe, nicht durch die Werke. Wir sollen 3) hinzutreten mit Freudigkeit, denn zu glauben angefangen haben und dennoch immer zweifeln wollen, ist so viel als zweifeln, ob Gott wahrhaft, ob er barmherzig, ob er allmächtig sei; und ein Zweifler soll nicht denken, daß er etwas von dem Herrn empfangen werde, Jak. 1, 6 und 7.

Rambach: Die Erkenntniß der Herrlichkeit Jesu Christi und insonderheit seines hohenpriesterlichen Amtes ist das vorzüglichste Präservativ gegen den Abfall.

Von Bogatsky: Unsere Sünden müssen wohl groß und ein großer Greuel sein, da sie ein so großer Hohenpriester durch Aufopferung seines eigenen Lebens hat tilgen müssen. Der Mensch aber macht gern seine Sünde gering und klein und ist voller Entschuldigung, Sicherheit und Unbussfertigkeit, und dadurch verleugnet er Christum als den großen Hohenpriester und sein großes Versöhnungsopfer.

Steinhöfer: Bei einem wehmüthigen, über sein Gelnb jammern den, nichts als Verderben fühlenden Herzen darf man sich doch einen getrostesten Muth fassen, zu Jesu zu kommen. Der Sünder darf ihn anreden. Vor dem mit Blut besoffenen Gnadensthron darf der Sünder seine Sache, sein ganzes Anliegen angeben. — Wir mögen zu dem Gnadensthron nur kommen, wie wir sind, und von unserem Zustande angeben, was wir fühlen, und bitten, was wir bedürfen. — Es kommt noch aus derselben Hoffahrt her, womit uns der Satan vergiftet hat, wenn man sich nicht gern aus bloße Erbarmen ergeben und in demselben so ansehen lassen will, wie man ist.

Rieger: Mitleiden führt durch das Hinzutreten, was uns sonst die freimüthige Ansprache an das Erbarmen benehmen könnte. Barmherzig-

feit reicht am tiefsten in unser Glend hinab und ist als zum Empfassen oder Ergreifen das Nächste; von dieser geleitet findet man immer mehrere und gewissere Gnade zu wohlgelegener Hülfe nach jedesmaligem Bedürfnis.

Von Gerlach: Wir werden versucht durch Sünde und zur Sünde; Christus wurde in beiderlei Sinn ohne Sünde versucht. — Wie sein Königsamt sich auf die Vernichtung der Herrschaft von Sünde, Tod und Teufel und die Herstellung der Menschen zur herrlichen Freiheit der Kinder Gottes bezieht, so sein Priesleramt auf die Aufhebung der durch die Sünde verursachten Scheidung der Menschen von Gott und die Herstellung ihrer innigen Gemeinschaft mit ihm. Das erstere ist vorzugsweise eine Verherrlichung von Gottes Allmacht, das letztere vorzugsweise eine Verherrlichung von Gottes Liebe, in dem Werke der Erlösung.

Etier: Für das in dir, was noch sündigen will, sollst du keinen Trost und kein Mitleid verlangen, sondern Feindschaft dawider bis aufs Blut, bis zur Erbtödtung. Aber für den neuen Menschen in dir, der Christi Glied ist und die Sünde mit Schmerzen fühlt und leidet, ist dir's wahrlich ein starker Trost, daß Er, dein Herr und Haupt, sie auch gefühlt und gelitten hat. — In dem beständigen Hinzutreten liegt das ganze Geheimnis unseres Kampfes zum gewissen Siege, in dem Versäumen desselben, in dem tragen und mißtrauischen Zurückbleiben die ganze Gefahr des Verderbens. — Wenn nur das Bitten anhält und

zum ernstlichen Suchen wird, so kann's nicht fehlen, daß wir die Gnade finden vor dem Thron der Gnade, wo nichts anderes zu suchen und zu finden ist.

Heubner: Als Sohn hatte Christus das Recht, sich seiner Kreatur anzunehmen. Als Sohn war er ewiger Versöhner, Gott sah von Ewigkeit auf ihn als den Grund unseres Heils, liebt in ihm auch von Ewigkeit die abgefallene Menschheit als in ihm versöhnt. Als Sohn bleibt er in aller Ewigkeit Versöhner, die Versöhnung gilt auf immer, weil sie durch den Sohn im Wesen Gottes gegründet ist. Sollte die Versöhnung nicht gelten, so müßte der Sohn aufhören bei dem Vater zu gelten, und das ist unmöglich. — In Jesu Christo ist eine wunderbare Verbindung von höchster Erhebung und herablassendem Mitleid. — Beides, die Prüfung und die Unschuldlichkeit Jesu, lösen dem Herzen Vertrauen ein. — Ste in: Je freier wir uns von dem Bösen fühlen, desto schmerzhafter müssen uns Versuchungen berühren.

Friede: Haben und Halten, das gehört zusammen.

Gerok: Die lieblichen Pfade, die sich dem Christen vom Himmelfahrtsberge aufthun: 1) Abwärts zur Erde, a. ein Arbeitsfeld für unsern Glauben; b. eine Gegensehätte für unsern erhöhten Heiland. 2) Aufwärts zum Himmel, a. eine Gnadenpforte zum täglichen fröhlichen Eintritt; b. eine Himmelschür geöffnet zum einstigen seligen Eingang.

II.

Christus hat die Eigenschaft eines Hohenpriesters zunächst durch die Befähigung zum Mitleiden mit der menschlichen Schwäche. Kap. 5, 1—3.

- 1 Denn ein jeder Hohenpriester wird, aus Menschen genommen, für Menschen bestellt rücksichtlich ihrer Beziehungen zu Gott, damit er darbringe Gaben sowohl¹⁾ als Schlachtopfer
- 2 für Sünden *als einer, der gegen Unwissende und Irrende das richtige Maß im Mitleiden
- 3 einzuhalten vermag, da er auch selbst mit Schwachheit behaftet ist, *und ihrewegen²⁾ wie in Beziehung auf das Volk so in Beziehung auf sich selbst³⁾ für Sünden⁴⁾ darzubringen Verpflichtung hat.

Gegetische Erläuterungen.

1. Denn ein jeder Hohenpriester — — Beziehungen zu Gott. Wegen der Stellung der Wörter kann das Partizip *καυβαρόμενος* nicht zum Subjekt gehören (Luth. u. a.), als würde dem himmlischen Hohenpriester der irdische entgegengestellt, sondern es wird das erste Erfordernis eines jeden Hohenpriesters ausgesprochen, daß er aus Menschen genommen für Menschen bestellt sei als religiöser Mittler. Auch ist nicht von einem Gegensatz Christi und des menschlichen Hohenpriesters in dem Sinne die Rede, in welchem Tholuck den Gedanken einschleibt: „Während Christus durch das aus seinem Zustande der Versuchlichkeit entsprungene Erbarmen

und Mitleid ein *πικρὸς ἀποκρίσις* wird nach Kap. 2, 17; wird der menschliche Hohenpriester durch die in wirkliche Sünde übergehende Versuchlichkeit zur Nachsicht gegen seine Genossen in der Sünde und zur bereitwilligen Verwaltung des Mittlergeschäfts bewogen.“ Um einen Gegensatz des reinen Mitleids Christi und der Nachsicht des Hohenpriesters handelt es sich so wenig, daß vielmehr in dem vorhin von Christo ausgesagten Mitleid der nächste Beweis für seine Befähigung zum Hohenpriester gefunden und mit *γὰρ* eingeführt wird. *Καθίσταται* ist nicht Medium, sondern Passivum; und *τὰ πρὸς τὸν Θεόν* ist nicht Objektsakkusativ (Calv.), sondern absoluter Akkusativ wie Kap. 2, 17, als adverbialer Zusatz.

¹⁾ Die lect. rec. *δωρά τε καὶ* wird geschützt durch Sin. A. C. D***. E. K. L. und alle Minuskel.

²⁾ Statt *διὰ τὰν* ist zu lesen *δι' αὐτῶν* nach Sin. A. B. C*. D*. 7. 80.

³⁾ Die lect. rec. *ἐαυτοῦ* findet sich Sin. A. C. D***. E. K. L. und in fast allen Minuskel.

⁴⁾ Statt *ἐπὶ ἀμαρτιῶν* ist *περὶ αὐ.* nach Sin. A. B. C*. D*. 17. 31. 47. 73. 118 von Griesbach empfohlen, von Lachmann und Tischendorf aufgenommen.

2. Damit er darbringe — für Sünden. Obwohl 1 Mos. 4, 4; 3 Mos. 1, 2, 3 mit δῶρα blutige Opfer bezeichnet werden und 1 Mos. 4, 3, 5; 2 Mos. 2, 1; 4 Mos. 5, 15 mit θυσίας unblutige, so weist doch die Verbindung δῶρα τε καὶ θυσίας hier wie Kap. 8, 3; Kap. 9, 9 auf den bekannten Unterschied hin, nach welchem δῶρα alles bezeichnet, was ohne Schlachtung, und θυσίας alles, was mittelst Schlachtung dargebracht wird. Der Zusatz περὶ ἀμαρτιῶν gehört weder zu θυσίας allein (Grot., Beng. u. a.), noch zu δῶρα τε καὶ θυσ., sondern ist Näherbestimmung des Zeitworts, damit die Darbringung des Hohenpriesters — denn hiervon allein ist die Rede und nicht von priesterlicher Überhaupt — worin auch die Gaben bestehen mögen, als sühnende aufgefaßt werde. Es wird gerade der Zweck der religiösen Mittlerchaft des Hohenpriesters angegeben.

3. Als einer, der gegen Unwissende — — einzuhalten vermag. Μετριοπαθεῖν ist ein aus der Schule der Peripatetiker in die allgemeine Sprechweise übergegangener Ausbruch (Diog. Laert. vit. phil. V, 31), welcher einen doppelten Gegensatz hat, nämlich gegen die ἀπάθεια, welche die Stoiker vom Weisen forderten, und gegen das Uebermaß des πάθος in den leidenschaftlich Erregten. Gewöhnlich wird es zu eng vom Maßhalten im Zorn und von Nachsicht und Billigkeit gegen Feslende verstanden, da es doch überhaupt auf das Festhalten der richtigen Mitte in den Affekten geht und deshalb bei Leiden auch die Standhaftigkeit bezeichnet. Es war diese Eigenschaft dem Hohenpriester besonders nöthig, weil nicht sämtliche Vergehen ohne Unterschied durch Opfer gesühnt werden konnten. Er durfte sich also ebensovienig durch falsches Mitleid zu einem unerlaubten Opfer bewegen, als durch die stets sich wiederholenden Aufforderungen zu Fürbitten und Opfern zur Verbießlichkeit und Härte reizen lassen. Die absichtliche Gesetzesübertretung forderte auch noch das Erleiden der verordneten Strafe; auf Sünden, die חַטָּאת = mit aufgehobener Hand, d. i. in gewaltthätigem Trotz und übermüthigem Frevel mit grundsätzlicher Empörung gegen Gottes Gesetz begangen waren, sollte sogar die Wegschaffung aus der Gemeinde durch Todesstrafe erfolgen 5 Mos. 4, 13 ff.; 4 Mos. 15, 22 ff. Eine Sühnung durch Opfer sollte dagegen bei den Sünden eintreten, welche חַטְּפֵה = in Verirrung geschehen waren, so daß im Augenblicke der Vollbringung das Bewußtsein über die Natur der Unthat getrübt gewesen. Der zu Sühnende mußte dann das Opferthier aus seinem Eigentum nehmen und dem Priester bringen, der dann denselben als dem Stellvertreter des Besitzers den Tod gab, nachdem er zuvor untersucht hatte, ob die betreffende Sünde in die angegebene Kategorie falle. Der Ausdruck τοῖς ἀγνοοῦσι καὶ πλανομένοις ist jedoch um so weniger auf Menschen, welche unwissentliche und unwillkürliche Sünden begangen haben, zu beschränken, als gerade am großen Sühntage unter

Bedingung der Buße auch die Sünden gesühnt wurden, welche nicht חַטְּפֵה begangen waren, also mitten im Jahre keine Opferfühne zugelassen hatten. Es sind diejenigen Menschen gemeint, welche im Unterschiede von den dem Gesetze Hohn sprechenden Freblern in angeborener Sündhaftigkeit den göttlichen Willen verkannten und der Versuchung erliegend auf den Irrweg gerietzen.

4. Da er auch selbst — — Verpflichtung hat. Die ἀσθενεία ist hier, wie Kap. 7, 28 die sittliche angeborene Schwäche, von welcher der Mensch umgeben ist, nicht sowohl von einem Gewande (Linn.), als vielmehr von der Luft oder Haut, so daß er im irdischen Lebensstande nicht von derselben getrennt gedacht werden kann. Die klassische, im N. T. nur noch Aposig. 28, 20 befindliche Structur περιεχόμενα τι drückt diesen vom menschlichen Willen unabhängigen Zustand trefflich aus. Das ὁπελκει weist nicht bloß auf die gesetzliche Vorschrift hin (Böhm., Hofm.), ebensovienig bloß auf die aus der Sache selbst hervorgehende, aus gleicher Schwachheit sich ergebende moralische Nothwendigkeit (Bl., Linn.). Im Bewußtsein des Verf. liegt beides unentschieden ineinander (Del.). Denn das Gesetz setzt nicht bloß voraus 3 Mos. 4, 3—12, daß auch der Hohenpriester während des Jahres in den Fall kommen kann, Sündopfer für sich selbst darbringen zu müssen, sondern am Sühnfeste mußte der Hohenpriester nach Verrichtung der gewöhnlichen Morgenopfer die sogenannten goldenen Kleider ablegen und in einfachen Priesterkleidern, jedoch von pelussischer Reinwand, aus der Babelkammer in den innern Vorhof herabsteigen, dort dem zwischen Tempelhof und Brandopferaltar bereitstehenden Sündopferstier die Hände auflegen und erst für sich und sein Haus, dann für die gesammte Priesterschaft, zuletzt für ganz Israel Beichtgebete sprechen, welche Delitzsch in seiner Geschichte der jüdischen Poesie S. 184 bis 185 mitgetheilt und erklärt hat. Das erste Beichtgebet lautete: o Jehovah, mißgebanbelt, gefrevelt, gesündigt habe ich vor dir, ich und mein Haus. O von wegen Jehovahs (nach anderer Lesart: o Jehovah) sühne doch die Missethaten und die Frevel, und die Sünden, womit ich mißgebanbelt und mich versündigt vor dir, ich und mein Haus, wie geschrieben im Gesetze Moses deines Knechtes: „denn an diesem Tage wird er euch versöhnen, euch zu reinigen; von allen euren Sünden sollt ihr vor Jehovah rein werden (3 Mos. 16, 30)“. Erst als Selbstgesühnter durfte der Hohenpriester die Priesterschaft und die Volksgemeinde sühnen nach dem Grundsatz: es komme ein Unschuldiger und sühne den Schuldigen, und nicht komme ein Schuldiger und sühne den Schuldlosen. Προσφέρων steht absolut wie Luf. 5, 14; 4 Mos. 7, 18; cfr. Reiche comm. crit. III, 35.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Die Idee des Priesterthums ist die einer religiösen Mittlerchaft, welche im Hohen-

priesterthum kulminirend sich im Opfern konzentriert und je nach der Besonderheit der Religion einen eigenthümlichen Ausdruck, im Christenthume aber ihre adäquate Verwirklichung gewinnt.

2. Unter den Opfern haben diejenigen, welche sich auf die Herstellung der durch Sünden gestörten Gemeinschaft des Menschen mit Gott beziehen, die größte Wichtigkeit, denn das religiöse Leben des menschlichen Geschlechts bewegt sich geschichtlich um die Verwirklichung der Versöhnung als um seinen Mittelpunkt in den gegensätzlichen Beziehungen von Sünde und Gnade.

3. Die Bestellung von Priestern geschieht mithin für das Bedürfnis der mit Gott zu versöhnenden Menschen. Deshalb werden aber wieder die Priester selbst aus den Menschen genommen, weil zur richtigen Vertretung derselben bei Gott gehört, daß sie die Bedürfnisse der sündigen Menschen aus eigener Erfahrung kennen. Hiermit hängt aber wieder zusammen, daß sie nicht bloß für andere, sondern auch für sich selbst sühnende Opfer darzubringen Verpflichtung haben bis zur Erscheinung des sündlosen Hohenpriesters Jesu Christi. Küper (Das Priesterthum des A. B. 1866. S. 192): „Die Sühne bildet den unvergänglichen Kern des alttestamentlichen Kultus, und wenn sie auch im Verhältnis zu der Sühne des Gottmenschen einen schattenhaften Charakter an sich trägt, so schließt sich doch ein Glied des Opfertultus ergänzend an das andere, die Idee der wahren Sühne auszusprechen und ihre Erfüllung, damit aber den Weg zur vollkommenen Gottesgemeinschaft anzubahnen. Hebr. 10, 14.“

Somiletische Andeutungen.

Unsere Lage fordert uns erstlich auf 1) zum demüthigen Bekennen unserer Sündhaftigkeit und Schwäche; 2) zum geziemenden Mitleid mit den Irrenden und Sündern; 3) zur gewissenhaften Anwendung der verordneten Gnadenmittel. — Wahres Mitleid entspringt aus Berücksichtigung der eigenen Gebrechlichkeit und befähigt zu trostreicher Wirksamkeit. — Das uns übertragene Amt befreit uns nicht von der

den Menschen überhaupt anhaftenden Sünde; aber es übergibt uns die Mittel der Versöhnung zur allseitigen Verwendung in gewissenhafter Verwaltung.

Starke: Ein evangelischer Lehrer, ob er wohl würdig wandelt dem Evangelio, muß doch in Erwägung seiner eigenen Schwachheiten mit allen Sünden mitten im Ernst mitleidig und liebevoll handeln, wodurch er einen desto gesegneten Eingang in die Gewissen der Zuhörer findet. 2 Tim. 2, 24. — Das Priesterthum ist wohl ehrwürdig, und die dazu berufen, sind zu ehren, aber nicht gar zu hoch und heilig zu achten; denn sie sind auch mit Schwachheit umgeben und müssen in der rechten Ordnung sowohl für ihre eigene als für anderer Sünde bitten, daß sie ihnen vergeben werde. 2 Kor. 4, 7.

Rieger: Gott hat schon von vorigen Zeiten her abgebildet, was man Gutes und Tröstliches an einem Hohenpriester und dem von ihm vermittelten Zugang zu Gott zu genießen habe. Es ist schon ein zum guten Gnadenrath Gottes gehöriger Umstand, daß er doch aus der Mitte der Menschen solche nimmt, die er dieses Berufs und Geschäftes würdigt. Für die, die genommen werden, ist es eine Anmahnung, daß sie außer dem, was ihnen ihr Beruf beilegt, auch in gleichen Umständen mit ihren Brüdern sind; und für die, denen sie mit ihrem Amt dienen sollen, ist es doch auch eine Aufrechterhaltung, daß einigen aus ihrer Mitte die Freiheit zu Gott zu nahen so weit geöffnet sei. — Ein solcher aus Menschen genommener Hoherpriester nun hatte nicht Ursache, sich mit Wohlgefallen an sich selbst über andere hinauszusetzen, sondern gegen alle in mitleidigem und mäßigem Sinn zu stehen und die zwei bedauerlichen Quellen der Sünde wohl zu kennen, Unwissenheit und Irrthum.

Heubner: Das Bedürfnis eines Priesterstandes spricht sich in allen Regionen und bei allen Völkern aus; dies soll uns aufmerksam machen auf den rechten Priester. — Der Priesterstand ist nicht um seiner willen, sondern um anderer willen gestiftet. Er soll anderen Führer zu Gott, und das heilige Amt soll ihm eine Lust sein. — Ein mitleidiges Herz, Liebe, ist das unentbehrlichste Stük eines würdigen Priesters. Er soll die Menschen, ihre Schwäche, Bedürftigkeit kennen, und das soll ihn mitleidig und aufmerksam machen, und er soll seine eigene Schwäche bedenken, um desto baulsamer zu werden. Selbsterniedrigung macht mitleidig.

III.

Er hat diese Eigenschaft ferner durch seine Berufung zu dieser Stellung von Gott und zwar als Gegenbild des Melchisedek. Kap. 5, 4—10.

4 Und nicht sich selber nimmt jemand die Würde, sondern indem er 1) von Gott berufen 5 wird gleichwie 2) auch Aaron 3). *So hat auch der Christus sich nicht selbst die Herrlichkeit gegeben, Hoherpriester geworden zu sein, sondern der zu ihm gesagt hat: »Mein Sohn 6 bist du, ich habe heute dich gezeuget; *wie er auch an einer andern Stelle sagt: »Du bist

1) Der Artikel *ὁ* vor *καλούμενος* ist zu streichen nach Sin. A. B. C*. D. E. K. 23. 37. 44.

2) Statt *καὶ ἄλλος* ist zu lesen *καὶ ὅσος* nach Sin. A. B. D*.

3) Der Artikel *ὁ* vor *Ααρών* ist zu streichen nach Sin. A. B. C. D. E. K. L.

Briefter in Ewigkeit nach der Stellung Melchisedek's; *welcher, indem er in den Tagen seines 7 Fleisches Gebete und hilfselebende Bitten an den, der ihn vom Tode retten konnte, mit starkem Geschrei und Thränen dargebracht und von wegen der Frömmigkeit erhört worden — *obwohl 8 er Sohn ist, gelernt hat an dem, was er gelitten, den Gehorsam, *und zur Vollendung ge- 9 langt allen ihm Gehorchenden¹⁾ Urheber ewigen Heils geworden ist, *feierlich angerebet von 10 Gott als Hoherpriester nach der Stellung Melchisedek's.

Exegetische Erläuterungen.

1. Und nicht sich selber — — gleichwie auch Aaron. Mit *καί* wird an das Hauptverbum der Periode B. 1—3 angeknüpft und das zweite Haupterforderniß, die göttliche Berufung, eingeführt, welches sogleich bei der Stiftung des Hohenpriestertums geschichtlich bei Aaron sich vorfand. An eine Paronomasie mit *λαβρονόμενος* B. 1 denken Böhm., Bl., Bisp. ohne hinreichenden Grund. Die mit dem bestimmten Artikel bezeichnete *τιμή* ist nicht jede Ehrenstellung, sondern die in Rede stehende hohepriesterliche und *Ἀαρόν* ist nicht Aaron zusammen mit seinem Geschlechte, sondern die geschichtliche Person als Vorbild aller folgenden Hohenpriester, welche ursprünglich diese Würde lebenslänglich besaßen und zwar so, daß die Familien der beiden Söhne Aarons, des Eleasar und des Ithamar, wechselten. In einem von Schöttgen und Westein mitgetheilten Midrasch sagt Mose zur Rotte Korah: Wenn Aaron, mein Bruder, das Priestertum sich selber genommen hätte, so würdet ihr mit Recht wider ihn murren, aber Gott hat es ihm gegeben, und wer wider Aaron sich auflehnt, lehnt sich auf wider Gott selbst. — Korah dagegen sagt: Meint ihr, daß ich vor habe, die Würde für mich selber zu nehmen? Ich verlange, daß sie unter uns Allen die Runde mache. — Willkürliche Ein- und Absektionen ohne Rücksicht auf Abstammung von Aaron fanden durch die Römer statt. Der Text führt jedoch nicht darauf, mit Chryst., Theoph. u. a. an eine Anspielung des Verf. auf dies Verhältniß zu denken. *Καθ' ὅσους* = ganz und durchaus ebenso wie. In *λαβρόνμενος* *ἐν αὐτῷ* liegt nicht nothwendig der Begriff der Usurpation (Lut. 19, 12). Aber wenn göttliche Berufung und eigene Wahl der Aufstellung in Gegensatz gebracht sind, so ist doch die letztere wirklich Anmaßung, was Hofm. zu verstehen scheint.

2. So hat auch der Christus — — geworden zu sein. Hofm. (Schriftb. II, 1, 282; 2. Aufl. II, 1, 398) sagt: „Keine Selbstverherrlichung ist es gewesen, durch welche der königliche Mittler des Heils Hoherpriester geworden; auf dem Wege der Angst und des Leidens ist er zu der Herrlichkeit gelangt, in welcher er jetzt Hoherpriester nach der Weise Melchisedek's ist.“ Allein dieser Gegensatz von *δοξάζειν* und *παθεῖν* greift der Entwicklung vor. Dasselbe geschieht, wenn an die Königswürde speziell gedacht wird, mag man diese in *ὁ Χριστός* oder in *ἐδόξασεν* angedeutet finden. Die *δόξα* ist

gleich der B. 4 erwähnten *τιμή* (Bl. u. a.), und die Form *ὁ Χριστός* ist gewählt, weil Jesus Christus hier nicht nach seinem Namen, sondern nach seinem Charakter als der Messias in Betracht kam, welcher durch die Salbung als ein von Gott aufgestellter charakterisirt ist.

3. Sondern der zu ihm gesagt hat u. s. w. — — wie er auch an einer andern Stelle sagt; u. s. w. Beide Citate drücken nicht denselben Gedanken aus; und in dem ersten Citate liegt nicht der Beweis, daß Christus auch Hoherpriester sei (Schlicht., Grot., Steng., Ebr. u. a.), sondern die Erinnerung an das schon entwickelte Verhältniß, in welchem der Gott, welcher Christum die eben besprochene Herrlichkeit gegeben hat, zu diesem Gesalbten als Vater steht. Das zweite Citat aus Ps. 110, 4 fügt eine Näherbestimmung der im allgemeinen schon mehrfach ausgesprochenen Priesterstellung Jesu hinzu; daß nämlich der wahre Typus derselben im A. T. nicht Aaron, sondern Melchisedek sei. Was hierin liegt, wird erst später entwickelt. *Τάξις* bedeutet weder die Reihenfolge (Schulz) noch den Rang, sondern die Stellung, die Beschaffenheit, die Art und Weise, wofür Kap. 7, 15 *κατὰ τὴν ὁμοιότητα* steht. „Denselben, welchen Gott mit *אֵלֶּיךָ יְיָ* für seinen weltbeherrschenden Gesalbten erklärt, erklärt er auch mit *כֹּהֵן עֶלְיוֹן* für einen ewigen Priester — zwei zusammengehörige einzigartige prophetische Gottesworte des Psalters“ (Del.).

4. Welcher, indem er in den Tagen — — gelitten den Gehorsam. Das *ὅς* geht auf das Subjekt *ὁ Χριστός* B. 5 zurück, wozu der Aorist *ἔμαρθε* B. 8 gehört, dessen gleichzeitige Umstände oder die Art und Weise des Lernens die Part. Aor. *προς-ενέγκας* und *εἰσακουσθεὶς* angeben. Die Zeitbestimmung: in den Tagen seines Fleisches, d. h. seines Menschenlebens auf Erden, wird dem B. 9 erwähnten Zustande seiner Vollendung entgegen- gesetzt und gehört zum Hauptverbum. Dem *ἔμαρθεν* ist das *ἔπαθεν* in absichtvoller Ansonanz gegenübergestellt. Von Seiten dessen, was (nicht: dadurch daß überhaupt) er gelitten (*ἀπὸ πανδύ-νεν* wie Matth. 11, 29; *παρά* oder *ἐκ* Matth. 24, 32) hat das Lernen des durch den Artikel als des spezifischen bezeichneten Gehorsams seinen Ausgang genommen. Ganz unzulässig ist es, den Satz *καίπερ* — — — *ὑπακοήν* zu parenthesiren, so daß *ὅς* sein Verbum erst in *ἐγένετο* B. 9 fände (Abresch, Dind., Heinr., Steng. u. a.). Denn *καίπερ* kann nie mit einem verb. finitum (hier *ἔμαρθε*) verbun-

¹⁾ Nach Sin. A. B. C. D. E. 17. 37 ist die Wortstellung folgende: *πᾶσι τοῖς ὑπακούουσιν αὐτῷ*.

den werden. Der Satz *κατεργάσθη* *ὡς υἱός* ist aber auch nicht mit *εἰς αὐτοὺς* zu verbinden (Chrysostomus, Theoph.), sondern die Partikel zeigt, daß die Eigenschaft des Sohns als etwas hervorgehoben wird, insofern dessen die Hauptaussage befreudlich erscheinen könnte. Dies paßt nicht zu der Angabe, daß der stehende Sohn vom Vater erhört worden ist, wohl aber zu dem Hauptgedanken der Periode, welche in dem Leben Jesu Christi das B. 1—3 erwähnte erste Erforderniß eines Hohenpriesters als vorhanden nachweist, wie in B. 5 und 6 solches für das in B. 4 erwähnte zweite Erforderniß sogleich gesehen war. Das Lernen des Gehorsams ist eben Menschenweise; und schon in dieser Thatfache wirklicher Entwicklung Jesu würde sich die wahre Thatfache des Gottessohns gezeigt haben. Hier ist jedoch nicht von der längst und ausführlich schon besprochenen Gleichheit die Rede, welche Christus mit den Menschen auf Grund der Inkarnation hat, sondern von seiner Befähigung zum Hohenpriester vermöge der Sympathie mit den Schwachheiten der Menschen. Der Nachdruck kann also nicht auf *ἐμαθεν* (Del.), sondern nur auf dem eng verbundenen Satz *ἐμαθεν ὡς υἱός* liegen.

5. **Indem er Gebete — erhört worden.** Zu *ἐκτελέσας*, welches auch Hieb 40, 22 (27) mit *δέσας* verbunden ist und den Begriff desselben steigert, ist ursprünglich *ἐλεῖα* oder *ῥάβδος* zu ergänzen, indem das Wort zunächst den Delzweig bezeichnet, welchen der Hülfsstehende und Schutzstehende in der Hand trug; woraus dann die Bedeutung des inständigen Flehens = *ἐκτελέσας*, *ἐκτελέσας* entstanden ist. Ungewiß ist, ob man hinsichtlich der sprachlichen Färbung dieser Sätze eine Berücksichtigung von Ps. 22 und 116 annehmen hat (Theophyl., Bl., de W., Bisp. u. a.). Sicherlich aber ist nicht an das laute Beten des jüdischen Hohenpriesters am jährlichen Silbentage gedacht (Braun, Böhm. u. a.); wahrscheinlich an das Gebet Jesu in Gethsemane, welches als mehrfach wiederholt hier durch die Plurale in Erinnerung gebracht wird. Wegen des Zusatzes *μετὰ κραυγῆς ἰσχυρᾶς* denken Calvin, Schulz, Stein u. a. neben diesen Gebeten an das laute Rufen Christi am Kreuz; Cajetan, Esté, Calov. u. a. abschließend an dies letztere, Alee sogar nur an das laute Rufen, mit welchem Jesus verschied. Diese Beziehungen sind durchaus nicht unpassend zu nennen (de W.), vielmehr sehr nahelegend, da das Rufen Jesu mit dem von seinem messianischen Verufe unzertrennlichen und seinem Verurtheilsein längst gegenwärtigen Todesleiden nicht auf den Gebetskampf in Gethsemane beschränkt gewesen ist und die beiden Partiz. Aoristi nicht mit „nachdem“ (de W., Hofm.), sondern „indem“ aufzulösen sind. Vorzugsweise ist jedoch das Leiden in Gethsemane in Erinnerung gebracht und in nächster Uebereinstimmung mit der Darstellung des Lukas, 22, 39 bis 46, hier eine vielleicht auf Tradition beruhende Ausmalung der evangelischen Geschichte gegeben, welche auch in einigen Rezensionen des Lukas selbst bis in den Text desselben zurückgeht, da nach Epi-

phanus (ancor. 31) die Erwähnung der Thränen sich findet *ἐν τῷ κατὰ Λουκᾶν εὐαγγελίῳ ἐν τοῖς ἀδιόρθωτοις ἀντιγράφοις*. Auch zeigt Luk. 19, 41 wie Joh. 11, 35 den Herrn weinend, wie andererseits die *ἀγωνία* Jesu Luk. 22, 44 nicht ohne Vorspiel im Leben Jesu ist Joh. 12, 27. Man kann auch an ein ähnliches Verhältniß dieser Ausmalung denken, wie Hosea 12, 5 eine solche gibt vom Kampfe Jakobs am Jabbok 1 Mos. 32, 26 (Böhm., Del.). Da sonst in unserm Briefe Kap. 9, 14; 11, 4 wie bei den Klassikern *προσφέρειν* mit dem Dativ verbunden wird, so ist es am natürlichsten, die Worte *πρὸς τὸν δυνάμενον σώζειν αὐτὸν ἐκ θανάτου* nicht von jenem Zeitworte abhingen zu lassen (Vln.), sondern von *δέσας τε καὶ ἐκτελέσας*. Der sprachliche Ausdruck erlaubt ebensowohl an Errettung aus Todesgefahr zu denken (Theodore, Calv., Beng. u. a.) als an Errettung aus dem Tode selbst (Del., Calov., Esté u. a.); weshalb auch Michael, Bl. u. a. beides zusammenfassen. Entscheiden läßt sich von hier aus nicht über den Sinn der Worte, Jesu sei erhört worden *ἀπὸ τῆς εὐλαβείας*. Schwerlich ist an Furcht zu denken, von welcher hinweg die Befreiung stattgefunden habe (Ambros., Grot. und viele nach der Itala: exauditus a metu), wobei Calvin und Schlichting sogar an den Gegenstand der Furcht, an den Tod gedacht wissen wollen. Diese Deutung paßt zwar zu *ἀπὸ*, und auch *εὐλάβεια* hat wirklich den Sinn der Furcht, Weish. 17, 8; 2 Makk. 8, 16. Es kann wie Sir. 41, 3 gezeigt, in den Begriff der furchtsamen Zurückhaltung und der Scheu vor Berührung und Erlangung des *κράμα θανάτου* übergehen, weshalb Hofm. an das Todesgrauen Jesu denkt und Tholuc nach Aretius den Begriff der Bedenklichkeit, des Zauberns, detrectatio geltend macht und an das *εἰ δυνατόν* des Gebetes in Gethsemane erinnert. Allein *εὐλάβεια* heißt doch im allgemeinen nur: Bedächtigkeit, Behutsamkeit, Vorsicht, so daß eine Sache richtig genommen und angefaßt wird; so daß der Grundbegriff nicht auf Scheu vor Gefahr, sondern auf Scheu vor Verletzung führt, welche in religiöser Beziehung Gewissenhaftigkeit in Behandlung des Verhältnisses zu Gott und der daraus entspringenden Pflichten ist. So steht dies Wort bei Luk. 2, 25; Aposig. 2, 5; 8, 2; 22, 12 (Lachm.); so gebraucht es unser Verf. Kap. 11, 7; 12, 28. Deshalb ist auch hier die Auffassung Luthers nach der Vulg. pro sua reverentia, welche alle griechischen Ausleger, Bl., Vln., Del. u. a. haben, vorzuziehen. Die Präposit. *ἀπὸ* bezeichnet dann nicht den Gegenstand, sondern den Grund der Erhöhung; und ist gebraucht wie Luk. 19, 3; 23, 41; Aposig. 12, 14; 20, 9; 22, 11. Hofmann betrachtet die Darbringung der Gebete und Thränen als einen Opferakt und stellt ihn, da er mit menschlicher Schwachheit zusammengehangen, in ausdrückliche Parallele zu dem *προσφέρειν περὶ ἑαυτοῦ* B. 3, welches bei dem Hohenpriester vorausgegangen sein mußte, ehe er für die Gemeinde opfern konnte; natürlich mit dem Unterschiede, welcher zwischen der Schwachheit

des sündigen Hohenpriesters und der des sündlosen Heilandes besteht. Allein dieser Auffassung, mit welcher sich Del. zu viel Mühe gibt, widerspricht geradezu die Stelle Kap. 7, 27.

6. Und zur Vollendung — von Gott. Die *ἡλικία* *ἡλικίας* Apost. 6, 7; Röm. 1, 5 ist die Bedingung zur Erlangung des Heils, dessen Urheber für die Gehorsamen Christus in seiner *ἡλικία* ist. Auf beiden Seiten wird die sittliche Natur des Verhaltens stark betont und zugleich mit *πᾶσι* die Allgemeinheit der Bestimmung jenes Heils hervorgehoben, welches seinem Wesen nach *αἰώνιος* ist (Sesaj 45, 17), für seine Verwirklichung unter den Menschen aber einerseits an die Lebensvollendung Christi, andererseits an die Nachfolge seines Lebens geknüpft ist. Die Vermittelung dieser Beziehungen liegt darin, daß Christus nicht anders vollendet und zur Gemeinschaft göttlicher Herrlichkeit auf den Thron der himmlischen Majestät erhoben worden ist als durch das Selbstopfer seines unter Versuchungen und Leiden sittlich vollendeten Lebens. So ist er nicht blos ein priesterlicher König, sondern ein Hohenpriester nach der Stellung Melchisedeks geworden; und als solcher ist er nicht etwa weisagend von Gott in Psalm 110, 4, wo blos *ἱερεὺς* steht, bezeichnet, sondern bei seiner Vollendung feierlich begrüßt worden, wie das Part. Aor. *προσάγομεν* zeigt, welches etwas dem *ἐγένετο* Gleichzeitiges ausdrückt. Der Verf. sagt also, daß die Weissagung erfüllt worden sei und zwar so, daß noch ein neues Moment, das des Hohenpriesterthums, mit eingeschlossen gedacht werden müsse (Sohn.).

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Zur rechtmäßigen Ausübung eines Amtes ist die persönliche Befähigung noch nicht ausreichend; es gehört die ordnungsmäßige Berufung vor allem dazu, die ihren Ausgang von Gott nimmt und durch Gott in Zeiten der Verrichtung ihre Herstellung empfängt. Die Formen der Berufung können deshalb sehr verschiedene sein, und es ist besonders nothwendig, die unmittelbar von Gott in Zeiten weltgeschichtlicher Umwälzungen zur Förderung der Zwecke seines Reiches gewirkten Formen von den kraft menschlicher Gesetze behufs der Rechtsgültigkeit in bestimmten Gesellschaftsverhältnissen und Lebensfreien für gewisse Einrichtungen aufgestellten zu unterscheiden.

2. Daß es jedoch unter allen Umständen schriftgemäß zugehen soll und daß auch in den ungewöhnlichen Fällen Gott als ein Gott der Ordnung nach erkennbaren Gesetzen und seiner heil. Offenbarung gemäß verfährt, zeigt das Beispiel Jesu Christi und das Verhältnis seines Hohenpriesterthums zu dem Aaron und Melchisedeks. Alle drei sind von Gott geordnet für bestimmte Geschichtsperioden und Verhältnisse, und die heil. Schrift deckt ihre gegenseitigen Beziehungen voll-

ständig, soweit sie für die Heilsgeschichte Wichtigkeit haben, auf. Das aaronitische Priesterthum mit seiner geseligen Erbsfolge und levitischen Beschaffenheit ist ausdrücklich als eine vorbereitende Zwischenstufe bezeichnet. Die in Melchisedek vereinigte und außerhalb des Bundesvolks erscheinende Vereinigung von Priesterthum und Königthum wird ihrer scheinbaren Zufälligkeit entnommen und zum Typus dessen erhoben, was innerhalb des Bundesvolks im engsten Zusammenhange mit der Heilsgeschichte in der Person des Messias hervortreten soll. Jesus aber, obwohl Gottes Sohn, hat doch nicht selbstwillig und eigenmächtig diese Würde an sich gezogen, sondern ist von dem Vater in dieselbe auf dem zu- vorverklündigten Wege gesetzt worden.

3. Die wahre Vorbereitung zu einem Amte, welches zur Ehre Gottes und zum Heil der Menschen dienen soll, geschieht nicht durch ein Anlernen von Kenntnissen und Fertigkeiten, sondern ist ein Gehorsam lernen, wodurch die ganze Person zu einem willigen und fähigen Werkzeuge für die göttlichen Rathschläge bereitet wird. Auf diesem Wege ist Jesus selbst vollendet worden und zieht deshalb alle, die an ihn glauben, auf ihm in die Gemeinschaft seiner Kämpfe und seiner Siege, seiner Leiden und seiner Seligkeit.

4. Am schwersten zu fassen ist der Gedanke, daß die Leiden der Frommen und unter ihnen wieder die des Sohnes Gottes innerhalb der göttlichen Rathslüsse liegen, und eine Heil bewirkende Kraft besitzen. Und am schwersten zu leisten ist der Gehorsam, welcher nicht blos unter Leiden den Willen Gottes festhält und durchführt, sondern in den Leiden selbst den göttlichen Willen als einen Liebeswillen empfinden und erfahren und die Eintracht des persönlichen Willens mit dem Willen Gottes durch freie Uebernahme der verhängten Leiden beweisen und bewahren soll.

5. Als vornehmste Hilfsmittel in diesem Glaubens- und Lebenskampfe sind uns die Gewissheit der Gebetsverhöhrung, der Trost der persönlichen Lebensvollendung und die Kraft der Gemeinschaft mit Jesu Christo gegeben. Denn Christus ist uns nicht blos Vorbild, sondern den ihm Gehorchenden ist er Bewirker ewigen Heils, nachdem er selbst vollendet worden ist. Die Vollendung bezieht sich einerseits auf sein hohepriesterliches Mittleramt; denn nachdem er bis zum Kreuzestode gehorham gewesen, Phil. 2, 8, ging er in den Stand der Erhöhung zur ewigen Selbsterhaltung seines Verdienstes über. Aber diese durch die Vollziehung seines Berufes bedingte Vollendung seiner Laus hat er nicht andererseits den Abschlusß der durch die wirkliche Menschheit Jesu Christi bedingten Entwicklung seiner Persönlichkeit voraus. Der Glaube an die konkrete Lebens- einheit des Gottmenschen fordert die Anwendung der Idee der Entwicklung auf die ganze Persönlichkeit desselben nach dem Vorgange von Lukas 2, 52. Der Glaube an seine Sündlosigkeit aber

schließt jeden Gedanken an sittliche Mangelhaftigkeit und deren allmähliche Ueberwindung durch den Prozeß der Entwicklung aus. Das Lernen des Gehorsams bezeichnet nicht einen Uebergang vom Ungehorsam zum Gehorsam, sondern den thatsächlichen Ernst der persönlichen Erfahrung dessen, was es mit dem menschlichen Leben auf sich hat.

Somileitische Andeutungen.

Christus ist Hoherpriester vermöge seines Todeslebens; er ist es auf ewig nach der Weise Melchisedeks kraft seiner Erhöhung auf den Thron Gottes. — Das Priesterthum Christi ist theils ein aufgetragenes Amt, theils ein auf dem Lebenswege erworbener Beruf. — Göttlicher Berufung gemäß sollen wir keinen Dienst und kein Opfer fürzu schwer halten und uns darin Christum zum Vorbild und zum Helfer nehmen. — Die Lebensschule des Gehorsams ist die längste und schwerste, aber auch die fruchtbringendste. — Unser Weg zur Herrlichkeit in der ewigen Seligkeit geht durch Leiden, welche Gott verordnet, nach dem Vorbilde und durch die Hilfe Jesu Christi. — Vor Leiden ist kein Alter sicher; es schlägt gegen sie kein Rang und Stand; es sichert keine Tugend und kein Verdienst; aber den Kindern Gottes dienen sie als Mittel zur Uebung in der Frömmigkeit und helfen zur Vollendung des Lebens in der Zeit für die Ewigkeit. — Zum willigen Gehorsam helfen Gebete und Thränen. — Nur die Leiden, welche dem Leidensstampe Christi ähnlich sind, können trösten, reinigen und retten.

Starke: Siehe, wie tief Christus erniedrigt worden, wie eifrig er gebetet, wie gehorsam er gewesen. Lerne du auch von ihm diesen Eifer im Gebet, diesen Gehorsam im Leiden. — Unse Gebete und Dankfagen sind auch Opfer, aber nicht Verßhn-, sondern Bet- und Dank-Opfer, damit wir unsern Glauben und Erkenntlichkeit des Herzens beweisen. — Jesus, da er Gottes Sohn war, und dennoch die Leiden, welchen er wohl überhoben bleiben konnte, über sich genommen, beweiset damit, daß er nicht gezwungen, sondern in der höchsten Willigkeit gelitten. — Christus macht selig die, so ihm gehorsam sind. Keine andern werden theilhaftig seiner Seligkeit. — Das Opfer des Herrn Jesu am Stamme des Kreuzes ist der Hauptpunkt unsrer Verßhnung und aller daran hangeuden Seligkeit.

Rieger: Können in unsern Menschenherzen durch Gottes Geist Seufzer gewirkt werden, die nicht auszusprechen sind; o was wird dann der ewige Geist, durch welchen sich unser großer Priester seinem Gott geopfert hat, in ihm für Gebete veranlaßt haben? Was für Heiligen Gottes, seines Namens, Raths und Willens, was für Rechtfertigen seiner Gerichte, was für Durchbringen in seiner Liebe, was für Ansprache an seine Allmacht, was für Unterwürfigkeit unter seinen Vorsatz, was für Hingabe unter das Schmerzlichste und Schmählichste im Aeußern, und welcher Hoffungsgehalt an das Herrlichste ist in diesem Gebet zusammen

gefloßen! — Darum war das Leiden Jesu zur Verßhnung der ganzen Welt Sünde so kräftig, weil er dabei Gottes Gericht über die Sünde im Gebet seines willigen Geistes so rechtfertigte, und doch vom Vertrauen zu dem, der ihn in dies Amt gesetzt hatte, nicht abzubringen war. — Das Trauen, die Furcht ist der spizigste Stachel am Leiden; den hat der Heiland nicht vorbegeben sollen, besonders auch um des nöthigen Mitlebens mit uns willen. Da erfuhr er, wie schwach man noch werden könnte bei aller Willigkeit des Geistes, so lange man im Fleische sei. Nun weiß er auch, was es ist: erßt werden. — Schon vorher hat Jesus so vielen willigen, freudigen Gehorsam bewiesen in seinem heldenmäßigen Lauf vom Vater durch die Welt zum Vater. Aber jetzt hat er gelernt, was an allem Gehorsam daß Tiefste sei, nämlich, daß beim Leiden zween unterschiedene Willen mit einander in das Ringen kommen, wovon der eine dem andern unterworfen werden muß, der Wille im Fleisch und der Geisteswille. — Christus wendet an die Ausführung und Vollendung unseres Heils jetzt ebenso viel Treue, als ehemals an die Erwerbung. — Schwachheit des Fleisches wird sündlich, wenn sie die Willigkeit des Geistes unterbrücken will; wenn man sie aber durch das Gebet Gott klagt, daß man erßrungsweise davon los wird, so sind es die gemäßen Schulßungen, unter welchen Gehorsam erlernt und geübt wird.

Hahn: Christus weiß aus Erfahrung, was zum Durchkommen gehört. Nun hält er unsere Partei bei seinem Vater aufs mitleidigste. — Der Wille und Beruf des Vaters erhellt daraus: 1) daß der Vater seinen Sohn in den Tagen seines Fleisches selber darauf geschult hat; 2) daß ihn der Vater selber vollendet und zum Bürgen unseres Heiles gemacht hat.

Heubner: Die Thränen sind ein Zeichen des starken, inbrünstigen, ernstlichen Gebets, und das Gebet ein Zeichen der heiligen Natur der Thränen. — Christus soll uns ein Trost und eine Erwedung sein, daß wir uns der Schule Gottes nicht entziehen. — Leiden führen zur Vollendung und bringen die segensreichsten Früchte. — Keiner, am wenigsten der Priester, soll sich in das Amt drängen. — Wer Ehre sich anmaßt, ist ihrer nicht werth. — Der göttliche Ruf sichert ein Ehrenamt. — Weil Gott ruft, sollen wir dienen. — Christus ist von Gott eingesetzt; seine Würde, sein Recht gründet sich auf Gottes Ordnung. — Die göttliche Sohnschaft Christi war der erste Grund seiner priesterlichen Würde; diese hat Gott in seinem Worte bezeugt.

Stein: Von dem Vater längst zum Hohenpriester berufen, beweist der Sohn in seiner menschlichen Niedrigkeit, daß er einen solchen Beruf würdig auszufüllen vermöge. — Wer sich unzeitig vorbrängt, wird von eitler Ehre geleitet; ein Amt, das christlich verwaltet wird, bringt wahre Ehre mit sich.

Hebinger: Selbst geprüßt, leicht geglaubt, gern geholfen, dies alles hast du an deinem Heiland beisammen.

Zweiter Haupttheil.

Erhabenheit Christi als des einzigen Priesterkönigs im Gegenbilde des Melchisedek.

Erster Abschnitt.

Uebergang zu dieser Darstellung, vermittelt durch Tadel, Warnung, Trost und Ermahnung.

I.

Die Leser ermangeln zur Zeit noch des rechten Verständnisses dieses typischen Verhältnisses.

Kap. 5, 11—14.

Hierüber haben wir vieles und schwer im Vortrage deutlich zu Machendes zu sagen, 11 weil ihr stumpf geworden seid am Gehör *Denn da ihr der Zeitbauer halber sogar Lehrer 12 sein solltet, habt ihr wiederum nöthig, daß man euch lehre, welches die Grundbestandtheile der Gottesprüche sind, und seid der Milch bedürftig geworden und nicht fester Speise. *Jeder 13 nämlich, der Milch bekommt, ist unerfahren in Gerechtigkeitslehre; denn er ist ein Unmündiger. *Für Mündige aber ist die feste Speise, für diejenigen, welche wegen ihrer Fertigkeit 14 geübte Vernehmungswerkzeuge besitzen zur Unterscheidung des Rechten und des Schlechten.

Exegetische Erläuterungen.

1. Hierüber geworden seid am Gehör. Das *περὶ οὗ* ist nicht bloß auf Melchisedek (Peschito, Calvin und die meisten), oder auf Christus (Dek., Primaf.), sondern auf die vorhergehende Aussage, daß Christus Hohepriester nach der Stellung Melchisedeks sei, zu beziehen, und das *οὗ* entweder mit Lün. als Maskul., oder mit Grotius u. a. als Neutrum zu nehmen. Erasmus und Luther übersetzen „hätten“ statt „haben“. Hiergegen spricht der folgende Inhalt des Briefes. Auch übersieht Luther das *πεινάτε*. Der Stumpfsein oder die geistige Schwermüdigkeit der Leser ist nicht als Naturbeschaffenheit derselben bezeichnet, sondern als Folge eines mit ihrer Geschichte im Widerspruch stehenden Vordschrittes. Hierdurch entsteht auf Seiten des Verfassers eine Schwierigkeit, für das von ihm Vorzutragende den besten Ausdruck für die Fassung dessen zu finden, was schon seinem Inhalt nach vieles Schwierige in sich schließt.

2. Denn da ihr und des Schlechten. Statt lehrfähig sind die Leser lernbedürftig geworden und zwar so sehr, daß sie auf die Stufe des der Milch bedürftigen Kindesalters zurückgefallen und dadurch in Gefahr gerathen sind, das Unterscheidungsvermögen zu verlieren. In B. 13 und 14 erläutert der Verf. seine am Schluß von B. 12 gegebene bildliche Ausdrucksweise, so daß zugleich der Sinn derselben gerechtfertigt wird. Er hat die Leser im Auge, aber die Ausdrücke sind allgemein gehalten. Diese Allgemeinheit betrifft jedoch nur die Form. Sachlich wird der Zustand der Leser so gleich mitbezeichnet. Jeder, der seinen Speisestoff in Milch empfängt, d. h. sich im Säuglingsstande

befindet, ist unerfahren, nicht bloß im Christenthum (Lün.), oder in der spezifischen Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben (Bl., Thol., Ebr.), oder in der Lehre, welche zur Gerechtigkeit führt (de W., Riehlm.), oder in rechtschaffener, d. h. rechtsehriger Rede (Dek.), so daß die Fähigkeit fehlen würde, über geistliche Dinge nach der Norm der Wahrheit zu sprechen; sondern im *λόγος δικαιοσύνης* jeder Art. Dies hat seinen Grund in der Natur eines *νήπιος* 5 Mosf. 4, 39; Jesf. 7, 16; Jon. 4, 11. Die kompakte Nahrung dagegen entspricht der Natur und dem Bedürfnis der Gerechten, welche *αἰσθητήρια* zur Unterscheidung des Heilsamen und des Verderblichen besitzen, und zwar diese als *διὰ τὴν ἐξω* geübte. Es ist die durch Übung gewonnene Haltung in ihrer bleibenden Beschaffenheit als Fertigkeit. Zweifelhaft ist, ob *τινα* oder *τινά* zu accentuiren sei. Ersteres hat unter den Alten nur Dekum., dann ziehen Luther und Calvin es vor; neuerlich Böhme, Bl., Ebr., Lün., Bisp., Alford u. a. Aber die grammatische Konstruktion zwingt nicht zu dieser Schreibung, vielmehr ist die aktivische Konstruktion, abgesehen von der zweifelhaften Lesart 1 Thessf. 4, 9, auch bei Klassikern häufig (Winer, S. 303, Madvig, Syntax S. 148—150). Und der Zusammenhang spricht eher für die andere Form. Denn die Leser sind nicht zu solcher Unwissenheit herabgesunken, daß irgend jemand sie wieder in den allerersten Elementen des Christenthums gleich Katechumenen unterrichten müßte. Sie haben vielmehr eine ungründliche Auffassung, so daß sie Hauptsachen und Nebendinge, Fundamentales und Abgeleitetes nicht gehörig unterscheiden und in Gefahr gerathen sind, den wesentlichen Unterschied zwischen Christlichem und Jüdischem

zu vergessen und zu verkennen. Die *λόγια* sind nicht die Sprüche des A. T., oder der Propheten (Peirce, Stengel, Dav. Schulz u. a.), sondern die christlichen Offenbarungsaussagen, deren Grundbestandtheile das Fundament des Unterrichts bilden und zugleich die Anfangsgründe desselben enthalten. Der in τὰ στοιχεῖα liegende Begriff rudimenta wird durch τῆς ἀρχῆς noch mehr hervor gehoben (Galv., Eln.).

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Was wir im Christenstande vom Christenthum gelernt haben, sollen wir nicht für uns behalten; vielmehr sollen wir zur Mittheilung christlicher Erkenntniß und evangelischer Heilserfahrung bereit sein, und es als zu unserm Berufe gehörig betrachten, nicht blos Verantwortung von dem Grunde der Hoffnung, welche in uns ist, dem zu geben, welcher Rechenschaft fordert, sondern die evangelische Wahrheit, die zum Leben hilft, kund zu thun und, soviel an uns ist, nach allen Seiten hin der Unwissenheit in geistlichen Dingen zu wehren und den Schwachen zu Hülfe zu kommen.

2. Unter diesen Mittheilungen befinden sich solche, welche wegen des Reichthums der Beziehungen, in denen sie stehen, oder wegen der Tiefe der Gedanken, welche sie aussprechen, schwer zu verstehen und der Erkenntniß nur mit Mühe zugänglich zu machen sind. Diese Schwierigkeit steigert sich durch die Beschaffenheit der Lernenden bei gewissen Materien bis zu dem Grade, daß die zusammenhängende Entwicklung der Gedanken unterbrochen werden muß.

3. Diese Lage der Dinge entbindet jedoch den zur Mittheilung Berufenen nicht von der Pflicht, anderweitig Anknüpfungen zu suchen, die Gemeinschaft zu pflegen und auf die Zurückgebliebenen direkt zu wirken. An die Stelle des belehrenden Unterrichts tritt die das Gewissen weckende, den innern Grund des Zurückbleibens aufdeckende, an die Wurzeln des geistlichen Lebens dringende seelsorgerliche Zusage. Das ethische Moment der Lehre macht sich als solches geltend.

4. Unter den Zurückgebliebenen befinden sich neben den schwach Begabten und wenig Entwickelten auch Zurückgekommene, und diese dürfen um so weniger der besondern sittlich-religiösen Pflege entbehren, als die Rückschritte derselben nicht blos die Erkenntniß betreffen, sondern sogar selbst in dieser Hinsicht ihren Grund in Rückschritten des geistlichen Lebens haben und eben deshalb nicht blos mangelhafte Einsicht und lückenvolle Erkenntniß, sondern verwirrende Auffassung und gefährbringende Unklarheit selbst über die Grundbestandtheile der christlichen Wahrheit erzeugen und verbreiten.

5. Dem Lehrer ist deshalb die Gabe der Unterscheidung der Geister, 1 Kor. 12, 10, die Weisheit pädagogischer Zurückhaltung und die Kunst der richtigen Theilung des Wortes,

1 Tim. 1, 7; 2 Tim. 2, 2, von nöthen. Dazu muß er selbst in der Uebung und Sucht beständigen Lernens und Betens, Gal. 1, 5, verharren, damit er nicht blos Gesetz und Evangelium rechtzeitig und ordnungsmäßig gebrauche, sondern auch den Kindern Milch und den Erwachsenen feste Speise zu reichen verstehe, 1 Kor. 3, 2.

Homiletische Andeutungen.

Mangel an Treue erzeugt Mangel an Erfahrung im geistlichen Leben, Mangel an Erfahrung aber bewirkt Mangel an Verständniß des Wortes Gottes. — Es kommt nicht darauf an, wie lange man ein Christ gewesen ist, sondern wie ernst man es mit dem Christenthum genommen hat. — Ohne Uebung gibt es weder in christlicher Erkenntniß noch in christlichem Leben den nöthigen Fortschritt. — Es gibt nur eine Wahrheit für die Mündigen und für die Unmündigen, aber verschiedene Arten der Mittheilung und der Auffassung. — Unerfahrenheit in der Gerechtigkeitslehre ist die schlimmste Unwissenheit a. wegen ihres Ursprungs, b. wegen ihrer Folgen.

Starke: In der Erkenntniß des Heils und göttlicher Dinge müssen wir täglich wachsen, ein jeder nach seiner Fähigkeit. — Die Schwere etlicher Dinge in der Schrift liegt nicht an der Sache, sondern eigentlich an dem Hörer oder Leser, 2 Petr. 3, 16. — Prediger müssen ihren Zuhörern zuweilen auch stark zureden, damit sie in ihrem Unverstand und aus ihrer Saumseligkeit erweckt werden. — Die Eigenschaft und Pflicht der Männer in Christo ist, daß sie andere lehren und weiter führen, nicht allein der Erkenntniß nach mit Worten, sondern auch der Uebung nach mit ihrem erbaulichen Exempel. — Wie manche aus Gott Geborene bleiben bei ihrem ersten Anfange gleichsam als unmlündige Kinder stehen! — Kinder müssen, sobald sie zu lernen fähig sind, zur seligen Erkenntniß des Evangelii gebracht werden; je größer sie an Jahren, desto größer müssen sie auch an Erkenntniß werden, sonst ist ihnen das Alter eine Schande. — Forsthe und frage: was fehlt mir noch? Du wirst finden, daß dir noch viel mangle. Gehe hin, fahre fort im Lernen und Ueben dein Lebenslang, 1 Thess. 4, 1. 10. — Da zum Unterschiebe des Guten und Bösen geübte geistliche Sinne erfordert werden und solche sich nur bei den Wiedergeborenen finden, so wird kein Unbekannter den geistlichen wahren Unterschied des Guten und Bösen treffen, ob er gleich nach seiner buchstäblichen Erkenntniß viel davon zu reden weiß.

Nieger: Je geistlicher eine Sache ihrer Natur nach ist, desto schwerer geht sie ein, so lange das ungeistliche und ungöttliche Wesen, das so tief bei uns eingebrungen ist, noch so sehr vor schlägt. — Wer nicht alles zum Wachsthum und Starkwerden am innern Menschen bei sich anschlagen läßt, sondern sich in manchem nur mit abgerissenen Erkenntnissen überladet, der verwickelt sich zuletzt so, daß er nichts mehr weiß, wie er's wissen soll. — Die Milch selbst läßt sich nach und nach in stärkere Speisen verwandeln. — Daraus entsteht die meiste Verwirrung, daß jeder das, auf was er fällt, so leicht überspannt, und gegen das, was ihn in die richtige Mittelstraße einzuleiten taugte, so träge ist.

Sahn: Große Wahrheiten erfordern auch ein gewisses geistliches Alter, erstarrte Sinne. — Wenn man etwas nicht recht versteht, so suche man zuerst die Schuld bei sich und lasse sich strafen.

Seubner: Die Reichhaltigkeit des Christenthums ist unerschöpflich. Die Fortschritte der Lernenden bleiben oft hinter der Erwartung zurück. — Die Bibel, das Christenthum gibt verschiedene geistliche Nahrung. Es gibt in Ansehung der christlichen Erkenntniß verschiedene Altersstufen, Kräfte, Empfänglichkeit. Wir sollen es zur christlichen Meister-schaft bringen.

Steinhöfer: Wenn man die Bekehrungswege durchgegangen und aus einer generellen Erkenntniß das Heil in Jesu für seinesmachende Seele erkannt und ergriffen hat, also Jesum über alles lieb zu haben angewiesen worden ist, so ist es höchst nöthig, zum Wachsthum in dem geistlichen Leben, zu immer tieferer Gründung in der Gemeinschaft mit Jesu, zu täglicher Speise für den Geist in der Erkenntniß Jesu genauer und tiefer zu forschen.

Fricker: Was wir im Glauben ergriffen haben, das will von jedem in seiner Weise durchdacht und durchlebt sein. So wird er stark.

II.

Daher die Aufforderung, nach christlicher Mündigkeit und Vollkommenheit zu streben.

Kap. 6, 1—3.

Deshalb mögen wir, indem wir die Anfangslehre von Christus hinter uns lassen, 1 zur Vollkommenheit hingebraucht werden, nicht wiederum grundlegend mit Buße von todtten Werken und Glauben an Gott, *mit Lehre von Taufhandlungen und Händeauflegen, von 2 Todtenauferstehung und ewigem Gericht; *und eben dieses laßet uns thun¹⁾, sofern es Gott 3 gestattet.

Exegetische Erläuterungen.

1. Deshalb mögen . . . hingebraucht werden. Rein sprachlich genommen, sagt man gewöhnlich, können diese Worte mit ziemlich gleichem Rechte entweder als Aussage des Verf. über seinen Voratz aufgesetzt werden, die Anfangslehre von Christus dahinterlassend, zur Vollkommenheit der Lehre fortzuschreiten (Grasm., Luth., Grot., de W., Thol., Bisp. u. a.), oder als kommunikativ ausgesprochene Aufforderung an die Leser, nach ihrer subjektiven Vollkommenheit zu trachten (Chrys., Vin. u. a.) Für die letztere Auffassung entscheidet jedoch die mit *διό* als unmittelbare Schlussfolgerung angeknüpfte Form des Satzes, ferner der Umstand, daß *τελειότης* dann den Sinn, welchen es in dem vorausgehenden Satze hatte, behält, endlich die Aussage B. 4 ff. Der Inhalt der Partizipialsätze jedoch kann auf die Annahme führen, daß die in ihnen vor kommenden Plurale nur schriftstellerische seien, weshalb Del. und Niehm beide Auffassungen verbinden, indem für den Hauptsatz der kommunikative Plural unzulässig ist. Das *πρόσδοται* bezeichnet eine Hinbewegung zum Ziele durch hinreichende Leitung. Der Genitiv *τοῦ Χριστοῦ* hängt nicht von *ἀρχῆς* ab, sondern von *λόγον*, welches Wort durch *τῆς ἀρχῆς* näher bestimmt wird.

2. Nicht wiederum grundlegend u. s. w. Gewöhnlich denkt man an solche Lehrstücke, in welchen angeblich der katechetische Unterricht der ältesten Kirche bestanden haben soll. Einige Ausleger der älteren Zeit verstehen sogar die Worte *ἐν τῷ* geradezu von Christus, um das unentbehrliche Hauptstück der Lehre vom Glauben an Christus zu

gewinnen, und berufen sich auf Röm. 9, 5, während andere behaupten, der christliche Glaube als solcher verstände sich von selbst und bedürfe deshalb keiner besonderen Ermahnung, ja eine amerikanische Sekte betrachtet die hier genannten sechs Artikel geradezu als die eigentlichen Hauptstücke des Christenthums. Kurz rath auf ein besonderes theologisches System des Verfassers und wundert sich über die Nichterwähnung des h. Abendmahls. Im richtigen Gefühl von dem Unpassenden des ganzen Satzes bei solcher Auffassung schlägt Ehrard vor, auf die ursprüngliche Bedeutung von *καταβάλλειν* = niederwerfen, umstürzen, welche auch die Itala annimmt, zurückzugehen und *πάλη* in privativem oder kontradiktorischem Sinne zu nehmen wie Gal. 4, 9; Apstg. 18, 21, indem er zugleich das Fehlen des Artikels vor *τελειότης* dadurch zu erklären sucht, daß theils der Artikel öfter in unserem Briefe fehle, theils das betreffende Wort durch die dazu gehörenden Genitive hinreichend erklärt wäre. Allein diese künstliche Wendung zu einer unnatürlichen Deutung ist völlig unnöthig, denn hier ist 1) gar nicht von spezifisch-christlichen Lehrstücken die Rede, sondern von solchen, welche die Juden mit den Christen gemeinsam hatten (Beng., Thol. u. a.), und bei welchen das Unterscheidende der christlichen Auffassung leicht vergessen werden konnte, wenn man sich bei diesen Lehrstücken, die nur elementarisch und grundlegend sind, so aufhielt, als wenn sie abschließend wären. Ferner 2) handelt es sich nicht um Fundamentalarikel der christlichen Lehre, sondern um grundlegende Bestimmungen, welche für die Leser die Voraussetzung bilden mußten. Endlich 3) ist nicht ausschließlich von Lehren die Rede, sondern zuerst von der Sinnesänderung

¹⁾ Statt *ποιήσωμεν* ist zu lesen *ποιήσωμεν* nach A. C. D. E. 23, 31, 39. Der indic. steht jedoch in Cod. sin.

in Abkehr von todtten Werken, und von der dieser Aktion entsprechenden Hinwendung zu dem lebendigen Gott. Dies ist die Grundlage, auf welcher die Leser so fortschreiten sollen, daß sie nicht immer wieder bloß grundlegend verfahren und bei den Elementen stehen bleiben, sondern auf der gegebenen Grundlage ihrerseits zur christlichen Vollkommenheit gebracht werden, nämlich ebensowohl zu ethisch-praktischer (Chrys., Def. u. a.), als zu intellektueller Mündigkeit und Reife. Die *ἐργα* heißen *νεκρά*, nicht deshalb, weil sie als sündliche den Tod wirken (Schlicht., Rimb., Bisp. u. a.), oder gleich Leichnamen verunreinigen (Michael.), sondern weil sie als Werke eines Menschen, der zu dem lebendigen Gott das richtige Verhältniß nicht hat, auch Leben weder ausdrücken noch geben können. Speziell sind hier wie auch Kap. 9, 14 nicht „sündhafte Werke“ (Röhl., Riehm, Kurz), sondern mit Einschluß der Werke jüdischer Gesetzlichkeit (Hilgenfeld) diejenigen gemeint, in welchen sich das Thun des natürlichen Menschen, es sei Gesetzesbruch oder Gesetzlichkeit (v. Hofm.), darstellt.

3. Mit Lehre von Taufhandlungen u. s. w. Beng., Mich., Winer, de W., Kurz wollen *διδασκῆς* von *βαπτισμῶν* abhängen lassen und denken an „Lehrtaufen, welche gerade durch den mit ihnen verbundenen Unterricht sich von den bloß gesetzlichen Ausräutungen der Juden unterscheiden“. Allein die Wortfolge kann nicht die Entscheidung geben; denn wie Tholud gezeigt hat, findet bei den Griechen zuweilen nicht bloß des Nachdrucks wegen, sondern selbst aus euphonischen Gründen eine solche Umstellung statt, wie sie hier von den meisten Auslegern angenommen wird, welche nicht bloß *βαπτισμῶν* und *ἐπιθέσεως χειρῶν*, sondern auch *ἀναστάσεως* und *κόμματος* von *διδασκῆς* abhängen lassen. Hiefür spricht entschieden der Zusammenhang. Einer Belehrung über solche Handlungen und Dogmen, welche grundlegender Natur für die Christen sind, und, während sie auch im Judenthum sich finden, eine spezifische Bestimmtheit durch das Christenthum empfangen haben, also den zum Christenthum bekehrten Hebräern vor allen deutlich sein mußten, sollen die Leser nicht immer von neuem bedürfen, cf. Kap. 9, 10. So erklärt sich auch der Plural *βαπτισμῶν* am besten; denn *βαπτισμός* ist ein unfassender die Handlung bezeichnender Ausdruck, welcher Kap. 9, 10; Mark. 7, 8 die jüdische Waschung und Josephus jüd. Alterth. 18, 5, 2 die Johannisstaufe bezeichnet, während die spezifisch-christliche Taufe im N. T. stets *βάπτισμα* heißt, welche Wortform auf das Werk hinweist. Die Ausleger, welche hier speziell an diese letztere Taufe denken, erklären den Plural entweder von der äußern und innern Taufe (Grot., Balz., Braun, Neuf), oder von den verschiedenen Taufakten (Calov, Hofmann), oder von der dreimaligen Untertauchung (de W.), oder von der dreifachen Taufe fluminis, flaminis, sanguinis (Thom. Aquin.). — Einige (wie Balz., Brochm.) denken bei

der Handauslegung speziell an die Ordination; die meisten an die unmittelbar mit der Taufe verbundene Handauslegung (Apostg. 8, 15. 19, 5), welche erst seit dem dritten Jahrh. zu dem selbständigen Akt der Konfirmation in Verbindung mit dem Christma erhoben wurde. Warum soll man aber nicht an Weihen überhaupt denken? — Sowohl der Inhalt als der rhythmische Bau dieser Periode streiten gegen die Annahme, die schon bei Defum. erwähnt ist, es sei hinter *βαπτισμῶν* ein Komma zu setzen, *διδασκῆς* als selbständiger Begriff zu nehmen, dem *βαπτισμῶν* koordinirt und gleich diesem Wort von *θεμελίον* abhängig, und darunter sei der katechetische Unterricht zu verstehen, welcher in der frühesten Zeit häufig erst nach der Taufe erteilt ward. Ebenso unzulässig ist es, mit Gennadius und Klee schon die Genitive *μετανοίας* und *πίστεως* von *διδασκῆς* abhängen zu lassen, oder mit Calvin die Worte *βαπτισμῶν* bis *χειρῶν* zu parenthesiren. Endlich ist kein Grund vorhanden, mit Esté, Schlicht. u. a. die *ἀνάστασις* auf die Frommen, das *κόμμα* auf die Gottlosen ausschließlich zu beziehen.

4. Und eben dieses — gestattet. Das Demonstrativ *τοῦτο* beziehen Grot., Rimb., Seml., Storr u. a. mit Festhaltung der Lesart des indic. fut. *ποιήσωμεν* auf *θεμελίον καταβάλλειν* und nehmen dann *καί* = *u* auch in dem Sinne, daß der Verfasser auch diese grundlegenden Arbeit vornehmen werde, sobald Gott ihm gestattet haben werde, persönlich zu den Hebräern zu kommen (die Alten); oder mit Bezug auf das Folgende (Hofmann), indem es ihm verwehrt sein werde da, wo eine unmögliche, nämlich wegen willentlicher Verlassung des Christenstandes unmögliche Wiedererneuerung zur Buße erfolgen müßte. Die meisten dagegen beziehen es richtig auf *πνεύματι* als das verb. finit. des vorhergehenden Satzes, mit dem Unterschiede jedoch, daß nach einigen der Verf. die Absicht aussprechen soll, zu der Darlegung des tieferen Sinnes des *λόγος δευ.* jetzt schreiten zu wollen, nach andern dagegen, welche den conj. aor. *ποιήσωμεν* kommunikativ auffassen, die Ermahnung des Fortschreitens zu der wünschenswerthen christlichen Vollkommenheit ausdrückt. Diese letztere Auffassung entspricht dem Zusammenhang. Der Bedingungsatz weist auf die Möglichkeit eines Abfalls hin, welcher das erwähnte Fortschreiten schlechthin ausschließt. Es bleibt unbestimmt, ob thatsächlich solche Personen in der Gemeinde sich befinden. Die Selbstprüfung aber wird jedem Einzelnen nahe gelegt. Diese Wendung paßt durchaus zu dem strafenden und warnenden Ton dieses Abschnittes, welchen Abresch, Grotius, de Wette vermissen. Die Beziehung der Schlussworte auf den Gnadenbeistand Gottes (Meier, Ewald) zu grünblidem, klaren, einbringenden Unterricht widersprechen dem Wortlaut, welcher vom Gestatten oder Zulassen redet. Gegen v. Hofmanns Erklärung dieses ganzen Abschnittes cf. Hilgenfeld in Zeitschrift für wissenschaftl. Theologie 1874 Heft 3 S. 450 ff.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Das Ziel der christlichen Entwicklung ist die Vollkommenheit. Zur Erreichung dieses Zieles ist ein Streben erforderlich, welches sich auf zuverlässige Grundlagen stützt und richtig geleitet wird durch das Wort gesunder Lehre und durch die Aufsicht und Zucht kirchlicher Gemeinschaft.

2. Das Grundlegende ist nicht die Lehre von göttlichen Dingen, sondern das persönliche Betreten des Heilswegs durch Abkehr von toten, d. h. kein Leben aus Gott in sich tragenden Werken, und Glaubenshinwendung zu dem allein wahren und lebendigen Gott der geschichtlichen Offenbarung und des Heiles. Hiermit beginnt, wie die Predigt Johannis des Täuflers und Jesu Christi in der Geschichte (Mark. 1, 15; Matth. 3, 2; 4, 17; Apost. 20, 21), so die Wirkung des Wortes Gottes an den Herzen der Menschen.

3. Die lebendige Kraft und Wirklichkeit eines solchen Anfangs gestattet nicht ein einfaches Stillstehen bei den Anfängen christlichen Lebens und Erkennens und schließt die bloße Wiederholung der grundlegenden, den Anfang als solchen setzenden Akte aus, sondern treibt und befähigt zur Bethätigung und Entfaltung des neuen, durch jene Grundlegung gewonnenen Verhältnisses zu Gott. Phil. 3, 14.

4. Buße und Glauben haben sich täglich im Leben des Christen zu bezeugen, in sofern er das Ziel der Vollkommenheit noch nicht erreicht hat, aber sich dahin führen läßt. Sie haben jedoch eine andere Bedeutung, wenn sie grundlegende, die Wiedergeburt ermöglichende Akte sind, und eine andere als der täglichen Erneuerung zugehörig.

5. Die Anfangslehre von Christo hat es schon mit sakramentalen Handlungen und eschatologischen Thatfachen zu thun, wie denn auch der Elementar-Unterricht im Christenthum vollständig in den Lehrartikeln sein muß und keine Lücken in den Hauptstücken enthalten darf. Wer aber nur elementarisch verfähren, oder nur so behandelt sein will, der hindert nicht bloß die tiefere Einsicht und die reichere Erkenntnis, sondern setzt sich auch in Widerspruch zu den berechtigten Forderungen des fortschreitenden Lebens.

6. „Setzt die Taufe in die Gemeinschaft des in Christo Jesu vermittelten Verhältnisses zu Gott, indem sie der Gemeinde Gottes und Christi Jesu einverleibt, so wird durch Handauflegung dem ihr Einverleibten der für das Werk Christi ausrückende

Geist der mannigfaltigen Gnabengabe zugeeignet. Und ist die Taufe eine Besonderung aus der Welt, welche in dem für ewig entscheidenden Gerichte, der endlichen Scheidung von Gut und Böse, ihren Abschluß findet, wenn anders der Getaufte in dem Verhältnisse zu Gott verbleibt, in das sie ihn versetzt hat, so ist die Handauflegung Vorspiel und Unterpfand der zukünftigen Herstellung in ein verklärtes Naturleben, die sich in der Todtenauferstehung vollbringen wird.“ (v. Hofmann N. T. V, 235 ff.)

Homiletische Andeutungen.

Leben und Lehre haben im Christenthum eine sehr zu beachtende Wechselwirkung. — Auf dem gelegten Grunde sollen wir uns, so lange es Gott gestattet, zur Vollkommenheit führen lassen. — Wer sich nicht gründlich zu Gott befehrt hat, wird selbst mit der Anfangslehre von Christo später schwer durchkommen. — Das Vertrauen auf die Geduld und Güte Gottes darf uns nicht säumig machen im Trachten nach der Vollkommenheit. — Es gibt nur ein Versäumen im Gebrauch der Gnadenmittel zur Förderung des christlichen Lebens, welches nicht wieder gut zu machen ist, sondern Abfall und göttliches Gericht herbeiführt.

Stärke: Es ist ein betrübtes Zeichen des großen Verfalls im Christenthum, daß so wenige sind, welche einen rechten Grund in ihrer Erkenntnis legen und einen Eifer haben, weiter darin zu wachsen. — Wo uns Gott mit seiner Gnade nicht heispringt, können wir nichts Rechtes thun. — Schlechte, ja keine Christen, welche den Grund der christlichen Religion nicht wissen.

Kieger: Der muthige Entschluß: wir wollen zur Vollkommenheit fahren! muß noch jeden freuen, der ein wenig weiß, was uns beim Evangelio anvertraut ist. — Noch jetzt kann man oft erfahren, daß man nicht über ein Stüch aus den Schätzen der Erkenntnis Gottes Macht hat, wie über das andere; auch nicht zu einer Zeit, wie zu verandern.

Sahn: Das Reich der Wahrheiten ist sehr weit; man stehe deshalb nicht still, sondern gehe zur Vollkommenheit.

Hebner: Es gibt einen Unterschied unter den christlichen Lehren, jedoch nicht in Ansehung der Wichtigkeit, wesentliche und unwesentliche, denn solche haben Jesus und die Apostel nicht vorgetragen, sondern Anfangs- oder Grundlehren, und weiter darauf gebaute, tiefer gehende Lehren. Es ist also ein Unterschied der Ordnung, des Zusammenhangs und der Faßlichkeit.

Gebinger: Manchen ist's gut, langsam steigen in der Wissenschaft der Lehre, damit sie desto reicher seien im Thun nach der Einsicht.

III.

Denn unmöglich ist es, die nach erfahrener Gnadenkraft des Christenthums doch wieder von demselben Abgefallenen in den Gnadenstand zurückzubringen.

Rap. 6, 4—8.

4 Unmöglich nämlich ist es, solche, die einmal erleuchtet worden sind, auch die himmlische
5 Gabe gekostet haben, und theilhaftig geworden sind Heiligen Geistes *und geschmeckt haben
6 sowohl köstliches Gotteswort als zukünftiger Welt Kräfte, *und abgefallen sind, wiederum
zur Sinnesänderung zu erneuern, sie, die sich selber den Sohn Gottes wiederum kreuzigen
7 und dem Hohne preisgeben. *Denn ein Land, welches den oft darauf herabgekommenen
Regen getrunken hat und denen, um derentwillen es auch bebaut wird, erspriessliches
8 Gewächs gebietet, nimmt Theil am Segen von Seiten Gottes her; *bringt es aber Dornen
und Disteln hervor, so ist es unprobehaltig und nahe am Fluch, dessen Ausgang zur Ver-
brennung führt.

Exegetische Erläuterungen.

1. Unmöglich nämlich ist es. Das *γὰρ* bezieht sich weder auf den zuletzt ausgesprochenen Verbindungsatz (Abresch), noch auf den Satz *μη πάλιν θεμελιον καταπαλλ.* B. 1 (de W. nach Aelteren), noch auf beide zugleich (Schlichting), sondern auf die Hauptermahnung in B. 3 *τοῦτο ποιῶμεν*, welche auf die Ermahnung (B. 1) zum Streben nach der Vollkommenheit zurückblickt. Rein willkürlich ist die Abschwächung des *ἀδύνατον* in perdifficile (Hieron., Crasm., Zwingli u. a.) unter der Behauptung, der Ausdruck sei eine rhetorische Uebertreibung. Auch ist nicht *παρ' ἀνθρώποις* zu ergänzen nach Matth. 19, 26 (Ambros., Vimb., Beng., Heubner u. a.). Es handelt sich gerade darum, den Lesern die ganze Größe der Gefahr und den vollen Ernst der Krisis, worin sie sich befinden, vor Augen zu stellen.

2. Einmal erleuchtet. Die patristischen Ausleger hatten meistens den Gegensatz gegen Montanisten und Novatianer im Auge, welche ihre Weigerung der Wiederaufnahme der lapsi durch diesen Ausspruch zu begründen suchten. Diese patristischen Ausleger und nach ihnen Thom. Aquin., Euseb., Corn. a Lapide, Michael., Ernesti u. a. nehmen *παρὶς* in dem Sinne, in welchem dies Wort bei Justinus Martyr (apol. I, 62. 65) von der Taufe gebraucht wird. Sie suchten dann zu zeigen, daß hier nicht von der Wiedergeburt im engeren Sinn die Rede sei, sondern von der Aufnahme in die christliche Gemeinde vermittelt der Taufe, daß also nur die Wiederholung der Taufe bei der Wiederaufnahme tief Gefallener für unzulässig erklärt werde. Allein der Zusammenhang und der Gebrauch dieses Wortes (Rap. 10, 32) zeigen, daß hier an die durch die Predigt des Evangeliums vermittelte geistliche Erleuchtung zu denken ist, vgl. Joh. 1, 9; Eph. 3, 9; Ps. 36, 10. Das *ἀπὸς* steht im Gegensatz zu *πάλιν* B. 6. Der Mensch erlebt den Wendepunkt von der Finsternis zum Lichte Eph. 5, 14 nur einmal und nicht wieder (Del.).

2. Die himmlische Gabe gekostet haben. Unter der himmlischen Gabe verstehen viele Ausleger mit Primasius das heil. Abendmahl, andere mit Chrys. die Rechtfertigungsgnade oder Sündenvergebung, einige mit Grotius den hieraus stammenden Seelenfrieden, mande mit Calmet den heil. Geist, oder mit Seb. Schmidt und Bengel die Person Jesu Christi; Abresch und Bleek die eben erwähnte Erleuchtung oder das dieselbe bewirkende himmlische Licht, Morus u. a. die christliche Religion oder das Evangelium. Mit Recht erklären sich Tholuck und die Neuern gegen jede spezielle Deutung mit Verweisung auf 2 Kor. 10, 15, wo das Heil in Christo die unaussprechliche Gnadengabe heißt, und unter Betonung theils der engen Verknüpfung dieses Satzgliedes mit dem vorausgehenden durch die Partikel *τε* theils des nachdrücklich vorausgestellten *γενομένου*. Der Zusammenhang und Zweck der Rede fordert, dies letztere Wort nach rabbinischer Ausdrucksweise ebenso wie Rap. 2, 9 im Sinne von tatsächlicher Erfahrung durch wirklichen Genuß in persönlicher Aneignung aufzufassen. Die Struktur mit dem Genitiv statt wie B. 5 mit dem Akkusativ berechtigt nicht zu der in dogmatischem Interesse entstandenen calvinistischen Deutung eines bloßen Kostens und Schmeckens mit der Zungenspitze. Erstere Konstruktion ist die griechische, letztere die hellenistische. Vielleicht darf man auch sagen, daß durch die Wahl der ersten Konstruktion die Vorstellung eines Genußes aus der Fülle des für die Gesamtheit bestimmten und dargebotenen himmlischen Gnadenreichtums hervorgerufen wird, während die zweite Konstruktion die Vorstellung erwirkt, „daß Gottes liebes Wort gleichsam das tägliche Brod der so Beschriebenen gewesen“ (Del.).

4. Sowohl köstliches Gotteswort, als zukünftiger Welt Kräfte. Mit Chrys. und Primas. betrachten manche Ausleger den ersten Ausdruck nur als Beschreibung des Evangeliums überhaupt, Calvin und Braun heben wenigstens den Gegensatz gegen die richterliche Strenge des mosaischen

Gefetzes hervor, die meisten jedoch finden mit Theodoret unter Hinweisung auf Jos. 21, 43; Sach. 1, 13 und ähnliche Stellen eine besondere Beziehung auf die göttlichen Verheißungen einer glücklichen Zukunft und Friedensruhe im Lande der Verheißung ausgedrückt. Der αἰὼν μέλλων steht in demselben Sinne wie Kap. 2, 5 μέλλοντα οἰκονομεῖν und die δυνάμεις derselben sind die Kap. 2, 4 erwähnten. Zu eng ist also einerseits die Beziehung auf den Vorherrschaft zukünftiger Herrlichkeit (Prim., Böhme u. a.), andererseits auf die von den Gläubigen wahrgenommenen oder an ihrer eigenen Person erfahrenen Wunderthaten der Apostel (Wittich, Braune u. a.)

5. Abgefallen. Der Verfasser hat nicht einzelne grobe und wissentliche Sünden im Sinne, in welchem Mißverständnisse selbst Luther an dieser Aussage Anstoß nahm, sondern er denkt an den Abfall von der erkannten und erfahrenen Heilswahrheit als solchen, welcher mit der Sünde gegen den Heiligen Geist verwandt ist. Das partic. aor. weist auf das Einmalige und in sich Abgeschlossene dieser nicht wieder gut zu machenden Aufhebung jeder Gemeinschaft mit Christo hin, während die folgenden part. praes. das hieraus folgende Verhalten der Abgefallenen angeben zur Charakterisierung ihres hoffnungslosen, aber selbstverschuldeten Zustandes.

5. Wiederum zur Sinnesänderung zu erneuern. Die Wortstellung spricht gegen die Verbindung des πάλιν mit παραπεσόντας (Heins. u. a.). Die Annahme eines Pleonasmus (Grot.) bei der richtigen Beziehung auf das Folgende ist irrig. Denn ἀνα- im Kompos. drückt nicht immer die Rückkehr in einen schon dagewesenen Zustand aus, sondern die Handlung im Beginn gedacht. Es tritt dann der Begriff des „auf“ hervor. So wird besonders ἀνακαίνισεν und ἀνακαίνουσιν von der Versekung aus dem Zustande des alten Menschen in den des neuen gedacht als ein Hinaufgerücktworden in ein höheres Leben. Röm. 12, 2; 2 Kor. 4, 16; Kol. 3, 10. Die μετάνοια erscheint hier nicht als das Mittel (Chrys., Cornel. a lapide u. a.), sondern als das Ergebniß der Erneuerung. Da die vergebende Strafgerechtigkeit Gottes ausdrücklich hervorgehoben wird, sowohl hier B. 7 und 8 als später Kap. 10, 26 ff., so darf man das Aktiv ἀνακαίνισεν nicht so fassen, daß es auf die Versekungen menschlicher Lehrer zur Belehrung anderer in dem Sinne bezogen wird, als sei das bei Menschen Unmögliche doch bei Gott möglich nach Matth. 19, 26 (Ambros., Beng., Heubner u. a.). Allerdings ist es weder mit dem Passiv zu vertauschen (Vulg., Calv. u. a.), noch reflexiv zu nehmen = sich selbst erneuern (Orig., Erasmus, Lapid. u. a.). Aber das Aktiv erklärt sich aus der Beziehung auf die in der Gemeinde vorhandene Verwaltung der ordentlichen Gnadenmittel.

7. Die sich selber den Sohn Gottes wiederum kreuzigen. Bei den Griechen heißt ἀνασταυροῦν nur „aus Kreuz hinaufschlagen“; aber schon die

griech. Ausleger finden hier den nahe liegenden Gedanken der Wiederholung durch ἀνά ausgedrückt. Das εἰς αὐτοὺς erklären mit Deum. und Calvin viele Ausleger irrig durch „so viel an ihnen ist“; und Heinrichs durch „ein jeder für sich“. Schulz denkt an den dat. instrum. = durch sich selbst. Passender ist der dat. loc. (Beng. Abresch, Thol.), wonach die Abgefallenen sich selbst auf den Standpunkt der ungläubigen Juden stellten; am nächsten liegt wohl der dat. commodi, nur nicht in dem Sinne von Klee, Stengel = sich selbst zum Vergnügen und zur Freude ihres verstorbenen Herzens, sondern im Sinne des dat. incommodi = sich selbst zum Verderben (Batabl., Bl., Elin., Del.).

8. Um derentwillen. Falsch beziehen Vulg., Erasmus, Luther, Calv. u. a. δι' οὗς auf die das Land bearbeitenden Personen. Es ist die Rede von den Besitzern, denen der Ertrag, auf welchen die Bebauung abzwackt, zu gute kommen soll. — Wir haben τὸν ἐπ' αὐτῆς ἐρχόμενον perfektisch übersetzt, weil ἐπὶ c. gen. bei verbis der Bewegung zugleich den Begriff des Verweilens einschließt (Winer, Gramm. 6 Aufl. S. 336).

9. Dessen Ausgang zur Verbrennung führt. Die Beziehung der Worte ἡ τὸ τέλος εἰς καὶ οὐρανὸν auf das unmittelbar vorhergehende Wort κατὰ γὰρ brängt sich dem Leser zunächst auf (Camerar., Abr., Heinr., Bl.). Doch ist auch die von den meisten seit Chrys. vorgezogene Beziehung auf das Hauptsubjekt des Satzes γῆς u. sehr möglich. Jedenfalls ist an die Verbrennung mit Schwefel und Salz 5 Mos. 29, 22; Jes. 34, 9 zu denken, wodurch das Land für immer unbrauchbar gemacht wird. Ganz gegen den Kontext ist die Beziehung auf das den Acker reinigende und ihn neu befruchtende Abbrennen des Unkrauts (Schlichting u. a.). Im Interesse der Lehre von der Apokatastasis ist öfter diese Stelle so gedeutet worden.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Es ist das Eintreten eines Zustandes religiöser Verwilderung und sittlicher Zerrüttung denkbar, aus welchem keine Errettung möglich ist, und welcher unabwendbar die ewige Verdammnis nach sich zieht. Alle Versuche, diesen Sinn aus unserer Stelle zu entfernen, thun den Worten Gewalt an und stammen aus theoretischen Vorurtheilen gegen die hier behauptete Wahrheit, die ihre nähere Erläuterung Kap. 10, 26 ff. empfängt. Es wird jedoch nicht gesagt, daß dieser Zustand schon bei irgend jemand eingetreten sei. Es wird nur, aber aufs erschütterndste, vor dem Versinken in denselben als in einen bedrohlichen gewarnt.

2. Dieser Zustand geht nicht der Wiedergeburt voraus, sondern hat nothwendig dieselbe zur Voraussetzung, und zwar nicht in dem weiteren Sinn, in welchem die Wiedergeburt die Vergebung der Sünden und die Versekung in den Stand der Kinder Gottes bedeutet, sondern in dem engeren Sinne,

in welchem sie zugleich subsequentem renovativem einschließt. (Form. Concord. III, 19; Joh. Gerhard loc. theol. T. VIII).

3. Die Möglichkeit eines solchen selbstverschuldeten Abfalls von Christo, welcher ein völliges Herausfallen aus dem Gnadenstande einschließt, ist von dem Herrn Jesu selbst, zwar nicht Luk. 22, 31 ff., doch jedenfalls Joh. 15, 1 ff. vorausgesetzt, und die Matth. 10, 38, Luk. 12, 9 erwähnte, mit der furchtbarsten Folge bedrohte Verleugnungsünde führt auf einen ähnlichen Zustand in einem früheren Befenner. Auch Johannes kennt eine ἀμαρτία πρὸς θάνατον 1 Joh. 5, 16, welche selbst die Fürbitte nicht mehr zutrifft. Von einem Widerspruch unseres Briefes mit der sonst bekannten Lehre des Evangeliums darf also keine Rede mehr sein, und die calvinistische Theorie von der Identität des renatus und des electus erscheint auch von dieser Seite her als nicht schriftmäßig. Man vergleiche überbies Röm. 11, 21; 1 Kor. 10, 1—13; Gal. 5, 4; 1 Tim. 1, 19; 4, 1; 6, 10. 21; 2 Petr. 2, 20; Offenb. Joh. 3, 16.

4. Die völlige Gleichsetzung des hier erwähnten Abfalls mit der Sünde wider den Heiligen Geist, über welche die Schrift von Magn. Fr. Moos 1771 und von Phil. Schaf, 1841, Müllers Lehre von der Sünde, 4te Ausg., 1860, und Alex. von Dettingen de peccato in Spir. S., qua cum eschatologia christiana contineatur ratione 1856, zu vergleichen sind, wird dadurch bedenklich, daß die letztere auch von solchen begangen werden kann, welche sich von Anfang an gegen die Einwirkung des Heiligen Geistes verhärtet haben und dadurch bis zur Verstockung und Lästern gekommen sind, Matth. 12, 31 ff., Mark. 3, 28 ff., Luk. 12, 10. Die meisten Ausleger betrachten deshalb seit Bleek den Begriff der Sünde wider den Heiligen Geist als den allgemeineren, cf. Niesm II, 764 ff. 818 ff.

5. Die Behauptung unseres Verfassers steht auch nicht in Widerspruch mit der Lehre von der Kraft der göttlichen Gnade oder von der Vollmacht der Kirche zur Vergebung aller Sünden. Denn die Gnade Gottes wirkt weder magisch noch gewaltthätig; und die Vergebung der Sünden hat zu ihrer Bedingung Buße und Glauben. Das Wesen dieser Abfallsünde besteht aber gerade darin, die selbster als heilskräftig gebrauchten und erfahrenen Gnadenmittel in prinzipieller Entgegensetzung gegen ihre Wahrheit und Heilskraft zu verwerfen und dadurch jede Einwirkung derselben von der objektiven Seite her unmöglich zu machen. Es ist ein fortwährendes Wiederkreuzigen des Sohnes Gottes vorhanden, wodurch derselbe dem Sohne der Welt aufs neue preisgegeben wird.

6. Die Bezeichnung dieser Sünde als Abfall schließt ebensowenig die allmähliche Entwicklung dieser Sünde in einer Seele aus, als die Beschreibung derselben als ἐκβολὸς ἀμαρτίαν Kap. 10, 26 die Einwirkung des Betrugses der

Sünde Kap. 3, 13 leugnet. „Sie ist die Frucht einer ganzen Reihe von einzelnen muthwilligen und unbereut gebliebenen Sünden, das schließliche Resultat einer ganzen Reihe von Unthaten und gewaltsamen Unterdrückungen der Antriebe des Heiligen Geistes“ (Niesm). Um so nöthiger sind die Warnungen und die Ermahnungen unseres Briefes für diejenigen, welche die Empfänglichkeit für die Einwirkungen des Geistes Gottes noch nicht in sich zerstört und sich selbst noch nicht zum Glauben wie zur Buße unfähig gemacht haben.

7. In der Zerstörung der Fähigkeit zur sittlichen und religiösen Wiedererneuerung des Menschen vollzieht sich aber nicht bloß ein Gesetz psychologischer Entwicklung, sondern zugleich ein göttliches Strafgericht, welches seinen Grund in einem Verdammungsurtheil Gottes hat, welches endgültig festgestellt ist, jedoch nicht von Ewigkeit her rathschlußmäßig, sondern richterlich, nachdem Gott die Abgefallenen als unprobehaltig erfunten hat. Die völlige Durchführung dieses Gerichtes steht aber noch bevor. Hierdurch lasse sich niemand täuschen. Aber „wir müssen uns ebenso sehr hüten, die apostolische Warnung zu einer Marterbank der Verzweiflung, als sie zu einem Pfühle fleischerlicher Sicherheit zu machen“ (Del.), cf. Spener, theol. Bedenken IV, 634; letzte theol. Bed. II, 398. Palmer, Pastoraltheologie (1860), 2te Ausgabe 1863. Valenti, Pastoralmedizin, 2 Theil., 1832 „über geistliche Anfechtungen“.

8. „Wer durch sittliche Untreue in den Wahn gerathen ist, durch die objektive Wahrheit getäuscht zu sein, kann nicht mehr gleichgültig gegen dieselbe werden, da er sie sich nicht ganz abzulugnen vermag. Sie hat sich als Wahrheit in seinem Innern bewährt; so bleibt ein Stachel des Gewissens zurück, der zur Selbstredtfertigung antreibt und damit zum innern und äußern Anklämpfen, — sei es durch Grübel, sei es durch bloße Lästern — gegen diejenige Wahrheit, welche den Sünder, der einst ihr Eigenthum war, nicht mehr lassen will. Ziehen wir nun jene immer tiefer versinkende Gewalt des Bösen in Betracht, welche in dem Worte sich ausspricht: „Beim ersten Schritte seid ihr frei, beim zweiten seid ihr Knechte“, so wird gewiß in der Sphäre einer solchen wissenschaftlichen, wenn auch nicht zugestandenen, Selbstbilligung eine Stufe der Verhärtung als möglich erkannt werden müssen, auf welcher eine Umkehr unmöglich ist“ (Tholud).

Somiletische Andeutungen.

Der Rückfall aus dem Stande der Gnade: a) nach seinem Ursprunge, b) in seinen Kennzeichen, c) nach seinen Folgen. — Wer aus der Gnade gefallen ist, schünmer daran, als der sie noch nie erlangt. — Was uns zur Warnung geschrieben ist, und was uns zum Vorspiel geschieht, sei es in der Natur oder in der Geschichte, das sollen wir nicht auf Muthwillen ziehen. — Die Empfänglichkeit für die wiederholten Einwirkungen der Gnade. —

Der Weg zum Himmel ist viel leichter und angenehmer als der zur Hölle; denn die auf ihm Wandelnben haben im Genuß der Heilsgüter schon einen Vor schmack der himmlischen Kräfte und Freuden.

Starke: Die unmögliche Befehrung eines abgefallenen Sünders liegt nicht am Mangel der Gnade Gottes oder des Verdienstes Christi, oder der Wirkung des Heiligen Geistes, sondern an der Art und Beschaffenheit des Sünders, der muthwillig Christum und die Ordnung des Heils verwirft. — Der selige Gnadenstand der Gläubigen ist ein herrliches Kennzeichen von dem göttlichen Ursprunge, Wahrheit und Vortrefflichkeit der christlichen Religion. — Alle Rücksälle sind nicht von gleicher Gefahr, aber keiner ist ohne Gefahr. — Gottes Gnade widerfährt allen Menschen, aber mit großem Unterschiede der geistlichen Fruchtbringung nach der Beschaffenheit der Herzen. — Wir brauchen auch nach der Befehrung beständigen Zufluch zur Gnade Gottes und mehrere Salbung des Heiligen Geistes, müssen uns auch darnach sehnen und solche begierig annehmen, gleich einem wohlhabereiteten Acker. — Es mag auch für uns wohl heißen: der Pflug oder der Fluch.

Nieger: Wer nach Gottes Ordnung arbeitet, empfängt, was er nicht seiner Arbeit, sondern offenbar dem Segen Gottes zuschreiben muß. — Wie verborgen auch die Gnadenwirkungen sind, so könnte

man doch auf die Spur kommen, wenn man nur sovielachtsamkeit anwenden wollte, als man auf seine Haushaltung anwendet.

Heubner: Der Fall der Menschen ist desto gefährlicher, die Besserung ist desto schwieriger, je weiter sie vorher gewesen, je höher sie gestiegen waren. — Die schon erlangten Gnadengaben legen auch eine ernstliche Verpflichtung auf und der, welcher schon den Geist empfangen, hat eine schwere Verantwortlichkeit. — Der Abfall der gebesserten Christen ist Beschimpfung des Christenthums und Christi selbst, ist eine Erklärung, daß Christus mit Recht gekreuzigt sei. — Das Herz, das die angewandte Milde vereitelt und nicht Frucht trägt, wird von Gott vernorfen. — Verwilderung, Verwerfung sind die schwersten Strafen und Gerichte Gottes.

Stein: Die Sünder sind oftmals von der göttlichen Gnade heimgesucht worden. Bringen sie nur die rechtschaffenen Früchte der Buße, so dürfen sie sich immer wieder von neuem des göttlichen Wohlgefallens gewärtigen, während sie im entgegenge setzten Falle keine längere Schonung, und am wenigsten bei einem Abfall ein neues Erbarmen zu erwarten haben.

Fricke: Eine schauerliche Sünde und ein gräßliches Gericht. Hebinge: Der Teufel im Herzen, der Tod im Busen, die Hölle unter den Füßen und der Fluch im Geschlechte.

IV.

Die Leser sind aber noch in einem Zustande, welcher durch Gottes Gnade Erreichung des Zieles möglich macht, nach welchem eukstlich zu streben ist.

Kap. 6, 9—12.

Wir sind jedoch hinsichtlich eurer, Geliebte, des Bessern und Heil-Verbundenen ver- 9
sichert, wenn wir auch also reden. *Denn nicht ungerecht ist Gott, daß er eures Werkes 10
vergäße und der Liebe 1), die ihr gegen seinen Namen bewiesen habt, dadurch, daß ihr den
Heiligen Dienstleistung erwieset und erweist. *Wir wünschen aber sehnlichst, daß ein jeder 11
von euch denselben Eifer bezeige zur Glaubensfülle der Hoffnung bis ans Ende, *damit ihr
nicht träge werdet, vielmehr Nachahmer derer, welche vermittelst Glaubens und Langmuth in 12
das Erbtheil der Verheißungen gelangen.

Gregetische Erläuterungen.

1. Wir sind jedoch hinsichtlich eurer, Geliebte
u. s. w. Die bei Paulus häufige Anrede *ἀγαπητοί*
findet sich in unserm Briefe nur an dieser Stelle, wo
der Verf. mit *περιέμεναι* nachdrücklich seine Ueber-
zeugung ausspricht, daß es mit den Lesern nicht zu
dem Entsetzlichen kommen werde, welches er eben
geschildert. *Τὰ κελαισωνα* wird von einigen auf das
bessere Schicksal, von andern auf das bessere Ver-
halten bezogen. Die ersteren betrachten dann *ἐχόμενα σωτηρίας* meistens als Umschreibung von
σωτηρία selbst, während die letzteren diesen Aus-
druck auf das zum Heil führende beziehen. Ge-
nauer bezeichnet *ἐχόμενον τινος* das mit einem
Gegenstand (sei es äußerlich oder innerlich, lokal

oder temporell) Verbundene und zu ihm Gehörige.
Die Worte sind also in umfassendem Sinne zu
nehmen und stehen in Parallele zu *κατάρας ἐγγύς*.

2. Denn nicht ungerecht ist Gott u. s. w. Dieser
den sachlichen Grund für die Ueberzeugung des Verf.
enthaltende Satz spricht nicht von der richtigen
und vergeltenden Gerechtigkeit Gottes oder von dem
Lohne, welchen Gott etwa nach der römischen Lehre
de merito condigno den aus seinem Gnadenbe-
stand hervorgegangenen guten Werken des Men-
schen ertheilt, sondern von jener mit der Treue
Gottes unzertrennlich verbundenen Angemessenheit
seines Verhaltens, 1 Joh. 1, 9, welche es als un-
möglich erscheinen läßt, daß Gott seinen Gnaden-
beistand denen entziehen könnte, welche in ihrem
Leben, Wandel und Verhalten die Wahrheit und

1) Die schon von Beza, Mill, Bengel u. a. als unecht bezeichneten Worte *τοῦ κόπου* vor *τῆς ἀγάπης* sind
seit Griesbach mit Recht getilgt worden als Glossen aus 1 Thess. 1, 3.

Kraft ihres Glaubens und den Ernst ihrer Befeh-
rung offenbaren. *Tò ἔργον* bezeichnet das sittliche
Verhalten als Ganzes, 1 Thess. 1, 3; Gal. 6, 4 im
Unterschiede von *τὰ ἔργα*, dessen mannigfaltigen
Bethätigungen (vgl. Röm. 2, 6 mit 2, 15). *Εἰς τὸ
ὄνομα* betrachtet Chrys. als Angabe des Zieles =
zur Verherrlichung, so daß es auch = *διὰ τὸ ὄνομα*
= um des Namens Gottes willen genommen wer-
den könnte. Als Objekt der Liebe nehmen es aber
mit Theophyl. die meisten. Der inf. aor. *ἐπιλα-
μέσθαι* drückt weder das Präteritum (S. Schmitt)
noch das Futurum (Bisp.) aus, sondern ohne Rück-
sicht auf das Zeitverhältniß den bloßen Verbal-
begriff (Rühner II. S. 445, 2).

3. Den Heiligen. Kallist (Thib. theol. Jahrb.
1854. Heft 3, S. 373) behauptet nach Credners
Vorgang, daß wegen des Ausdrucks *τοῖς ἁγίοις*
die *Ἐκκλησία*, an welche unser Brief gerichtet ist,
für eine nicht palästiniſche Gemeinde gehalten wer-
den müßten, welche die Palästiner unterstüzt habe.
Allein der für nöthig gehaltene Zusatz *τῶν ἐν Ἰε-
ρουσαλήμ* Röm. 15. 26 zu *τῶν ἁγίων* widerlegt die
ganze, auf die Meinung gestützte Hypothese, daß die
paläst. und besonders die jers. Christen als die
ἅγιοι κατ' ἐξοχήν betrachtet worden seien; und
Stellen, wie Röm. 16, 2; 1 Kor. 6, 1. 2, in Verbin-
dung mit den paulinischen Briefadressen zeigen das
Grundlose der Behauptung, daß keine andere als
die Urgemeinde einfach als *οἱ ἅγιοι* habe bezeichnet
werden können. Auch macht Del. darauf aufmerk-
sam, daß diese Liebesbethätigung gar wohl inner-
halb der Landesgrenzen der Leser hätte statthaben
können, Kap. 10, 34; 13, 24; Apgst. 4, 32; 11, 29.

4. Denselben Eifer. Der Verf. will nicht sagen,
daß alle Gemeindeglieder den gleichen Liebes-
eifer haben, auch nicht, daß sie denselben Liebes-
eifer, welchen sie bisher bewiesen haben, auch ferner un-
ablässig zeigen sollen (Chrys., Grot. u. a.), vielmehr
daß sie den gleichen hinsichtlich der Liebe bewiesenen
Eifer künftighin auch in Bezug auf die *πληροφροία* der
christlichen Hoffnung zeigen müssen (seit Bengel die
meisten). Der Mangel an Glaubensfülle oder
Ueberzeugungsgewißheit von der Wahrheit der spe-
ziſischen Christenhoffnung ist gerade der Grund des
Schwankens der Leser, welche in Gefahr des Ab-
falls vom Christenthum stehen.

5. Damit ihr nicht träge werdet u. s. w. Hier
ist vom Wachsen in der Glaubenshoffnung die Rede,
dagegen Kap. 5, 11 von einem solchen im Verständ-
niß der Glaubenswahrheit. Es liegt also kein
Widerspruch darin, daß hier *γένησθε* steht und dort
γινώσκετε, und man braucht nicht statt *νόθοι* mit
Heinrichs *νόθοι* nach Kap. 12, 8 zu konjekturen.
Das *πληροποιεῖν τὰς ἐπαγγελίας* wird als Folge
der *πίστεως* und *μακροθυμίας* bezeichnet. Es kann
sich also nicht auf das Empfangen von Verheißungs-
worten beziehen (Bl.), sondern auf das Erlangen
des Verheißungsinhalts. Das part. praes.
gibt das konstante Verhältniß an, so daß man nicht
an die Patriarchen als solche zu denken hat (Bl.,
de W., Thol., Bisp. u. a.). Erst im Folgenden

wird durch das konkrete Beispiel des Abraham der
allgemein gültige Satz für die Leser erläutert.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die persönliche Ueberzeugung, daß die Ge-
meinbeglieder noch das im Bereich des Heils lie-
gende begehren und sich mit ihm zu thun machen,
entbindet nicht den Lehrer von der Pflicht, aufs
nachdrücklichste vor Untreue und Abfall zu warnen,
die Ursachen und Folgen derselben wahrheitsgemäß
aufzudecken und die Größe und Nähe der Gefahr
so zu schildern, daß die Gewissen davon getroffen
werden. Andererseits ist aber auch bei schon bedenk-
lichen Zuständen in der Gemeinde doch nicht zu ver-
gessen, daß Gott selbst dessen, was Anerkennung
verdient, gern gedenkt, und dasselbe zum Segen
hervorgezogen und benutzt wissen will. Solche
Anknüpfungspunkte dürfen am wenigsten bei denen,
die in Ansehung und Gefahr stehen, übersehen
werden; und die Bezeugung persönlicher Theilnahme
bei liebevoller Hervorhebung der Zeugnisse und
Spuren christlichen Sinnes und Lebens ist ganz am
Orte bei denen, die zuvor aus dem Worte Gottes
gestraft und von ihrem Schaden überführt worden
sind.

2. Es findet sich nicht selten eine eifrige und aus-
dauernde Bethätigung der Liebe, nicht bloß
gegen Nothleidende überhaupt, sondern insbeson-
dere gegen bedrängte Glaubensgenossen bei solchen
Christen, die theils in der Erkenntniß der Glaube-
nswahrheit unsicher und schwach, theils in der
Zuversicht der christlichen Heilshoffnung schwankend
und matt, theils in dem Trachten nach spezifischer
Glaubensfülle nachlässig und träge sind. Hier ist
darauf zu bringen, daß man das eine zu thun hat,
ohne das andere zu unterlassen; und es ist mit
Sorgfalt die Anknüpfung zu benutzen, welche darin
liegt, daß der Liebesdienſt gegen Glieder der Ge-
meinde Jesu Christi von Gott angesehen wird, als
Liebesbezeugung gegen seinen eigenen
Namen Matth. 25, 31 ff.

3. Aus der heiligen Natur Gottes folgt eine
solche Wirksamkeit Gottes, daß keine Bezeugung
der Liebe zu ihm unvergolten bleibt, sondern eine
Segnung zur geistlichen Lebensförderung zurük-
empfängt. Um dieses Verhältnisses willen kann
man eine solche Segnung auch unter den Gesichts-
punkt der Gerechtigkeit und der Vergeltung
stellen, wie denn sogar von einer Lohnvergeltung
(*μισθαποδοσία*) des Guten in der Schrift
die Rede ist. Aber man hat kein Recht, dieselbe
menschlicherseits als ein durch Leistungen erwor-
benes Anrecht auf Lohn geltend zu machen oder
gar Seligkeitsansprüche deshalb zu erheben; denn
jede menschliche Vollbringung des Gottwohlgefälligen
und von Gott Gebotenen ist nur schuldige
Dienstleistung (Luk. 17, 10). Sehr bezeichnend
nennt Bernh. Weiß in seiner anregenden Abhand-
lung über die Lehre Christi vom Lohne (Deutsche
Zeitschrift für christl. Wiss. und christl. Leben, 1835

Nr. 40—42) das Lohnverhältniß zwischen Gott und den Menschen „ein ökonomisches, ein von Gott zur Verwirklichung seines Heilsplanes gesetztes“.

4. Die Beschaffenheit der Welt und der Zustand der christlichen Gemeinden können sehr dazu beitragen, die Erreichung des Zieles der Vollkommenheit und die Erlangung des zugesagten Erbes als unmöglich erscheinen zu lassen oder wenigstens als so schwierig, daß viele Christen träge werden und in dem früher bewiesenen und auch auf anderen Gebieten des Lebens noch bethätigten Eifer des Glaubens erkalten. Sehr erwecklich kann dann das Vorbild derer wirken, welche durch Glauben und ausdauernde Langmuth das Ziel erreichten.

5. Zur Wirksamkeit der Vorbilder gehört aber dies, daß sie nicht bloß vorgehalten, betrachtet und bewundert, sondern daß sie nachgeahmt werden, und hierin liegt die Schwierigkeit und Seltenheit der Nachfolge. Denn der Glaube hat es mit Unsichtbarem, Himmlischem und Zukünftigen zu thun, welches er ergreifen und festhalten soll als das Allergewisseste und Zuverlässigste; und die Langmuth soll „ohne in Mißmuth und Verzagen zu verfallen, getrost und sich gleich bleibenden Muthes dem verziehenden Heil entgegenharren“.

Somiletische Andeutungen.

Die Liebe darf nicht aufhören zu warnen, zu dienen und zu hoffen. — Wir sind nicht die ersten auf dem Wege zur Vollendung; laßt uns wohl zu sehen, daß wir nicht hinter den letzten zurückbleiben. — Wo noch eine Anknüpfung zum Heil möglich ist, da hat Gott längst ihrer gedacht und will sie benutzen. — Die Liebe sucht keinen Lohn, aber sie findet ihn. — Dienstleistungen, den Glaubensgenossen erwiesen, sind ein Glaubenswerk, das Gott wohlgefällt, und eine Liebesarbeit, die Gott lohnen will. — Die zum Wohl des Nächsten arbeitende und opfernde Liebe ist auch ein Gottesdienst, doch dieses nur im Zusammenhang mit der Liebe zu dem Namen Gottes und mit dem Glauben der Heiligen. — Wie das Trachten nach dem gehofften Erbe der Verheißung in der Welt gehindert, aber in der Gemeinde Gottes gefordert und gefördert wird.

Starke: Man muß von jedermann Gutes hoffen und nicht leicht verzweifeln an jemandes Seligkeit; denn Gott pflegt auch wohl um die eilfte Stunde auszugehen. — Strafe deinen Nächsten, wenn es hoch noth ist, zu rechter Zeit und am rechten Orte, mit Erbarmung, ohne allzu harte Worte und ohne Verkleinerung in deinem oder eines anderen Herzen; vielleicht gewinnt du ihn. — Ein gläubiger Christ kann zwar seiner eigenen Seligkeit gewiß sein, aber doch nicht ohne eine heilige Sorgfalt für seine Beharrung und Beständigkeit im Guten. — Gott belohnt die guten Werke, die er von uns fordert, aus Gnaden. — Die Heiligen sind nicht erst im Himmel zu suchen und zu finden, sondern hier schon auf Erden. — Unsere Stärkung und Erhaltung kommt wohl vom Herrn, aber wir müssen uns fleißig der Mittel bedienen, die uns stärken und erhalten zum ewigen Leben. — Nichts befördert so sehr den Rückfall als Nachlässigkeit und Trägheit. — Glaube und christliche Langmuth gehören zusammen; jener wirkt diese, und diese ist eine rechte Glaubensprobe. — Wohl dem, der nur des ewigen Erbes nicht verfehlet; er mag viel, wenig oder nichts von zeitlichen Dingen allhier haben; Gott haben ist alles haben.

Hebr.: Wenn man auch der meisten halber gute Hoffnung haben könnte, so sollen uns doch auch einzelne anliegen, Aposg. 20, 31. — Es kann jemand oft noch eher willig sein, über einer guten Sache zu leiden und damit unterzuliegen, als daß er die Hoffnung eines siegreichen Ausgangs fest hielte. Daher ist Anspruch zu gleichem Fleiß in der Hoffnung sehr nöthig; denn wenn die Hoffnung nicht erneuert würde, so löste auch das Fünfteln der Liebe vollends aus. — Aufsehen auf die Fußstapfen, die man vor sich hat, ist ein großer Vortheil in den Glaubensschranken. — Mit Glauben wird die Verheißung erstmals begriffen, mit Geduld und Langmuth wird sie ausgewartet.

Heubner: Die Vorstellung des Glens und Verderbens der Abtrünnigen ist auch für die Treuen sehr erwecklich und dient dazu, sie vor Sicherheit und Muthlosigkeit zu hüten. — Der Gedanke göttlicher Hülfe soll auch uns anspornen, erwecken zu Fleiß, Eifer und Ausdauer. — Weit entfernt, daß der Glaube die Thätigkeit lähmen sollte, bewahrt er vielmehr vor Trägheit und gibt Kraft zum Handeln.

V.

Abrahams Beispiel zeigt, daß Ausdauer im Glauben zur Erlangung des Verheißenen führt, welches durch einen Eidschwur Gottes verbürgt ist.

Kap. 6, 13—15.

Dem Abraham nämlich, nachdem er Verheißung empfangen, hat Gott, da er bei keinem 13 Größeren zu schwören hatte, bei sich selbst geschworen mit den Worten: „Wahrlich¹⁾, segnend 14 will ich dich segnen und mehrend dich mehren.“ *Und also erlangte er ausdauernd die Ver- 15 heißung.

Ergetische Erläuterungen.

1. Dem Abraham nämlich. Exemplum Abrahæ adducitur, non quia unicum sit, sed quia prae aliis illustre. (Calv.)

1) Statt ἡ μὴν ist ei μὴν zu lesen nach Sin. A. B. D. E. 17. 23. Dies ist die bei LXX häufige Formel, entsprungen aus der Vermischung des griechischen ἡ μὴν mit dem hellenistischen ei μὴ, welches hier C. und J** lesen und dem hebräischen כִּי-אֵין nachgebildet ist.

2. Nachdem er Verheißung empfangen u. s. w. Einem. fast nach de Wette richtig ἐπαγγελήμενος als der Zeit nach dem ὡμοσεν vorgängig auf und bezieht es auf die dem Abraham 1 Mos. 12, 7; 17, 5; 18, 18 schon gegebenen Verheißungen, welche

dann 1 Mos. 22, 16—18 nicht bloß wiederholt und durch einen Eidschwur bekräftigt, sondern zugleich auch in ihren Anfängen erfüllt wurden. Delitzsch will nur an die letztgenannte Stelle denken, in welcher nach der Darbringung Isaaks Verheißung und Schwur verbunden ist. Das partic. aor. brüchte dann das mit dem verb. finit. Gleichzeitige aus. Abraham hatte aber schon vorher nichts, worauf er sich hätte stützen können, als die Verheißung. Diese ward ihm, nachdem er lange auf den verheißenen Sohn geharret und dann in die Opferung desselben gewilligt hatte, nicht bloß erneut, sondern durch den göttlichen Schwur als zuverlässig bezeugt, jedoch eben hierdurch auch ebenso wie durch ihren Inhalt als eine solche bezeichnet, welche nur allmählich sich erfüllen und erst in ferner Zukunft sich vollenden könne. Deshalb blieb Abraham auf die durch die *πίστις* vermittelte *μακροθυμία* angewiesen bis ans Ende und ist gerade in dieser Stellung konkreteres Beispiel der im vorigen Satze als gemeingültig ausgesprochenen Wahrheit und ermedliches Vorbild für die Leser, wie es auch Kap. 11, 13. 29 hervorgehoben wird, daß die Patriarchen die Erfüllung der Verheißung nicht erlebten, sondern nur von fern begrüßten.

3. Und also erlangte er ausharrend die Verheißung. Das *ὄντως* ist mit *ἐπέτυχεν* (Bl., de W., Vln.), nicht mit *μακροθυμ.* (Stein, Thol., Bisp.) zu verbinden, gehört auch nicht zu dem ganzen Satze (Del.), sondern weist auf die so eben erzählte Verbürgung der göttlichen Verheißung durch einen Eid Gottes zurück. Es wird dadurch die objektive Geschichtsstellung angegeben, in welcher Abraham *ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελ.*, während durch *μακροθυμίας* seine subjektive Beschaffenheit bemerkt gemacht wird. Es liegt in diesem Satze schon ein kleiner Fortschritt der Rede, selbst dann, wenn man unter *ἐπαγγ.* das Wort der Verheißung versteht; denn es wird jedenfalls das für die vorausgehende Ermahnung so wichtige Moment der *μακροθυμία* aus der vorbildlichen Geschichte Abrahams dem Leser entgegengehalten. Sucht man einen weiteren Fortschritt, so ist derselbe schwerlich in dem Zeitwort zu finden (Otto, welcher S. 103 das *ἐπέτυχεν* als Besitzergreifung oder als nicht mehr von dem Subjekte, sofern dasselbe geprüft und bewährt erfunten worden ist, abhängige Erlangung der unverderrückt verbürgten Verheißung bezieht); auch nicht darin, daß *ἐπαγγελία* speziell von der Verheißung des messianischen Heiles gedeutet wird (Bleek); sondern nur durch Deutung der *ἐπαγγ.* auf den Inhalt der Verheißung, dessen Erlangung mit der Rückgabe Isaaks beginnt, Kap. 11, 17—19, jedoch nicht auf dasjenige zu beschränken ist (de W., Vln.), was Abraham auf Erden von der Wehrung seines Samens schon erlebte. Es handelt sich um eine aus der Zeit in die Ewigkeit sich erstreckende Erfahrung Abrahams von der Erfüllung jener Verheißung, welche hier in konzentrierter Fassung *πληθύνω σε statt πλ. τὸ σπέρμα σου* der LXX setzt.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Verheißungen Gottes haben, in sofern sie Zusagen des Wahrhaftigen und Worte des Allmächtigen sind, in sich selbst die Bürgschaft und die Kraft ihrer Erfüllung. In seiner Liebe aber läßt sich der Herzenstündiger zu der Bedürftigkeit der Menschen herab, nimmt Rücksicht auf die Schwäche der Angefochtenen und gibt ihnen zur Glaubensstärkung besondere Unterstützungen und Bürgschaften für die Zuverlässigkeit seiner Versprechungen. Gemäß der religiösen Natur des Verhältnisses, welches hiedurch befestigt und gesichert werden soll, sind aber diese Bürgschaften selbst religiöser und sittlicher Natur; sie weisen in die Ewigkeit, beziehen sich auf die heilige Natur Gottes und haben nur Werth und Bedeutung für den schon Glaubenden.

2. Da der Eid eine solche Form der Bekräftigung einer Aussage ist, in welcher die vorhin angegebenen Eigenschaften nicht etwa begleitend, sondern konstitutiv auftreten, da deshalb der Eid für den Menschen die höchste Form feierlicher Versicherung und heiliger Bethenerung bildet: so ist deutlich, weshalb gerade diese Art von Bürgschaft für die Herauslösung Gottes die angemessenste und für die Erreichung des angegebenen Zweckes die einfachste und sicherste ist.

3. Aus Wesen und Form des Eides als einer feierlichen Berufung auf den allwissenden und heiligen Gott zur Bekräftigung der Wahrheit und Glaubwürdigkeit einer bestimmten Aussage folgt, daß Gott nur bei sich selbst (= so wahr ich lebe) schwören kann, daß aber eine Berufung auf dies Vorbild Gottes für den Gebrauch derselben Eidesformel unter Menschen nicht statthaft sein kann.

4. Die Verheißungen Gottes greifen bestimmend in den Gang der Geschichte ein. Sie sind keine bloßen Worte, sondern in die Seelen der Gläubigen gepflanzte Keime des Segens und Heiles, mit denen der Ausharrende immer lebendiger zusammenwächst und in den Reichtum der Verheißung hineingelangt.

Homiletische Andeutungen.

Die unverdiente Güte Gottes gegen uns zeigt sich besonders 1) in den Verheißungen unermesslichen Segens; 2) in der Bürgschaft für ihre Zuverlässigkeit; 3) in der Probe ihrer Erfüllung. — Nur die im Glauben Ausharrenden erlangen, was ihnen Gott in seiner Gnade verheißt. — Der Barmherzigkeit und Treue Gottes sollen wir im Glauben und mit Beharrlichkeit begegnen. — Die Weihe des Eides durch das Vorbild Gottes.

Starke: O selige Leute, um welcher willen Gott schwört! Auch unselige, die seinem Eidschwur nicht glauben wollen. — Der leibliche Segen ist eine Wohlthat, aber der geistliche eine weit größere. Hast du diesen, so laß jenen gerne fahren; gibt dir aber Gott beides, so bist du doppelt glücklich. — Aufgeschoben ist nicht aufgehoben; Gott thut alles sein

zu rechter Zeit; warte getroßt; was er dir versprochen, wird dir werden.

Nieger: Der ganze Weg Gottes von Anfang

an ging durch das Warten. Gott gab Verheißungen, daran mußte der Glaube sich halten und durch alle Schwierigkeiten sich durchschlagen.

VI.

Ermunterung der Christen zum Festhalten an der ihnen auf solche Weise gesicherten Verheißung.

Kap. 6, 16—20.

Denn Menschen [war] ¹⁾ schwören bei dem Größeren, und aller Widerrede Ende ist 16 ihnen zur Befestigung der Eid; *weshalb Gott, da er auf nachdrücklichere Weise den Erben 17 der Verheißung das Unwandelbare seines Rathschlusses zeigen wollte, mit einem Eid als Mittler austrat, *damit durch zwei unabänderliche Thatfachen, wobei unmöglich ist, daß 18 Gott gelogen, eine kräftige Ermunterung haben sollten wir, die wir Zuflucht genommen haben zum Festhalten der vorliegenden Hoffnung, *welche wir als einen Anker der Seele 19 haben, sowohl einen sicheren als festen und einen in das Inwendige hinter dem Vorhange hineingehenden, *wohin als Vorläufer uns zum Heile eingegangen ist Jesus, indem er nach 20 der Stellung Melchisedeks Hoherpriester geworden ist in Ewigkeit.

Exegetische Erläuterungen.

1. Denn Menschen schwören u. s. w. Angabe des Grundes, warum Gott sich des Eidschwurs und zwar in der angegebenen Form bedient hat. Die Bedeutung dubitatio, Zweifel (Grot., Crasn.) hat *ἀντιλογία* nie, wohl aber die des Rechtsstreites (Theophyl., Crasn., Schlichting u. a.). Doch ist hier die Bedeutung Widerrede mit Verleumdung vorzuziehen, weil die Glaubhaftigkeit der Verheißungen Gottes erläutert werden soll.

2. Weshalb Gott u. s. w. *Ἐν ᾧ* bezieht sich nicht auf den Schwur (Vulg., Primas.), auch nicht auf die Verhandlung zwischen Abraham und Gott (Beza u. a.), sondern führt die aus B. 16 gezogene Folgerung ein — gemäß welchen Verhältnissen, daß der Eid das höchste Befestigungsmittel ist, oder weshalb. — B. 18 zeigt, daß die Erben der Verheißung nicht bloß die alttestam. Frommen (Calo., Thol. u. a.) sein können, aber es ist auch kein Grund vorhanden, bloß an die Christen zu denken (Eln.). Hierdurch würde vielmehr die geschichtliche Unterlage der ganzen Aussage aus dem Gesichtskreise verschwinden. Es erweitert sich nur von ihr aus der Blick. Irrig nehmen Beza u. a. *περισσότερον* = zum Ueberfluß. Denn die Rede ist nicht davon, daß Gottes wahrhaftiges Wort an sich keiner Befestigung durch Eidschwur bedarf, sondern davon, daß Gott in Berücksichtigung der menschlichen Verhältnisse auf nachdrücklichere Weise als durch das bloße Versprechen seine Verheißung gegeben hat.

3. Eine kräftige Ermunterung u. s. w. Dem Charakter dieses Abschnitts gemäß darf *παράκλησις* hier nicht als Trost (Luther und die meisten nach Vulg.) gefaßt werden. *Κρατῆσαι* geht als inf. aor. auf die Absicht und ist nicht = Ergreifen (de W., Thol. u. a.), sondern = Festhalten. Die Leser haben ja Hoffnung, ihnen fehlt nur die

πληροφορία. Aber dieser Anfin. ist nicht abhängig von *παράκλησις ἔχοντες*, bei welcher Auffassung *οἱ καταργούντες* = die Geflüchteten, die Geborgenen gedeutet und absolut genommen wird (Def., Theoph., Grot., Bl., Eln.) als selbständiger Begriff, mag man *εἰς θεόν* ergänzen oder nicht. Die *προκειμένη ἐλπίς* ist dann die in der Seele in Bereitschaft liegende Hoffnung. Läßt man dagegen mit Primas., Crasn., Beza, Grot., de W., Ebr., Def. u. a. *κρατῆσαι* von *οἱ καταργ.* abhängen, dann behält *καταργεῖν* die gesicherte Bedeutung profugere und die *προκειμ. ἐλπ.* ist die den Christen überhaupt eigene und objektiv vorliegende Hoffnung. Haben Verf. und Leser als Christen prinzipiell ihre Zuflucht zum Festhalten derselben schon genommen, weil sie ein Anker der Seele ist, so müssen sie eine kräftige Ermunterung zu diesem Festhalten durch die beschworenen Verheißungen Gottes empfangen. Zu der objektiven Bedeutung von *ἐλπίς* paßt auch am besten der folgende Satz, in welchem zwei Bilder, vom Meere und vom Tempel, so verbunden werden, daß der Verf. den Rückgang zu seinem Thema gewinnt. Der Anker, der sonst in der Heil. Schrift nicht erwähnt wird, findet sich oft bei klassischen Schriftstellern und auf Mäusen des Alterthums als Sinnbild der Hoffnung. Einmütliche Prädikate, vornehmlich das letzte, weisen darauf hin, daß sich der Anker nicht bloß in der Seele, sondern zugleich im Himmel befindet und zwar nicht, wie gewöhnlich behauptet wird, dadurch, daß die Seele ihren Hoffungsanker dorthin geworfen hat, sondern dadurch, daß Christus als unser Hoherpriester dorthin vorausgegangen ist und die Seele, obwohl sie ihn, den im Allerheiligsten Befindlichen und mit seinem Leben in Gott Verborgenen noch nicht sieht, in Glauben mit ihm verbunden ist und durch diese Verbindung einerseits zur Ruhe in der unruhigen Welt, wie das vor Anker liegende Schiff, andererseits zur Möglichkeit

1) *μὲν* fehlt in Sin. A. B. D*. 47. 53.

und Zuversicht gelangt, eben dahin gezogen zu werden, wo der Anker sich schon befindet und den festen Anhalt gewährt. Zur Annahme einer Vermischung der subjektiven und der objektiven Bedeutung von *ἐλπίς* ist aber keine hinreichende Veranlassung; auch ist *προκειμ. ἐλπ.* nicht = *ἐλπίς τῶν προκειμένων* (Bl., de W., Thol.). Nur muß man *ἐλπίς* im objektiven Sinne nicht als *res sperata* auffassen (Grot. u. a.), sondern in dem Sinne, in welchem man auch von spezifischem Christenglauben redet. — *Ὅπου* statt *ὅπου* markirt den Begriff des Verweilens bei erreichten Ziele und *ὑπὲρ ἡμῶν* ist nicht mit *πρόδρομος* zu verbinden (Heinr. Böhm., Thol., Ebr.), sondern mit *εἰσῆλθεν*.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die stärkste Versicherung unseres von Gott beabsichtigten Heiles und die kräftigste Ermunterung zum gläubigen Festhalten der Christen Hoffnung liegt theils in der Zuverlässigkeit, welche die wahrhaftigen, durch einen Eidswur zu unserer Befestigung von Gott bekräftigten Verheißungen haben, theils in der That sache, daß Jesus uns zum Heile schon in den Himmel als Vorläufer eingegangen ist und auf ewige Weise dort für uns das Heil vermittelt, indem er nicht bloß das aaronitische, sondern das melchisedekische Hohepriestertum verwirklicht und den Typus desselben zur Vollendung bringt.

2. Was von dem an Abraham gelangten, durch einen Eidswur Gottes bekräftigten Verheißungsworte gilt, das gilt auch von dem gleichfalls beschworenen und uns Christen besonders wichtigen Verheißungswort über das ewige Hohepriestertum Christi Ps. 110, 4.

3. Die Zulässigkeit des promissorischen sowohl als des assertorischen Eides innerhalb der christlichen Welt ist durch diese Schriftstelle unweifelhaft gesichert, welche gerade die Stärke der Ermunterung aus der zweifachen Verbürgung der Verheißung durch Wort und Eid Gottes herleitet und den letzteren als die berechtigte Form mittlerischen Handelns betrachtet, welche durch die Berufung auf Gott dem Widerspruch gegen die betreffende Aussage ein Ende macht, so daß infolge dessen die *βεβαιώσις* eintritt. „Und die Sache steht so, daß unsere Meinung durch den Eid, der Eid selbst aber durch Gott beglaubigt wird; denn weit entfernt, daß Gott glaubwürdig wäre um des Eides willen, ist vielmehr der Eid fest eben um Gottes willen“ (Philo.). Der Gedanke, daß Gott sich bei sich selber für den Menschen verbürgen könne, tritt auch Hiob 17, 3; Jes. 38, 14 hervor.

4. Der Inhalt der christlichen Hoffnung ist das Erbe der Verheißung, ihr Ziel die Vereinigung mit dem triumphirenden Christus, ihre Grundlage das Wort Gottes, ihre Wurzel der lebendige Glaube. Sie bildet also nicht bloß ein unentbehrliches, sondern auch ein kräftig wirksames Mittelglied für die Erhaltung unserer Verbindung mit dem Jenseits

und für die Erlangung der uns verheißenen himmlischen Güter.

5. „Wie der aaronitische Hohepriester, nachdem er im Vorhof den Sündopferstier für sich und sein Haus und dann den Sündopferbock für die Gemeinde geschlachtet, mit dem Blute der geschlachteten Opfer in das vorbildliche Allerheiligste einging, so ist Jesus nach dießseits erlittenem Selbstopfertode und dießseits vergossenem eigenen Blute in das jenseitige Allerheiligste eingegangen, um dadurch ein für allemal unsere Versöhnung zu vollenden und daselbst fort und fort uns zu vertreten, zugleich aber (Kap. 10, 19—21), um uns, die wir ewig da sein sollen, wo er ist, die Bahn zu brechen und den Weg zu öffnen. Daß er also in seinem Eingange für uns zugleich unser *πρόδρομος* ist, das ist's, was ihn von dem gesetzlichen Hohenpriester einer vom Allerheiligsten schlechthin ausgeschlossenen Gemeinde unterscheidet. Aber nicht allein dies. Er ist nicht bloß Hohepriester, sondern auch König; und er ist Hohepriester nicht bloß auf eine Zeitlang, sondern auf ewig“ (Delitzsch).

6. „Welch ein fester Ankergrund der Hoffnung ist Gottes ewiger Himmel, von dem unser Jesus umfassen ist! Denn nachdem er für uns gelitten, ist er für uns auch so erhöht. Wir sehen ihn nicht, denn der Ort Gottes, wohin er gegangen, ist vor unsern fleischlichen Augen verborgen und insofern ist zwischen uns und ihm noch ein Vorhang. Aber der Anker unserer Hoffnung reicht, unaufgehalten durch diese Schranke, in die stillen jenseitigen Tiefen, wohin er unsern Sinnen entschweben, und hält inmitten der wilden Bogen himelnden unsere Seelen feste“ (Delitzsch).

Somiletische Andeutungen.

Die Unwandelbarkeit des Rathschlusses Gottes: a) worauf sich der Rathschluß bezieht; b) wodurch seine Unwandelbarkeit verbürgt wird; c) wozu uns diese Gewißheit ermuntern soll. — Beschaffenheit, Zweck und Berechtigung des christlichen Eides. — Das Festhalten der christlichen Hoffnung: 1) wie es erschwert wird a) durch Glaubensunsicherheit; b) durch den Zustand der Welt; c) durch den Vorhang vor dem Jenseits; 2) wie es erleichtert wird a) durch das Wort der Verheißung; b) durch den Eid Gottes; c) durch den Eingang Jesu in den Himmel. — Der Gewinn des Eingangs Jesu in das himmlische Heiligtum a) für ihn, b) für uns.

Starke: Die Gläubigen können bei ihrem beharrlichen Glauben gewiß sein des ewigen Lebens. — Gottes Rathschlüsse sind zum Theil ohne Bedingung und werden also aufgeführt; aber die zur Ordnung des Heils gehören, sind unter einer gewissen Bedingung festgesetzt und an solche Ordnung gebunden. — Des Glaubens erste Eigenschaft ist, aus dem Gefühl des Mangels alles Guten und der äußersten Dürftigkeit sich nach Jesu umsehen, um bei ihm Hilfe und Rath zu suchen. Die andere Eigenschaft ist, die durch Christum erworbene Seligkeit ergreifen und die einmal ergriffene Seligkeit mit männlicher Stärke und Kraft festhalten, und sie wegen keiner Drohung und Gefahr, es komme wie

wie es wolle, aus Zaghaftigkeit wegwerfen. — Gott meint es väterlich gut mit uns; denn weil er unsere Schwachheit weiß, daß uns wie dem alten Mose die beiden Arme halb sinken, matt und milde werden, so unterstützt er uns mit diesen beiden festen Säulen, nämlich mit seiner unwandelbaren Wahrheit und mit seinem theuren Eidschwur. — Wort, Glaube und Hoffnung müssen beisammen stehen; das Wort legt den Grund, der Glaube bauet darauf, und die Hoffnung erstreckt sich in der Auswartung aus der Zeit in die Ewigkeit.

Kieger: Durch Vorhaltung des Eides Gottes über seine Gnadenzusage werden wir zur Nachfolge im Glauben und Geduld gelodet. — Die christliche Hoffnung ist ein sicherer Anker, wobei wir nicht

Schaden nehmen können; und ein fester, der ganz aus Gottes festem und mit Eid verwahrtem Rath besteht.

Heubner: Die Hoffnung des Christen reicht bis in die Unendlichkeit, extensiv in die Ewigkeit, intensiv in das Heiligthum Gottes. — Der Bürge unserer Hoffnung ist Christus. Sein Eingang in das Heiligthum ist Grund unserer Hoffnung.

Ahlfeld: Die Himmelfahrt Christi ist die letzte Bürgschaft unseres Eingangs in das Reich der Herrlichkeit. 1) Es gibt ein verborgenes Reich der Herrlichkeit. 2) In dasselbe wirft unsere Hoffnung ihren Anker. 3) Christi Eingang in dasselbe macht diese Hoffnung zur Gewissheit.

Zweiter Abschnitt.

Das ewige und vollkommene Hohepriestertum Jesu Christi.

I.

Die Person Melchisedeks hat als Typus Christi einen dreifachen Vorzug vor den levitischen Priestern.

Rap. 7, 1—10.

Dieser Melchisedek nämlich, König von Salem, Priester Gottes des Höchsten¹⁾, welcher 1 dem von der Niederlage der Könige heimkehrenden Abraham entgegenging und ihn segnete, *welchem auch 2) den Zehnten von allem Abraham zutheilte, welcher zuvörderst verdolmetscht 2 König der Gerechtigkeit ist, dann aber auch König von Salem d. i. König des Friedens, *ohne Vater, ohne Mutter, ohne Geschlechtsregister, weder Anfang der Tage noch Lebensende 3 habend, vielmehr dem Sohne Gottes gleich dargestellt, bleibet Priester für beständig. *Schauet aber, wie erhaben dieser [ist], welchem auch den Zehnten Abraham gab aus der 4 Beute Bestem, er, der Patriarch. *Auch die aus den Kindern Levi das Priestertum Em= 5 pfangenden haben zwar ein Gebot, das Volk zu bezehnten nach dem Gesetz, d. h. ihre Brüder, ob schon hervorgegangen aus der Lende Abrahams; *er aber, dessen Geschlecht nicht von ihnen 6 abgeleitet wird, hat den Abraham³⁾ bezehntet und den die Verheißung inne habenden gesegnet. *Ohne alle Widerrede aber wird das Geringere von dem Höheren gesegnet. *Und zwar 7 empfangen hier den Zehnten dahinsterbende Menschen, dort aber einer, welcher das Zeugniß 8 hat, daß er lebet. *Und so zu sagen ist durch Abraham auch Levi⁴⁾, welcher die Zehnten 9 empfängt, bezehntet worden. *Denn er war noch in der Lende seines Stammvaters, als 10 diesem Melchisedek⁵⁾ entgegenging.

Exegetische Erläuterungen.

1. Dieser Melchisedek nämlich u. s. w. Zur Begründung des Rechtes, mit welchem, nicht zur bloßen Erläuterung des Sinnes, in welchem sich der Verf. Kap. 6, 20 auf die Psalmstelle 110, 1 bezogen hat, zeigt er zunächst, daß Melchisedek ein höherer Priester als der levitische war, weil er in der Geschichtserzählung 1 Mos. 14, 18—20 den Typus des ewigen Priesters empfangen hat und weil er in Abraham vom Levi den Zehnten erhob. Daß der Verf.

die Darbietung von Brod und Wein nicht erwähnt, hat seinen Grund nicht darin, daß er das angeblich hiermit vorgesehene heil. Abendmahl etwa weniger hoch als Paulus geschätzt hat (Kurz), sondern einfach darin, daß die Hervorhebung dieser gastfreundlichen Handlung für seinen Zweck nicht erforderlich war. Die Verse 1—3 bilden eine Periode mit dem verb. finit. *λέγει*, so daß nicht zu den ersten Worten *ἦν* zu ergänzen ist (Graßm., Luth., Calv. u. a.). Zuerst stellt der Verf. die geschichtlichen Züge nach der Schrift zusammen, dann gibt er von *πρότον*

1) Der Artikel vor *ὑψίστου* ist bezeugt durch Sin. A. C. D. E. K. L. 28. 44. 46. 48.

2) Das *καί* wird gegen B. D*. E*. geschützt durch Sin. A. C. D***. E**. K. L. und die Minuskel.

3) Den Artikel vor *Ἀβραάμ* tilgen einige nach B. C. D*. 23. 57. 109. Im Sin. hat ihn erst ein Späterer zugefügt.

4) Die Form *Λευί* findet sich in A. B. C*. *Λευι* im Sin., wo dann der Korrektor *Λευις* gesetzt hat, was Tischendorf VII aufnahm.

5) Der Artikel vor Melchisedek ist nach Sin. B. C*. D*. 73, 118 wegzulassen.

mén an seine Deutung derselben, zu welcher er durch den Vorgang des Psalmenisten berechtigt ist. Nicht in der Wirklichkeit ist Melchisedek dem Sohne Gottes gleich, sondern in der Darstellung der Schrift ist er nach Absicht des Heiligen Geistes, damit er Typus des Messias sei, denselben gleichgemacht worden. Diese Bedeutung hat ἀνομοιωὶν bei Plato (Staat VII, 517, B. VIII, 564 B.). Auch heißt ἀνδρως, ἀνθρώπος nicht, daß jemand übernatürlich in die Welt gekommen sei, sondern daß seine Eltern entweder geringen Herkommens oder unbekannt sind oder in einer Geschichtserzählung nicht erwähnt werden oder für Rechtsverhältnisse nicht in Betracht kommen. (Beispiele bei Vlesf.) Und ἀνεπαλόγητος heißt nicht (wie ἀνεγγήτος) ohne Geschlecht, sondern ohne Geschlechtsregister. Deshalb bezeichnen auch die folgenden Worte weder ein Kommen aus dem Himmel, noch eine Entrückung in denselben (Braun, Alersloot, Nagel in den Stud. u. Krit. 1849; II, 332 ff., Nidel in Reuters Repert. 1858 S. 102 ff., Alford u. a.). Ein ewiges Dasein wird dem Melchisedek nicht zugeschrieben. Aber die Ausdrücke sind auch nicht auf Anfang und Ende seiner Priesterschaft zu beschränken (Camero, Seb. Schmitt, Limb., Ruin., Hofm.), denn seine Person ist zum Typus des Sohnes Gottes gemacht. Unter Salem ist wahrscheinlich Jerusalem verstanden, welches jenen abgekürzten Namen auch Ps. 76, 3 hat, cf. Knobel, Genesis, 2. Aufl., S. 149 ff.), obgleich der ältere Name für Jerusalem nach Richt. 19, 10 Jezus war und in der spätern Tradition bei Hieronym. (ep. 126 ad Euagrium) als Residenz des Melchisedek das Joh. 3, 23 erwähnte Saleim oder Salumias, acht römische Meilen südlich von Sythopolis gelegen, galt, wofür sich Bl., Tuch, Ewald, Alford nach Primasius, Meland, Rosenmüller u. a. entscheiden, und welches wahrscheinlich auch Judith 4, 4 erwähnt ist. Der Verf. sagt absichtlich, nicht εἰς τὸν αἰῶνα, sondern εἰς τὸ διηνεκές = stetiglich, weil das Priestertum, welches er in der heiligen Geschichte hat, von Anfang bis zu Ende ohne Unterbrechung und ohne Forterbung auf einen andern das seinige ist (Hofm. Schriftb. I, 402, 2. Ausg. II, 1, 550, Del., Stier u. a. nach Theod. Mops.), nicht weil sein Priestertum in Christo fortbauert, in sofern der Typus im Antitypus bleibt (Tholud nach Primas., Haymo, Thom. Aquin.), oder sofern nach Offenb. Joh. von allen Seligen dieses gilt (Auberl. Stud. u. Krit. 1857, III, 497).

2. Schauet aber u. s. w. Das metabatische δε führt zur Betrachtung der andern Seite der Sache. Die schwungvolle Rede spricht dafür, daß θεωρεῖτε imper. und nicht indic. sei. Πηλικος bezieht sich gewöhnlich auf Bestimmung des Alters, der räumlichen, der sittlichen Größe, je nach dem Zusammenhang, hier auf die Erhabenheit und Würde der Stellung. Das καὶ ist nicht auf Abraham zu beziehen (Luth., Grot. u. a.), sondern auf δεκάτην, dies fordert die Wortfolge. Ἀνομοίωσις, wörtlich: das Oberste des Hausens, bezeichnet gewöhnlich die

der Gottheit dargebrachten Erstlinge der Feldfrüchte, oft auch das aus der Kriegsbeute als Weisgeschenk für die Gottheit ausgesonderte Beste. Aus solchen erlesenen Stücken bestand der von Abraham gelieferte Zehnte der ganzen Beute, welche nicht mit dem Worte ἀνομοίωσις bezeichnet sein kann, wie Chrys., Erasim., Luth., Calvin und die meisten annehmen. Der Ehrenname ὁ πατριάρχης, welcher den Stammvater und Ahnherrn des israelitischen Volkes bezeichnet, wird Aposig. 2, 29 auf David und Aposig. 7, 8, 9 auf die zwölf Söhne Jakobs angewendet.

3. Auch die aus den Kindern Levi u. s. w. In den Worten ἐκ τῶν υἱῶν Λεὼι nehmen Bl., de W., Vinn. u. a. das ἐκ partitiv, besser aber wird es entweder kausal genommen (Hofm. früher, Del., Kurz) oder so, daß es die Gattung benennt, als deren Angehörige sie den Priesterstand überkommen haben (Hofm. jetzt); denn es sollen nicht diejenigen, welche als Aarons Nachkommen Priester wurden, von denen unterschieden werden, welche bloße Leviten waren, sondern die levitischen Priester werden in einen Gegensatz zu Melchisedek gestellt, welcher den Abraham bezehnet hat καὶ γενεαλογούμενος ἐξ αὐτῶν, d. h. ohne daß sein Geschlecht von den Leviten abgeleitet wurde. Falsch beziehen einige ἐξ αὐτῶν auf die Israeliten, und Grotius auf Levi und Abraham zugleich. Ein zweiter Gegensatz ist der, daß die Leviten auf Grund einer gesetzlichen Verordnung den Zehnten erhoben, während Melchisedek ihn freiwillig erhielt. Dazu kommt, daß die Leviten es mit ihren Volksgenossen zu thun hatten, denen sie, obgleich dieselben ihre Brüder waren, übergeordnet und doch zugleich auf sie beschränkt waren, während das Verhältniß des Melchisedek zu Abraham ein ganz anderes ist. Endlich kommt das Verhältniß des Segnenden zu dem Manne in Betracht, der als Patriarch der geschichtliche Träger der den Segen einschließenden Verheißungen Gottes ist. Ἱερατεία bezeichnet nicht jeden Dienst am Heiligtum, den der nicht aaronischen Leviten eingeschlossen (Kurz), sondern den Priesterdienst und das Priesterrecht. An allen andern Stellen unseres Briefes steht ἱερωσύνη = Priestertum, d. h. Priesteramt und Priesterwürde (vgl. Sir. 45, 7 mit 45, 24). Doch gehen schon bei LXX die Bedeutungen in einander über. Da nun 4 Mos. 18, 1 gerade ἱερατεία als Name des aaronitischen Dienstes gebraucht wird und Jehovah die Leviten in Verhältniß zu Aaron τοὺς ἀδελφούς σου nennt, so macht Biesen-thal (bei Del. S. 278 Anm.) die sinnreiche Konjekture, unser Verf. beziehe sich auf 4 Mos. 18, 25–32, wo die Leviten verpflichtet werden, den Priestern den Zehnten von den Zehnten zu geben, und statt ἀποδεκατοῦν τὸν λαόν Hebr. 7, 5 sei zu lesen ἁ. τ. Λεὼν. Es würde hiedurch die Schwierigkeit beseitigt werden, daß an unserer Stelle der Verf. den Priestern zuschreibt, was den Leviten zukam nach 3 Mos. 27, 30, nämlich alle Zehnten in Israel von Jehovah zu empfangen, welchem alle Zehnten des Landes gehören. Es läßt sich nämlich nicht mit

Bleek (dem Bisping folgt, während die meisten neuern Ausleger die vorliegende Schwierigkeit gar nicht berühren und Erard dieselbe durch eine mit der Wortfolge unvereinbare Uebersetzung zu umgehen trachtet), annehmen, daß in der nachexilischen Zeit die Priester wohl den ganzen Zehnten für ihre eigene Subsistenz und zur Unterhaltung des Tempeldienstes eingezogen und von den übrigen Mitgliedern des Stammes Levi nur denen, welche wirklich im Tempel Dienste verrichteten, das zu ihrem Unterhalt Erforderliche abgeben hätten. Die Stellen Nehemia 10, 38 ff.; 12, 44; 13, 10; Tob. 1, 6—8 berichten das gerade Gegentheil. Gesezt aber auch, daß die Priester in der nachexilischen Zeit den Zehnten unmittelbar erhoben hätten (Deitrich in Zeitschr. f. luth. Kirche u. Theol. 1863 Heft 1 S. 16 f.), so ist doch zu bedenken, daß der Verf. unseres Briefes nirgend auf Einrichtungen der spätern Zeit, sondern immer auf das vom Gesetz Verordnete Bezug nimmt (Hofm.). Die einfachste Lösung gaben die Aelteren (Drusus, Seb. Schmidt u. a.) durch die Annahme, ἀποδεκατοῖν sei von der mittelbaren Zehntung des Volkes durch die Priester zu verstehen, indem sie vom Zehnten der Leviten ihren Zehnten erhoben. Weniger zutreffend ist die Annahme von Ribera, die Leviten habe der Verf. unter τὸν λαὸν mit einbegriffen, oder von Thom. Aquin., es gehe der Verf. von der Voraussetzung aus, das Institut des Priesterthums sei der Grund und Zweck aller Zehnterhebung gewesen, indem nur sie Zehnten erhoben, ohne ihn zu geben. Die von Tischendorf aufgenommene Infinitivform ἀποδεκατοῖν nach B. D* (welche Handschriften auch Matth. 13, 32 κατασπαρῶν lesen) scheint eine alexandrinische Form zu sein; vergl. ἡλωῖν als Variante bei Dreyfel Patr. apost. p. 322 n. 4 und στεφανοῖν nach einer Inschrift bei Kriliger (I, 1, S. 32, Anm. 7.). — Seb. Schmidt, Böhm, Hofmann ziehen κατὰ τὸν νόμον zu τὸν λαὸν, Bleek, Bisp., Elin., Kurz zu ἐντολῇ ἔχουσιν, die meisten zu ἀποδεκατοῖν.

4. Welcher das Zeugniß hat, daß er lebet. Weil der geschichtliche Melchisedek doch jedenfalls gestorben sei, der Verf. aber nicht von einem Amte, sondern von einer Person rede, deshalb nehmen Cappell., Heinz., Storr ganz gegen den Kontext an, das Subjekt sei Christus. Ebenso wenig darf man sich mit Theodorët, Bleek u. a. auf Ps. 110 berufen, welcher von dem Antitypus des Melchisedek handelt, sondern nur auf 1 Mos. 14 (Def., Calv., Efte u. a.) in dem Sinne, in welchem der Verf. schon B. 3 gesagt hat, daß Melchisedek kein Lebensende habe. Er behandelt die Person zwar als historische, aber nur insofern sie von Gott in der Heil. Schrift zum Typus des Messias gemacht ist. Hofmann bezieht den Ausdruck darauf, daß die Zehnterhebung des Melchisedek ein rein persönliches Thun gewesen.

5. Und so zu sagen u. s. w. Für sich kann ὡς ἔπος εἰπέναι heißen: „um es mit einem Wort (= kurz) zu sagen“ und „so zu sagen“ (Theophyl.). Die erstere Bedeutung, welche Camerar., Beig. u. a.

hier annehmen, paßt viel weniger als die zweite, von den meisten mit Bultg. und Luther festgehaltene. Der Verf. bekennt, daß er sich nicht adäquat, sondern nur approximativ ausdrücke. *Si Abraham* heißt nicht „wegen Abrahams“ (Augustin, Photius). Es ist nicht der Akkusativ, sondern der Genitiv anzunehmen.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. In der Lebensgeschichte der Personen, welche in der Heiligen Schrift selbst eine typische Bedeutung empfangen haben, ist nicht bloß das über sie Berichtete, sondern auch das *a b s i c h t s v o l l* hinsichtlich ihrer *B e r s h w i e g e n e* zu beachten. So das Schweigen der Heiligen Schrift über Herkunft und Ende des Melchisedek, welcher mit Brod und Wein in den Händen aus seiner Königsburg dem Abraham segnend entgegentrat im Thale Schave ober dem Königsgrunde, welcher 2 Sam. 18, 18 als der Ort erwähnt wird, an welchem Abisalom sich ein Denkmal errichtete, und in der Gegend von Jerusalem gesucht wird (Joseph. Anterth. I, 10, 2). Die Vermuthungen jüdischer und christlicher Ausleger bei Denling (observ. sacr. II, 71, sq.), welche den Melchisedek mit Sem, Ham oder Henoch identifiziren, sind ebenso gegen die Geschichte als der Einfall von Nori (Bibl. Mythologie I, 154), welcher hier den phönizischen Gott Sybit, d. i. 𐤊𐤍𐤕𐤕 = Kronos, Saturn findet. Es ist ein sonst unbekannter König, dessen Begegnung mit Abraham aber für die Heilsgeschichte von größter, sowohl historischer als typischer Wichtigkeit ist.

2. In dieser Geschichte selbst liegt die Berechtigung zu ihrer typischen Auffassung. Denn dieser König ist als 𐤊𐤍𐤕𐤕 des 𐤊𐤍𐤕𐤕 𐤁𐤏 1 Mos. 14, 19. 22 bezeichnet. Er verrichtete also nicht bloß priesterliche Handlungen, wie auch Abraham als fürsichliches Haupt, wie jeder Familienvater dergleichen vollzog. Zener Ausdruck weist auf ein vom Königthum und von der patriarchalischen Stellung unterschiedenes Priesterthum hin, welches nur in der Person des Melchisedek mit dem Königthum vereinigt war. Indem nun Abraham sich vor diesem Priesterkönig beugt, sich von ihm segnen läßt und ihm den Zehnten gibt, erkennt er nicht bloß die Verwandtschaft der beiderseitigen Glaubensweisen in der gemeinsamen, vom Götzendienste freien Verehrung des Gottes, der die Welt erschaffen hat, an (wobei er seinerseits nur noch die spezifische Beziehung seines Glaubens auf Jehovah, den Gott der heilsgeschichtlichen Offenbarung, betont), sondern stellt sich auch *p e r s ö n l i c h* in ein *B e r h ä l t n i s s* der *U n t e r o r d n u n g* hinsichtlich des *A m t e s* zu diesem Priesterkönig, welches ganz geeignet ist, typische Bedeutung und messianische Beziehung zu empfangen. Historisch ist das Auftreten einer solchen Erscheinung dadurch erklärlich, daß auch nach der Darstellung der Heiligen Schrift der den Abrahamiden eigenthümliche Jehovahglaube 1 Mos. 28, 13; 2 Mos. 3, 6 nicht erst durch

Abraham seine Entstehung gefunden hat. Abraham ist nicht der erste Befenner dieses Glaubens, sondern nur der Vermittler desselben innerhalb der Noachischen Menschheit, wie Seth es innerhalb der Adamischen war. Gerade so wie später im Gegensatz gegen falschen Partikularismus der Juden Jehovab als der Gott bezeichnet wird, welcher יהוה, Ps. 90, 2; 93, 2; 103, 17 oder יהוה Sabaoth, 1, 12 ist, so wird im ersten Buche Moses der von Abraham verehrte Jehovab als der schon von den ersten Menschen auf Grund seiner positiven Selbstoffenbarung verehrte Welterschöpfer dargestellt; und die Thätigkeit Abrahams für die Erhaltung der Kenntniß und Verehrung dieses Gottes wird mit denselben Worten bezeichnet, wie die des Seth 1 Mos. 4, 26. Der Erzähler kann aber mit der Bemerkung, daß man zur Zeit Seths anfang, „אברהם יראוהו“, nicht sagen wollen, daß damals der Name Jehovabs überhaupt erst aufgefunden sei; denn kurz vorher war derselbe schon der Eva in den Mund gelegt. Er gebraucht ihn von der religiösen Verehrung Jehovabs, welche mit diesem Ausdruck auch Ps. 79, 6; 116, 17; Jes. 12, 4 entschieden bezeichnet wird.

3. Das Dasein eines zur Segnung und Zehnterhebung berechtigten und in dieser Stellung von Abraham anerkannten Priesterkönigs, der seine Stellung auch nicht auf irgend welche geschlechtliche Abstammung oder gesetzliche Einrichtung gründet, sondern blos durch sein persönliches Auftreten wirkt, wobei man nicht sieht, woher er kommt und wie er endet, bietet die Anknüpfungspunkte für den Gedanken dar, daß ein nichtlevitisches Priesterthum zwar nicht innerhalb der mosaischen Gesetzesbestimmungen, wohl aber nach Gottes Willen für die Abrahamiden eine berechnete Stelle habe, ja daß der als ein Priester nach der Stellung Melchisedeks innerhalb des Mosaismus selbst durch Ps. 110 geweissagte Messias in seinem Königspriesterthum ebensowohl als in seiner persönlichen Beschaffenheit eine unendliche Erhabenheit über die levitischen Priester und aaronitischen Hohenpriester besitze und daß es Glaubenspflicht der Hebräer sei, dieses anzuerkennen.

4. Auf das Typische in der historischen Erscheinung des Melchisedek weist nicht blos die Art seiner Vorführung in der biblischen Geschichtserzählung hin, sondern auch die Bedeutung seiner Namen. Durch dieselben erweist er sich als Vorbild des Friedefürsten Jes. 9, 5 und Gerechtigkeitsprophetes Jer. 23, 5; 33, 15, welcher als ein Jehovab nahestehender Herrscher Jer. 30, 21 aus der Mitte Israels hervorgegangen, Gerechtigkeit und Frieden im Lande verbreitet Ps. 72; Mich. 2, 13; Jer. 23, 5 ff. nach dem göttlichen Willen einrichtet Esch. 34, 24; 37, 25, indem er unter den Völkern Frieden schafft, Sach. 9, 10, und selbst der Friede ist Mich. 5, 4. Dies typische Verhältniß wird ganz von denen verkannt, welche unsern Verf. die Vorstellung zuschreiben, daß Mel-

chisedek wunderbar ins Leben gekommen und wunderbar daraus entrückt worden sei (Nagel zur Charakteristik der Auffassung des A. T. im N. T. 1850), oder daß er die Inkarnation eines Engels (Drig., Dibym.) oder des Heiligen Geistes (der Verf. der quaest in V. et N. T. bei Hilarius und der Egyptian Hierakas bei Epiph. haer. 67) oder einer Christus an Erhabenheit noch übertreffenden göttlichen Kraft (die Melchisedekiten, eine Fraktion der Theobotianer) oder des Sohnes Gottes selbst (Molinäus, Eumäus, Gottinger, d'Autrein, Starke u. a. nach einigen orthodoxen Vätern bei Epiph. haer. 55) gewesen sei.

5. „Der weltgeschichtliche Melchisedek ist freilich gestorben, aber jener heilsgeschichtliche Melchisedek lebt, ohne zu sterben, von dem heiligen Griffe der Heilsgeschichtsschreibung auf immer als Lebendiger fixirt und dadurch zum Typus des Sohnes des ewiglebendigen Priesters gestempelt“ (Del.). — „Gleich gemacht, sagt er, dem Sohne Gottes. Und worin zeigt sich diese Gleichheit? Darin daß wir von diesem wie jenem weder das Ende noch den Anfang wissen, aber von diesem nicht von wegen des Nichtgeschriebenseins, von jenem nicht von wegen des Nichtseins“ (Chryst.). — „Christus war als Mensch ohne Vater und als Gott ohne Mutter; als Hoherpriester war er ohne Genealogie, und als ewiger Sohn Gottes ohne Anfang und ohne Ende der Tage“ (Bisp.). — „Christus ist in den göttlichen Rathschlüssen vor allen Figuren und Typen; er ist das Original, alle anderen Kopien. Sie sind nach ihm, er nicht nach ihnen zugerichtet; so auch Melchisedek nach Jesu Christo, nicht Christus nach Melchisedek“ (Heubner).

6. Da das berühmte Ereigniß vor die Geburt irgend eines der Söhne Abrahams fällt, aber nach Empfang der Verheißung, so läßt sich die Guldigung, welche Abraham dem Melchisedek erzeugte, als eine solche betrachten, welche auf alle seine Nachkommen, mithin auch speziell auf die Leviten Anwendung leidet. Eine direkte Stille des Traditionsismus läßt sich jedoch auf dieser Stelle nicht machen, da der Verf. selbst den physikalischen Ausdruck für den Gedanken der ebenso realen als idealen, in der Person des Stammvaters nicht blos repräsentirten, sondern grundlegend und rathschlußmäßig zusammengefaßten Einheit der Glieder eines Stammes für inadäquat erklärt.

Homiletische Andeutungen.

Auf die Erscheinung und das Werk Jesu Christi ist im A. T. nicht blos durch Worte der Weissagung hingewiesen, sondern auch durch Vorbilder in Personen und Handlungen. — Wir verstehen die Weltgeschichte nur, wenn wir sie unter heilsgeschichtlichem Gesichtspunkte auffassen und nach der Anleitung der Heil. Schrift deuten. — Wozu soll uns der Gedanke bewegen, daß unsere Handlungen einen tiefgreifenden Einfluß auf das Schicksal unserer Nachkommen haben?

— Wie die schon Gesegneten immer neuen Segen empfangen. — Fromme Menschen dienen sich gegenseitig zur Ehre Gottes.

Starke: Helben und streitbaren Männern, die ihr Leben wagen, Land und Leute zu beschützen, gehört Hochachtung, Erquickung und Fürbitte. — Wohl den Königen, die Könige der Gerechtigkeit und des Friedens sind. — Die göttliche Regierung hat durch die Exzöäter manchmal etwas gekhan, nicht allein ihretwegen, sondern auch ihrer Nachkommen wegen.

Heubner: Das Priesterthum Christi, nicht das des Gesetzes, ist die Quelle alles Segens. — Unserm Melchisedek gebührt alles zum Opfer, weil wir alles von ihm und durch ihn haben. — Lasset uns lernen, daß unser wahrer Adel nicht von Menschen, sondern daß er vom Himmel stamme, daß wir die Zeit vergessen und nur an die Ewigkeit denken sollen. — Die Leviten nehmen Zehnten von ihren Brüdern, Melchisedek von Abraham, Christus aber empfängt die Verehrung, den Dienst der ganzen Welt.

II.

Das Alte Testament selbst weisagt die Aufhebung des auf das moaische Gesetz gestützten levitischen Hohenpriesterthums in dem messianischen Priesterthume als dem ewigen.

Rap. 7, 11—19.

Wenn also Vollendung vermittelt des levitischen Priesterthums wäre — denn das Volk 11 hat unter Bedingung desselben das Gesetz empfangen¹⁾ — welches Bedürfnis wäre dann noch, daß ein andersartiger Priester aufstünde nach der Stellung Melchisedeks und nicht nach der Stellung Aarons genannt würde? *Denn wenn das Priesterthum verändert wird, so geschieht 12 mit Nothwendigkeit auch eine Veränderung des Gesetzes. *Denn derjenige, auf welchen hin 13 solches gesagt wird, hat einem anderen Stamme angehört, von welchem keiner je des Altars gewartet hat. *Denn offenkundig ist es, daß aus Juda unser Herr aufgegangen ist, für wel- 14 den Stamm Moses nichts über Priester²⁾ geredet hat. *Und in noch höherem Grade deutlich 15 ist dies, wenn nach der Ähnlichkeit Melchisedeks ein andersartiger Priester aufsteht, *welcher 16 nicht nach dem Gesetz eines die Fleischnatur³⁾ an sich tragenden Gebotes geworden ist, sondern nach der Kraft unauflösliehen Lebens. *Denn er hat das Zeugnis⁴⁾: Du bist Priester in 17 Ewigkeit nach der Stellung Melchisedeks. *Denn Abschaffung geschieht da zwar vorangehen- 18 den Gebotes wegen der Schwäche und Untauglichkeit desselben — *denn nichts hat das Gesetz 19 zur Vollendung gebracht — aber darüber hinaus Einführung einer vorzüglicheren Hoffnung, vermittelt deren wir Gott nahen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wenn also Vollendung wäre u. s. w. *Εἰ μὲν οὖν ἦν* ist echt griechische Verbindungsweise für die hypothetische Setzung eines in Wirklichkeit unmöglichen Falles. Das *οὖν* bezieht sich nicht auf Kap. 6, 20 zurück (de W., Bisp.). Das *γάρ* in dem parenthetischen Satze geht auf den naheliegenden aber nicht ausgesprochenen Gedanken, daß man eine Vollendung anzunehmen geneigt sein könnte, welche durch das levitische Priesterthum vermittelt würde, weil dieses wirklich organisch mit dem moaischen Gesetze verbunden sei. Der Annahme, es sei nur gesagt, das Volk habe über das Priesterthum gesetzliche Anordnungen empfangen (Schlicht, Grot., Bl.), steht nicht bloß das Ueberflüssige einer solchen Bemerkung, sondern vornehmlich dies entgegen, daß *ἐν* in solchem Sinne = über nur bei *verbis dicendi* steht (Bernhardy, Syntax S. 248).

Manche, wie Seb. Schmidt, Rambach u. a. dachten sogar bloß an Verordnungen über die *τελεωσις*. — Nach den die Nothwendigkeit ausdrückenden Phrasen steht gewöhnlich *μή* (Sartung, Partikellehre II, 125). Wo jedoch, wie hier, die Negation nicht auf den ganzen Satz, sondern auf einen einzelnen Begriff geht, steht auch *οὐ* (Mabwig, gr. Synt. S. 205. Kühner S. 214, Anmerkung 2). Luther läßt *λέγεσθαι* von *χρεῖα* und alles dazwischen Liegende von *λέγεσθαι* abhängen. Natürlicher ist es, den zweiten Infinitivsatz als Parallele des ersten und beide in Abhängigkeit von *χρεῖα* aufzufassen. *Ἐπεὶ* macht die Verschiedenartigkeit der Beschaffenheit bemerklich.

2. Denn wenn das Priesterthum verändert wird u. s. w. Das *γάρ* bezieht sich nicht auf den Zwischensatz (Ein.), sondern führt die erste Begründung des Hauptgedankens B. 11 ein, daß die Aufstellung eines melchisedekischen Priesters mit der Annahme

¹⁾ Statt *ἐν αὐτῇ* ist zu lesen *ἐν αὐτῆς* nach Sin. A. B. C. D*. E*. 17. 31. 46 und statt des plusquamperfectum *νενομοθέτητο* das perfectum *νενομοθέτηται* nach Sin. A. B. C. D*. 17. 47. 73.

²⁾ Statt *οὐδὲν περὶ ιερωσύνης* ist zu lesen *περὶ ιερωσίν* *οὐδὲν* nach A. B. C*. D*. E. 17. 47. So auch im Sin., nur daß dort ursprünglich *οὐδὲν* erst hinter *Μωυσῆς* gestanden hat, vom Korrektor aber vorgelegt worden ist.

³⁾ Statt *σαρκινῆς* ist zu lesen *σαρκίνης* nach Sin. A. B. C. D*. L.

⁴⁾ Statt *μαρτυρεῖ* ist zu lesen *μαρτυρεῖται* nach Sin. A. B. D*. E. 17. 31.

der Zulänglichkeit des levitischen Priesterthums unvereinbar sei. *Nómos* ist weder auf das Priestergesetz (Bez., Grot. u. a.), noch auf das Ceremonialgesetz (Calv., a Lapide, Carpz. u. a.) zu beschränken, obgleich B. 13 nur den Beweis führt, daß die B. 12 behauptete, von der Veränderung des Gesetzes unabtrennbare Veränderung des Priesterthums historisch darin vor Augen liege, daß innerhalb des Alten Bundes selbst der melchisedekische Priester als ein nicht levitisch-aaronitischer geweiskagt sei, worauf B. 14 den historischen Beweis der Erfüllung dieser Weiskagung in der Person Jesu anschließt. Aber da vorher schon gesagt ist, daß das israelitische Volk seinen *nómos* in organischem Zusammenhange mit der Institution des Priesterthums empfangen habe, so darf die berührte Veränderung nicht als eine bloß partielle betrachtet werden. *Tavta* B. 14 bezieht sich auf die Psalmworte Ps. 110, 4. Die Perfekta *μετέσχηκεν, προσέσχηκεν, ἀνατέταλκεν* weisen auf die in sich abgeschlossenen geschichtlichen Thatfachen hin. *Ἀγ' ἡς* drückt die Herkammung von der *φυλή* aus. *Προσέχειν τι* = seine Aufmerksamkeit oder seine Thätigkeit auf etwas richten. Die Lesart *προσέσχηκε* bei Erasmus ist eine patristische Glosse. *Das πρὸς in προδότηλον* ist nicht temporell (Peirce), sondern verstärkt den Begriff des offen vor Augen Liegenden bei Thatfachen, während das *κατάδηλον* B. 15 diese Verstärkung bei Folgerungen gibt.

3. Und in noch höherem Grade deutlich ist dies u. f. w. Ganz falsch bezieht Ebrard dies auf den Satz B. 14, daß Jesus aus Juda stamme. Mit Chryf. u. a. denkt Bisp. an die Größe des Unterschieds zwischen levitischem und neutestam. Priesterthum; Klee mit Primas, Just, Rambach u. a. an die wirklich geschehene Aenderung des Priesterthums; Del. mit J. Capell., Beng. an die Unzulänglichkeit des levitischen Priesterthums; während Bl., de W., Thol., Aln. auf den Satz blicken, daß die Veränderung des Priesterthums die Veränderung des Gesetzes einschließe. Dieser Satz dient aber selbst nur zum ersten Beweise des B. 11 ausgesprochenen Hauptgedankens der vorliegenden Entwicklung und ward selbst wieder durch die Thatfache der wirklich geschehenen Aenderung begründet. Jetzt wird der zweite Beweis desselben angetreten, aus welchem die Unzulänglichkeit des levitischen Priesterthums sich ebenso ergibt als die Größe des Unterschieds zwischen levitischem und neutestamentlichem Priesterthume. In dem ersten Beweise war das Gewicht der that sächlich mit der Aenderung des Priesterthums verknüpften Aenderung des mosaischen Gesetzes geltend gemacht. Jetzt wird hervorgehoben, was sich aus dem Begriff und Wesen eines melchisedekischen Priesters ergibt. Dieser ist Subjekt des Sages. Hätte der Verf. Jesus als solchen gedacht, so würde er das Subjekt, dessen Präbifat dann der andersartige Priester wäre, bezeichnet haben. Die größere Evidenz dieses Beweises liegt aber darin, daß die Abstammung von einem anderen Stamme Israels als dem

levitischen noch nicht den levitischen Messias in dem Sinne zu einem *ἑτερος ἱερέως* macht, als die *ὁμοιότης* mit Melchisedek. Diese stellt ihn nicht bloß in eine andere *τάξις* von Priestern, sondern gibt ihm ein Priesterthum *εἰς τὸν αἰῶνα*, und ein solches allein vermag die *τελειώσεις* zu bewirken, cf. B. 25.

4. Welcher steht nach dem Gesetz u. f. w. Unter *nómos* verstehen hier Chryf., Calv., Beng., Böhm., Thol. u. a. das mosaische Gesetz, dessen Bestandtheile kollektivisch als fleischliche Sazung bezeichnet seien. Allein der Ausdruck *κατὰ νόμον ἐντολῆς σαρκίνης* im Gegensatz zu *κατὰ δόναμιν ζωῆς ἀκαταλότων* führt doch darauf, *nómos* im Sinne einer Norm wie Röm. 7, 21. 23 zu nehmen. Hieraus folgt jedoch nicht, daß *ἐντολή σαρκίνη* die spezielle Vorschrift des mosaischen Gesetzes über das levitische Priesterthum sei (Aln.), und so bezeichnet werde, weil sie nur auf äußere, irdische Dinge, welche der Vergänglichkeit zum Raube werden, wie auf Abstammung u. f. w. Gewicht lege und nur sterbliche Menschen zu Priestern einsetze (Theob., Grot., Bl., de W. u. a.). Noch weniger möchte ich mich darauf berufen, daß im spätern Griechisch der Unterschied der Abjektivendung *ινος* und *ικος* verwischt worden sei (Winer, Thol. u. a.). Denn niemals würde ein neutestamentlicher Schriftsteller das mosaische Gesetz, sei es ein Ganzes, sei es in irgend einer seiner Anordnungen, ein fleischliches nennen können, weil sie sämtlich auf Gottes Willen zurückgeführt werden und deshalb Paulus auch ausdrücklich die pneumatistische Natur sowohl des *nómos* als der *ἐντολή* betont, Röm. 7, 12. 14. Wohl aber ist die schon von Beng., Carpz. u. a. in *σαρκινός* hineingetragene Bedeutung der Vergänglichkeit für *σάρκινος* = fleischern, möglich. Lieber jedoch möchte ich an die Außerlichkeit, Hinsälligkeit und Ohnmacht denken, welche zur Natur der *σάρξ* gehören und auch sogleich von der Sazungsatur des mosaischen Gesetzes ausgesagt werden. Diese Beschaffenheit des Gesetzes finde ich hier mit *ἐντολή σαρκίνη* ausgedrückt. Dem entspricht, daß auch gegenwärtig hier nicht von dem historischen Jesus, sondern von dem durch ihn verwirklichten *ἑτερος ἱερέως* die Rede ist, dessen Charakteristik aus den Psalmworten genommen wird, wie B. 18 zeigt. An eine Fähigkeit Christi zur Lebensmittheilung an andere (Cam., Dorff., Calov u. a.) ist hier vollends nicht zu denken. Wie vorher *κατὰ τὴν τάξιν Melch.* durch *κατὰ τὴν ὁμοιότητα M.* erklärt ward, so hier *εἰς τὸν αἰῶνα* durch *κατὰ δόναμιν ζωῆς ἀκαταλότων*. Die Rede ist also auch nicht von der Menschwerdung des Messias, sondern von seiner Aufstellung als melchised. Priester vor dem Angesicht Gottes in seiner persönlichen Lebensvollendung. Er ist auch das Subjekt von *μαρτυρεῖται*, welches Bleef u. a. impersonell nehmen. *Ὅτι* ist das recitative, wie Kap. 10, 8; 11, 18.

5. Denn Abschaffung geschieht da zwar u. f. w. Es wird gezeigt, daß in der Psalmstelle der B. 15 und 16 ausgesprochene Gedanke liege. Auf diese Psalmstelle weist das Präsens *γίνεται*, welches zu

den beiden, durch eine Parenthese getrennten Theilen des Satzes gehört. Falsch nehmen einige Ausleger mit Beseitigung der Parenthese den ganzen V. 19 als einen selbständigen Satz, indem sie entweder *ἐπεισαγωγή* als Präbifat zu *ὁ νόμος* fassen und *ἐστίν* oder *ἦν* ergänzen (Erasm., Calv., Ebr. u. a.) oder *ἐπεισαγ.* als Subjektiv nehmen und dazu *ἐτελεώσαν* wiederholen (Beza, Grot. u. a.). Im ersten Falle wäre der Sinn „wohl aber ist oder war das Gesetz Heranführung zu einer bessern Hoffsung“; im zweiten „wohl aber hat die *ἐπεισαγωγή* die Vollendung gebracht“. Gegen diese letztere Auffassung spricht das Fehlen des Artikels vor *ἐπεισαγ.*, welcher vor *νόμος* sich findet, und das Subjektiv markieren müßte; gegen die erstere, daß *νὺν γάρ* ohne entsprechendes *δε* nicht = nämlich, sondern nur = denn freilich, denn wenigstens (Hartung, Partit. II, 914), was hier nicht paßt, und daß *ἐπεισαγωγή* nicht = *εἰσαγωγή*, sondern = Vereinführung von etwas Neuem entweder zu einem bereits vorhandenen Gegenstande herzu oder über denselben hinaus. Dieser Gegenstand ist hier *προάγονσα ἐντολή*, deren Begriff durch den Zusammenhang bestimmt ist, weshalb das Fehlen des Artikels nicht die Auffassung des Satzes als eines allgemeinen (Schlicht., de W.) fordert, aber auch die Gleichsetzung der *ἐντολή* mit dem mosaischen *νόμος* (Primas, Chrys., Theod., Calv., Grot. u. a.) hindert. Die Rede ist aber nicht von jener Verordnung im Gesetz, welche das Priesterthum auf den Namen Levi beschränkte (Kurtz), sondern von der das gesegnete levitische Priesterthum stiftenden und regelnden. Der in der Parenthese, welche Luther früher richtig, in der spätern Uebersetzung aber falsch abgrenzte, ausgesprochene Gedanke wird durch die Umfassung des Neutr. *οὐδὲν* in das mascul. *οὐδένα* (Chrys., Schlicht., Grot., Carpz., Bisp. u. a.) abgeschwächt.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Aus dieser Stelle nimmt Chr. Ferd. Baur (Das Christenthum und die Kirche der drei ersten Jahrh., S. 99) Anlaß zu der Behauptung, daß unser Verf. eine „wesentlich andere Stellung zum Gesetz“ habe als Paulus, indem er sagt: „Dem Apostel Paulus ist das Judenthum wesentlich Gesetz, aber am Gesetz stellt sich nur sein negatives Verhältniß zum Christenthum dar; dem Verf. des Hebräerbriefts ist das Judenthum wesentlich ein Priesterthum. Das Priesterthum ist ihm das Primäre, von welchem die ganze Betrachtung ausgeht, das Gesetz ist das Sekundäre; das letztere muß nach dem erstern sich richten.“ Nur aus dem Zusammenhang gerissen kann unsere Stelle so gedeutet werden. Sie weist vielmehr auf die geschichtlich bekannte Thatsache hin, daß das mosaische Gesetz, durch welches die Israeliten überhaupt zu einem Volke und speziell zum Gottesvolke verfaßt wurden, denselben mit direkter Beziehung auf und unter Bedingung der Wirksamkeit des zugleich mit der Verfassung gestifteten und in

Thätigkeit gesetzten Priesterthums gegeben worden ist. Hieraus konnte dann der Schluß gezogen werden, daß die Veränderung einer so wesentlichen Substitution wie die des Priesterthums die Veränderung des Gesetzes selbst einschließe und nach sich ziehe. Wenn dann ferner als geschichtliche Thatsache anerkannt werden mußte, daß innerhalb des Alten Testaments selbst durch das Gotteswort der Weissagung diese Veränderung des Priesterthums als eine von Gott beabsichtigte und mit Sicherheit durch den Messias herbeizuführende verkündigt sei, so konnte daraus der weitere Schluß gezogen werden, daß das ganze Gesetz und das gesegnete Bundesverhältniß überhaupt als eine nur transitorische, anderwärts als pädagogisch bezeichnete, Bedeutung in dem Plane Gottes selbst habe. Erwiesen war dadurch der Gedanke, daß die göttliche Stiftung des Gesetzes und seiner Institutionen durchaus nicht die Erreichung der geforderten und beabsichtigten Vollkommenheit schon innerhalb des Gesetzes = Bundes und seiner Gnadenmittel verspreche und verbürge, diese Vollkommenheit vielmehr durch andere, gleichfalls von Gott verkündigte und schon herbeigeführte Mittel erlangt werden müsse und erlangt werden könne.

2. Das Gesetz kann als Vortausdrud des göttlichen Willens die Vollkommenheit nur beschreiben, aber nicht persönlich darstellen. Es kann ferner als Gebot Gottes an sein Volk die menschliche Vollkommenheit nur von demselben fordern, aber nicht in demselben erzeugen. Es kann endlich als Gesetz des heiligen Gottes die überall vermiste Vollkommenheit nicht übersehen oder an den dazu Verpflichteten ungeahndet lassen; es muß vielmehr die überall von ihm aufgedeckte Sünde verurtheilen und kann deshalb, da alle Menschen sich als Sünder erweisen, nur verdammen, aber nicht losprechen. Dies ist die in der Natur des Gesetzes liegende Unvollkommenheit und Schwäche oder seine Unmöglichkeit zur Vollendung, cf. Röm. 8, 3; Gal. 4, 9, wo Paulus das Gesetz *τὰ ἀσθενή καὶ πτωχὰ στοιχεῖα* nennt.

3. Soll bei dieser Sachlage ein positives Bundesverhältniß zwischen Gott und seinem auf das Gesetz feierlich verpflichteten Volke möglich sein, so kann dies nur unter Voraussetzung einer Sühne geschehen, auf deren Grundlage eine Versöhnung stattfindet zur Vergebung der Sünden und zur Herbeiführung des unentbehrlichen Friedensheils und Segens. Da der Mensch als Sünder hierzu unvermögend ist, so ruht die Hoffnung allein auf der göttlichen Veranstaltung einer solchen Sühne.

4. Diese göttliche Veranstaltung ist nicht bloß durch das Wort der Weissagung verhießen, sondern zunächst durch eine gesetzliche Einrichtung, durch die Stiftung des levitischen Priesterthums und Opferkultus, vorbereitet und vorgebildet worden. An eine Herbeiführung der Vollendung durch diese Institution ist so wenig gedacht worden, daß vielmehr nicht bloß ihr typischer und symbolischer Charakter bemerkt gemacht, sondern

auch ihre transitorische Bedeutung durch die direkte Weissagung eines Priesterthums von anderer Art nachdrücklich im Alten Testament selbst ausgedrückt ist, wo absichtsvoll der Messias nicht bloss als Priester-König geschildert, sondern auch als nicht aaronitischer, sondern melchisedekartiger Priester bezeichnet ist.

5. Außerdem ist Christus auch Gegenbild des Hohenpriesters Aaron, jedoch nur insofern sein Kreuzestod, welcher eine ewige Loskaufung bewirkt hat, mit dem jährlichen Sühnopfer, welches nur der Hohenpriester nach geschehener Entföndigung seiner selbst darbringen durfte, verglichen wird. Wenn dagegen die Rede ist von der Herkunft, oder von der Würde, oder von der Fürbittenden und segnenden, das ein für allemal auf Erden gebrachte Opfer im Himmel und von dorthin wirksam machenden Thätigkeit des auf ewig vollendeten, zur Rechten des Vaters thronenden Sohnes, dann ist er Gegenbild des Priesterkönigs Melchisedek.

6. In dieser Stellung übt Christus auf ewig seine vermittelnde Thätigkeit aus, weil seine Person ein unzerstörbares Leben hat. Er ist Priester nicht insofern irgend eines Gebotes, oder auf Grund einer Abkunft von priesterlichem Geschlechte, sondern in Kraft seiner Persönlichkeit, welche ihn zum Träger eines ewigen und nicht auf andere Personen übergehenden Priesterthums macht auf Grund seiner Selbstopferung am Kreuz und insofern der Stellung, welche er als Auserwählter, über alle Himmel zum Throne Gottes erhöhteter, ewiger lebendiger Gottmensch einnimmt.

7. Die Abstammung Jesu aus dem Stamme Juda (Off. Joh. 5, 5) durch Vermittelung seiner Abstammung aus dem Hause Davids (Aposg. 2, 30; Röm. 1, 3; 2 Tim. 2, 8), welche einerseits gleich ist dem Ausgang eines Sternes 4 Mos. 24, 17 oder des Lichts aus der Höhe Jes. 60, 1; Mal. 3, 20; Luk. 1, 78, andererseits gleich dem sprossenden Reis Jes. 4, 2; Jer. 23, 5; 33, 15; Sach. 3, 8; 6, 12 zeigt, daß Jesu Priesterthum nicht das levitisch-aaronitische, sondern das melchisedekische ist, daß mithin die im A. T. geweissagte Aenderung geschichtlich schon eingetreten ist und eben damit das Abthun des mosaischen Gesetzes seinen begründeten Anfang genommen hat. In dieser Verbindung der Gedanken ist die Bemerkung des Verf., diese Abstammung Jesu sei eine offenkundige Thatfache, so daß er von ihr als von einer unbestreitbaren Grundlage für eine höchst wichtige Folgerung gerade seinen Lesern gegenüber den entscheidendsten Gebrauch machen darf, von großer geschichtlicher Wichtigkeit, zumal bei dem Umstande, daß dieser Brief noch vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ward.

8. Im Alten Bunde waren die levitischen Priester die Mittler zwischen Gott und dem Volke, sie hatten die ehrenvolle Bezeichnung „die zu Jehovah Nahenden“ 3 Mos. 10, 3. Seit der Wirksamkeit Christi

als des alleinigen und ewigen Mittlers hat das ganze Gottesvolk die Bestimmung eines königlichen Priesterthums empfangen; ein freier Zugang zu dem Vater ist allen Gläubigen geöffnet worden, und die Verwirklichung einer besseren Hoffnung hat begonnen, welche in der Weissagung des A. T. von dem melchisedekischen Priester zu dem Gesetze hinzukam und darüber hinausführte.

9. Auch die Hoffnung der Gläubigen des Alten Bundes war nicht bloss auf irdische Güter, auf langes Leben und Besitz des gelobten Landes, auf Sicherheit gegen Feinde und Herrschaft über die Ungläubigen gerichtet. Die Hoffnung des Jenseits hat nach Kap. 11, 10. 13. 14 den Patriarchen keineswegs gefehlt, und die messianische Hoffnung gab denselben nicht bloss einen konkreten Inhalt, sondern führte auch auf bessere Mittel zur Vollkommenheit, als die gesetzlichen Institutionen darbieten konnten.

16. Der Begriff der Vollkommenheit umfaßt alle Momente des Zustandes der Vollendung, in welchem das von Gott gesetzte Ziel erreicht ist, zu welchem Christus durch Leiden geführt ward Kap. 2, 10, und wohin der Mensch nur Kap. 10, 1 durch diesen ἀγνῶς τῆς σωτηρίας auf Grund des Opfers dieses neustamentlichen Hohenpriesters gelangen kann Kap. 10, 14. Dieser Zustand ist aber nicht mit Reuß (hist. de la théol. II, 551) auf die subjektive und moralische Vollkommenheit zu beschränken. Er hat vielmehr nur seinen Anfang in der das Gewissen betreffenden Reinigung Kap. 9, 9, seinen Fortgang in dem Nahen zu Gott Kap. 7, 19, worin sich der zunächst objektiv und prinzipiell bei der Heiligung Kap. 10, 14 eingetretene Zustand in den Gläubigen als wirksam zeigt, seinen Abschluß im ewigen Leben zunächst an den Geistern der Gerechten Kap. 12, 23, dann nach der Auferstehung in der Theilnahme an der Herrlichkeit Kap. 11, 40.

Homiletische Andeutungen.

Die Ähnlichkeit und die Unähnlichkeit, welche Christus mit den Priestern des Gesetzes hat. — Worin besteht die Stärke und worin die Schwäche des Gesetzes? — Die Hoffnung, durch welche wir zu Gott nahen, war innerhalb des Alten Testaments schon geweissagt, durch die Mittel des Alten Bundes jedoch nicht zu erfüllen. — Gott ändert nicht seinen Plan, wohl aber zuweilen die Mittel der Ausführung desselben. — Die herrliche Zusammenstimmung von Weissagung und Geschichte in der Person Jesu Christi. — Wie verhalten sich Gesetz und Evangelium zu einander? — Die Hoffnung, zu welcher wir berufen sind: a. nach ihrem Inhalte; b. nach ihrer Begründung; c. nach ihrer Pflege. — Christus, ein Priester anderer Art, als es sonst die Priester sind. — Christus zugleich Gott und Mensch, Priester und König, dem Gesetz unterthan und von dessen Satzung frei. — Die Wechselbeziehung von Gesetz und Priesterthum.

Starke: Das Alte Testament, als welches an sich selbst viel zu schwach war, mußte nothwendig

verändert, und durchs Neue Testament eine bessere Hoffnung eingeführt werden durch das vollgültige Opfer und Fürbitte Jesu Christi, als des vollkommenen Hohenpriesters, der allein uns selig macht. — Das levitische Priesterthum ist durch das messianische erfüllt und damit gar abgethan worden. — Der heilige und weise Gott hat in seinem Worte das Geheimniß Christi auf mancherlei Art mit so vielen Gründen, deren einer vor dem andern sowohl heller als bländiger ist, den Menschen zum Besten vorgestellet. — Was die Propheten vor so viel hundert Jahren geweissagt haben von Christo, ist so genau an ihm erfüllt worden. Wer sieht nicht auch hieraus die Göttlichkeit der Heiligen Schrift? — Dürfen alle gläubigen Christen sich selbst zu Gott nahen in Christo, so sind sie auch alle geistliche Priester, deren Würde und Pflicht es ist, daß sie sich Gott aufopfern Röm. 12, 1; 1 Petr. 2, 5, 9, alle welche mit dem Geist Christi gesalbet und mit dem weissen Priesterkleide der Gerechtigkeit gegürtet sind Jes. 61, 10. — Wohl dem, der sich bei Zeiten im Glauben zu Christo und in Christo zu Gott naht und sein ganzes Leben nichts anderes sein läßt als gleichsam ein stetiges Ausgehen von sich selbst und von der Welt und Eingehen zu Gott. Jak. 4, 8. — Wer sich, da er auf Erden lebet, nicht

zu Gott naht im Glauben und Gebet, wird auch nach dem Tode zu Gott nicht kommen. Kap. 4, 16; Röm. 5, 1, 2.

Sahn: Als Priester hilft Christus von innen, macht Lust, gibt Freiheit und Freudigkeit. Als König hilft er auch von außen und räumt alles hinweg, was dem innern Leben der Seinen hinderlich sein kann, und vernichtet die feindlichen Anfälle.

Rieger: Aus dem, daß ein anderer Priester aufgenommen soll, ist auf eine ganz veränderte Haltung Gottes zu schließen.

Heubner: Das hentige Wesen der Juden ist ein höchst defekter Mosaismus; sie nehmen einige Stülde an und das Wichtigste ist unausführbar. — Alle Mytherien, Orden, Gesellschaften, die neben der Kirche Christi gleichen Rang oder gar Vorrang haben wollen, versündigen sich an der hohenpriesterlichen Würde Christi.

Stein: Das Christenthum ist insofern der vollkommene Bund, als er einmal durch den Bund Gottes mit den Menschen im Alten Testament bloß vorbereitet und angedeutet wurde; und als er dann Unvollkommenheiten entfernt, welche jener nicht zu entfernen vermochte; endlich sind es auch die seligen Ansichten auf die Zukunft, welche das Christenthum als den vollkommnen Bund bezeichnen.

III.

Der Neue Bund ist um so vorzüglicher, als die Person Jesu Christi selbst Bürge dafür ist.

Kap. 7, 20–22.

Und inwiefern nicht ohne Eidsschwur [dies geschah] — denn jene ihrerseits sind ohne 20 Eidsschwur Priester geworden, *dieser aber mit einem Eidsschwur durch den, der zu ihm 21 sprach: geschworen hat der Herr und wird es nicht bereuen: »du [bist] Priester in Ewigkeit nach der Stellung Melchisedeks «¹⁾ * — : eines insofern²⁾ vorzüglicheren Bundes Bürge geworden ist Jesus.

Griechische Erläuterungen.

1. Und inwiefern. Luther übersezt irrig: „und dazu, was viel ist“ im Mißverstand der Worte der Vulgata et quantum est. Er verbindet ebenso wie Chrysostomus, Theodoret, Erasmus, Calv. u. a. diese Worte mit den vorhergehenden. Zwar wird wirklich in Texten mehr hervorgehoben, daß jene Hoffnung nicht ohne Eidsschwur eingeführt wurde, aber der Form nach liegt ein dem κατὰ τοσοῦτο entsprechender Vorberath vor, welcher nicht durch ἰσχυρὸς γέγονεν zu ergänzen ist (Del., Beng., Böhm., Vlin.), noch weniger durch ἔγγυος γέγονεν, sondern durch γίνεταί τοῦτο (Bl., de Wette, Thol., Hofm., Del.).

2. Bundes Bürge. Luther versteht unter διαθήκη hier irrig ein Testament und übersezt sprachwidrig ἔγγυος „Ausrichter“ = executor. Im klassischen Griechisch bezeichnet διαθήκη stets eine Stiftung, überhaupt eine Verfügung oder Disposition, wovon das Vermächtniß = Testament

eine besondere Form ist. Die LXX gebrauchen das Wort jedoch regelmäßig statt συνθήκη als Uebersetzung von בְּרִית, so daß es auch im Neuen Testament als dogmatischer terminus = Bund zu betrachten ist, von welcher Bedeutung nur dann abzugehen ist, wenn der Zusammenhang dazu zwingt. Das Recht der LXX und der neutestamentlichen Schriftsteller für diesen Sprachgebrauch liegt darin, daß der Bund Gottes mit den Menschen nicht ein von zwei gleichberechtigten und freien Parteien geschlossener Vertrag, sondern wesentlich eine göttliche Stiftung und Disposition gegen die Sünde und für das menschliche Heil ist, in welche die Berufenen unter religiöser Verbindlichkeit eintreten und an welche Gott nach seiner Wahrhaftigkeit und Treue sich selbst bindet. Der hebr. Ausdruck dagegen scheint aus dieser letzteren Anschauung herzukommen, da für das Wort בְּרִית die Bedeutung „bestimmen, festsetzen“, welche Hofmann annimmt, nicht nachgewiesen ist, sondern nur entweder die Bedeutung „aussondern, erwählen“ 1 Sam.

¹⁾ Die Worte κατὰ τὴν τάξιν Melch. fehlen in Sin. B. C. 17. 80. Im Sin. fehlen auch die vorhergehenden Worte εἰς τὸν αἰῶνα.

²⁾ Statt der Rec. τοσοῦτον ist τοσοῦτο zu lesen nach Sin. A. B. C. D*. Im Sin. ist das „erst durch Korrektur hinzugefügt, wie auch vorher die Worte εἰς τὸν αἰῶνα bis Melch.

17, 8 zulässig ist, oder die Bedeutung „schneiden“ mit Beziehung auf die uralte Bundeschließungssitte, zu der sich Jehovah 1 Mos. 15 anbequemungsweise herabläßt. — *Ἐγγυος* ist nicht durch *μεσότης* zu erläutern, obgleich dies im Neuen Testament sonst nicht vorkommende Wort mit der Anspielung auf das vorher erwähnte *ἐγγύλιον* gewählt sein mag. Auch ist die streng juristische Auffassung der Uebersetzung fidejussor und die Beziehung auf die stellvertretende Genugthuung (Thom. Aq., Calov. u. a.), ebenso die Einmischung des Gedankens an sein Leiden überhaupt als Besiegelung des Bundes (Bl., de W., Vin.) gegen den Kontext, welcher in dem ewigen, zur Rechten Gottes erhöhten Christus den Bürgen für den ewigen Bestand des durch ihn vermittelten Bundes erkennt.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Die levitischen Priester sind durch einen einfachen Befehl, Christus aber ist durch eine mit einem Eide Gottes bekräftigte Anordnung in die Priesterstellung gekommen. Hierin liegt eine nicht anzuzweifelnde Bürgschaft 1) für die durch den Messias auszuführende Erfüllung der göttlichen Verheißung, 2) für die Erhabenheit der neuen Bundesstiftung über die frühern, 3) für die ewige Dauer derselben.

2. Jesus ist der verheißene ewige Priester-König, dessen persönliche Beschaffenheit, Stellung und Würde dem durch ihn vermittelten Bunde einen hiermit in direktem Verhältnisse stehenden Vorzug gibt.

3. In der Natur eines königlichen Befehles über eine Anordnung und Stiftung, deren Dauer

nicht näher angezeigt, noch weniger verheißten und verbürgt ist, liegt an sich schon die Möglichkeit einer Zurücknahme des Befehles, einer Aufhebung der Stiftung, einer Aenderung der Anordnung durch den Herrscher selbst, ohne daß dieser hierdurch wortbrüchig, ungerecht und unzuverlässig zu werden, in Widerspruch mit sich zu gerathen oder seine eigenen Schöpfungen wieder zu zerstören braucht.

Homiletische Andeutungen.

Jesus Christus, der Mittler des Neuen Bundes, ist zugleich der Bürg e a. seiner ewigen Dauer, b. seiner gottwohlgefälligen Beschaffenheit und c. der stetigen Erfüllung seiner Verheißungen. — Wie der Vorzug des Neuen Bundes vor dem Alten verbürgt ist a. durch das beschworene Wort seines Stifters und b. durch die Person seines priesterlichen Mittlers. — Aus dem Alten Testamente selbst läßt sich die Erhabenheit des Priesters der Verheißung über die Priester des Gesetzes und über deren Dienst erweisen. — Die Verheißung verbindet Gesetz und Evangelium miteinander und führt zugleich aus der Zeit in die Ewigkeit.

Starke: Wie es im Rath der hochgelobten Dreieinigkeit zuvor bedacht und beschlossen ist, so hat es Jesus alles ausgeführt, daß in ihm alles selig werden soll, und was da will, selig werden kann.

Nieger: Aus dem Eid beweiset der Apostel mit Recht den großen Ernst, das wichtige Anliegen und das sonderliche Wohlgefallen, womit Gott dieser seiner Einsetzung zugethan ist. — Sonst schwört der, der das Amt übernimmt, damit man sich zu ihm das Beste versehe; hier aber schwört der, so das Amt überträgt, zum Zeugniß seiner großen Absichten und seines unabänderlichen Willens.

IV.

Christus lebt ewig und kann deshalb in seinem unwandelbaren Priesterthum ewig die Erlöseten bei Gott vertreten.

Kap. 7, 23—25.

23 Und zwar sind jene als mehrere zu Priestern geworden¹⁾, deshalb weil sie durch den 24 Tod gehindert werden zu bleiben; *dieser aber hat, weil er auf ewig bleibet, als ein unwandelbares Priestertum, *weshalb auch er aufs vollkommenste diejenigen retten kann, welche durch ihn zu Gott nahen, allezeit lebendig, um vermittelnd für uns einzutreten.

Exegetische Erläuterungen.

1. Und zwar sind jene als mehrere u. s. w. Der Zusammenhang zeigt, daß nicht an die simultane (Erasm. in der Paraphr., Braun., Del.) Vielheit von Priestern zu denken ist, sondern an die successive. Die Behauptung von Del., daß auf den Einsetzungs- und Einweihungsakt 2 Mos. 28, 29 zurückgewiesen werde, wo Aaron nicht für sich allein, sondern zugleich mit seinen Söhnen gewählt und geweiht wurde, und daß nur durch die Mehrzäh-

ligkeit der Priester die Kontinuität des Priesterthums gesichert worden sei, ist theils unerwiesen, theils verdedt sie den Gegensatz. Ebenso ist es mit der von ihm gebilligten Deutung des *παράμεινεν* vom Verbleiben beim Priesterdienst (Del., Grot. u. a.). Nicht den Priestern überhaupt, sondern den Hohenpriestern wird Christus gegenübergestellt; und dem *παράμεινεν* entspricht das folgende *μένειν*.

2. Unwandelbares. *Απαράβατος*, der spätern Gräzität angehörig, wird mit Theodoret, Desum., Theophyl., Erasm. von den meisten aktivisch ge-

¹⁾ Statt *γεγονότες ἱερεῖς* ist zu lesen *ἱερεῖς γεγονότες* nach A. C. D. E. Doch hat Sin. die erstgenannte Wortfolge.

nommen — nicht übergehend auf einen andern, wobei dann Euseb und Justinian erklären, die Priester der katholischen Kirche seien nicht successores, sondern vicarii et ministri Christi. Dem Sprachgebrauch gemäßer ist aber die passive Bedeutung — was nicht überschritten werden darf, daher unverleglich, unwandelbar.

3. Aufs vollkommenste. *Eis tò παντελές* wird fälschlich auf die Zeit bezogen von Peschito, Vulg., Chrys., Luth., Calv., Schlicht., Grot. u. a. *Ὁ παντελής* zeigt, daß das in diesem Satze Ausgesagte als die Folge und zwar als die naturgemäße Folge des in dem vorausgehenden Satze Ausgesprochenen betrachtet werden soll. Eine Beschränkung des *σώζεν* auf Durchhülfe der in Ansehung zu Gott im Gebet nahenden Gläubigen (v. Hofmann) ist eben so unzulässig als die gewöhnliche Beziehung auf die abschließliche Errettung zur ewigen Seligkeit.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Ein weiterer Vorzug des Neuen Bundes liegt in der Unwandelbarkeit des an eine und dieselbe Person geknüpften und von ihr auf die vollkommenste Weise in Ewigkeit durchgeführten Priesterthums. Der Grund hiervon liegt darin, daß Christus zwar den Tod geschmeckt, aber daß er ihn auch für immer überwunden hat und daß er dies beides, sein Leiden und seinen Sieg, unablässig, wie es für uns übernommen und durchgeführt ward, so auch im Himmel geltend und von dort her wirksam macht.

2. Das ewig sich selbst gleiche, hohepriesterliche königliche Walten des verkörperten Menschensohnes ist die Ursache unserer vollständigen Rettung, indem wir vermittelt desselben als Versöhnte zu Gott nahen und in beständiger Gemeinschaft des Lebens mit Gott erhalten werden.

3. Das Priesterthum Jesu Christi beginnt nicht erst mit seiner Wirksamkeit im Himmel. Dort macht er, der ewig Lebendige, vielmehr als Gegenbild des melchisedekischen Priesterkönigs allseitig das Opfer geltend und wirksam (Röm. 8, 34), welches er als Gegenbild des aaronitischen Hohenpriesters durch das Opfer seiner selbst im Kreuzestode gebracht hat.

Homiletische Andeutungen.

Seligmachen ist der höchste Zweck des Priesterthums Jesu Christi. — Das Priesterthum Christi ist ebenso wirksam als bleibend und allumfassend. — Das Nahen zu Gott ist nur möglich durch den Sohn, gelangt aber durch ihn auch zur seligen Vollendung. — Worin liegt einerseits die Unentbehrlichkeit, andererseits die Unvergänglichkeit des Priesterthums Christi? — Worin besteht, worauf beruht und wodurch geschieht die vollkommene Rettung der Menschen durch Jesum Christum? — Christus hat in seinem Priesterthum keinen Nachfolger, weil er ewig lebt, und keinen Stellvertreter, weil er selbst das Amt allgenügend bei Gott verwaltet.

Starke: Der erhöhte Jesus bittet wirklich vor dem Thron seines himmlischen Vaters für die Menschen auf eine ihm anständige Art, so lange das Reich der Gnaden währt, da er die Menschen noch selig machen kann. — Wahre Glieder Christi erweisen ihr geistliches Priesterthum gegen andere auch darin, daß sie für sie fleißig beten, obgleich nicht auf eine verdienstliche Art, wie Christus für uns bittet, doch erbörlieh und zum Segen. — Priester, Bischof und Prälat, alles nichts. Christus ist der rechte Erzpriester und Erzhirte, dem alles dienet und durch den alles weidet und lebet leiblich, geistlich und ewig.

Krieger: Der Tod Jesu Christi hat ihn nicht an der Fortsetzung seines priesterlichen Amtes und Geschäfts verhindert, sondern war vielmehr selbst ein Stütz davon. — Daß Christus immerdar lebet, ist nicht nur ein Vorzug für diesen Lebendigen selbst, sondern auch ein Segen für uns. — Viele zu meiner Seligkeit auch förderlichen Umstände können sich verändern; aber dieser Hauptumstand nicht: er lebet immerdar und bittet für uns. — Wer gelangte sonst zum Ziel, wenn nicht immer im Heiligthume Gottes so priesterlich über uns gehandelt würde?

Heubner: Zu Gott kommen heißt nicht bloß, im Gebet ihm nahen, sondern Gottes Gnade auf Erden erlangen und einst sein himmlisches Reich. — Christus ist nicht bloß Fürbitter der zu Vergnabigen, sondern auch der schon Verstorbenen bei ihren Schwachheitsünden. — Alle menschlichen Würden, Stiftungen, Schulen vergehen; Christi Würde und Amt ist unvergänglich.

Hahn: Im Himmel wird oft an uns gedacht, mehr als wir glauben; und im Herzen des Vaters und des Sohnes geht unfertwegen manches vor.

V.

Als der sündlose Gottessohn hat Jesus Christus sich selbst ein für allemal zum Opfer für die Sünden der Welt dargebracht.

Rap. 7, 26—28.

Denn ein solcher Hohenpriester ziemte uns auch¹⁾, er, der heilig ist, unschuldig, unbescholt, abgesondert von den Sündern und höher als die Himmel geworden, *welcher nicht täglich nöthig hat, wie die Hohenpriester, zuerst für die eigenen Sünden Opfer darzubringen, dann für die des Volkes; denn dies hat er ein für allemal gethan, indem er sich selbst darbrachte. *Denn das Gesetz stellt als Hohenpriester Menschen auf, die mit Schwachheit behaftet sind, das Wort des nachgesetzlichen Eidschwurs aber den auf ewig vollendeten Sohn.

¹⁾ Statt des bloßen *ἐπρεπεν* ist zu lesen *καὶ ἐπρεπεν* nach A. B. D. E., obwohl *καὶ* nicht hat.

Exegetische Erläuterungen.

1. Denn ein solcher u. s. w. Mit τοιοῦτος wird auf den in B. 25 beschriebenen Hohenpriester zurückgewiesen, mit γάρ das Vorhandensein eines solchen durch seine Angemessenheit zu unseren Bedürfnissen begründet, mit καὶ das Naturgemäße und Berechtigte einer solchen Beziehung hervor gehoben und in den folgenden Präbikaten die spezielle Charakteristik unseres melchisedekartigen Hohenpriesters gegeben. Οἶκος, bei LXX gewöhnlich Uebersetzung von בית, wird gewöhnlich auf das Verhalten gegen Gott bezogen, ἀνακος auf das gegen Menschen, ἀμείαντος auf die persönliche ununterbrochene Befähigung zu priesterlichem Dienst, λεχόμενος ἀπὸ τῶν ἀμαρτωλῶν auf sein Entrücktsein von jeder störenden Berührung mit den Lasterhaften, Joh. 7, 32—36; Jes. 53, 8; nicht auf seine innerliche Reinheit bei äußerem Verkehre mit den Sündern während seines Erdenlebens (Ebr.), ὑψηλότερος — — γενόμενος auf seine nach der Erhöhung eingetretene schlechthin überweltliche Daseinsweise. Doch ist zu bemerken, daß οἶκος Offb. Joh. 15, 4; 16, 5 auch von Gott selbst gesagt wird und ἀνακος den LXX öfter im allgemeineren Sinne zur Uebersetzung von בית dient, daher wohl die Bezeichnung sittlicher Weihe und die Verneinung alles Argen gemeint ist (Hofm.)

2. Welcher nicht täglich nöthig hat u. Da καὶ ἡμέραν nicht heißen kann „am bestimmten Tage im Jahreswechsel“ (Schlicht, Michael.), auch nicht mit διαπαντός zur Bezeichnung der jährlichen Wiederholung gleich zu setzen ist — immer und immer wieder (Grot., Böhm., de W., Ebr.), so nehmen mit Calov und den besten älteren Auslegern Bleek, Wieseler, Thol., Vlin. an, daß der Verf., dem es auf den Gegensatz gegen das einmalige Opfer Christi angekommen, in ungenauem Ausdrucke die priesterlichen Opfer überhaupt mit dem hohenpriesterlichen Hauptopfer am jährlichen Silbntage zusammengefaßt habe. Man unterstützt diese Annahme durch die Hinweisung darauf, daß der Hohenpriester nicht bloß besetzt war, am täglichen Brandopfer Theil zu nehmen, so oft er wollte (Misch. tract. Thamid VII, 3), sondern daß er von diesem Rechte auch häufig Gebrauch machte, besonders an Sabbathen, Neumonden und bei festlichen Gelegenheiten (Joseph. jüd. Krieg V, 5, 5), und daß dasselbe von dem täglichen Räucheropfer gilt, welchem gerade eine sühnende Bedeutung zugeschrieben wurde, 3 Mos. 17, 11. 12; 4 Mos. 33, 10, LXX. Da dieses Opfer ursprünglich von Aaron persönlich Morgens und Abends dargebracht werden soll, 2 Mos. 30, 7; der Verf. unseres Briefes aber mehrfach auf die ursprünglichen Festsetzungen zurückgeht, welche ja die Bestimmung hatten, für alle Geschlechter Israels zu gelten, 2 Mos. 12, 14; 30, 8: so leidet der Ausdruck ἀνάγκην ἔχει um so mehr diese Erklärung, als schon Sir. 45, 14. 16 der Opferdienst überhaupt als Dienst Aarons bezeichnet ist und auch

Philo (ed. Mang. II, 321) den Hohenpriester nennt: εὐχὰς καὶ θυλάος τελέων καὶ ἐκδοσὴν ἡμέραν. Gegen die Annahme aber, daß diese Stelle einen nur in dem egyptischen Oriastempel gebräuchlichen Ritus bezeuge (Wieseler), spricht entschieden die Thatsache, daß auch im jerus. Talmud, tr. Chagiga II, 4 und im babyl. Talmud tr. Pesachim 57 a vom Hohenpriester gesagt wird, daß er täglich opfere (Delitsch, talmudische Studien XIII; in Rubelb. und Guerike Zeitschrift für die luth. Theol. und Kirche 1860, IV, 593 f.). Ebenso kann man daran erinnern, daß nach Philo I, 497 bei den täglichen Opfern die Priester ein Speisopfer für sich selbst, das Lammes-Opfer aber für das Volk darbrachten. Hierdurch würde auch für das πρότερον und ἔπειτα in seiner Beziehung auf das tägliche Opfer ein Anhalt gewonnen. Um so weniger Veranlassung hat man, ausschließlich an die hohenpriesterliche Mincha, d. h. an das vegetabilische Ganzopfer zu denken, welches nach 3 Mos. 6, 13—16 der Hohenpriester vom Tage seiner Salbung an täglich Morgens und Abends zu opfern hat, und zwar nicht für das Volk, sondern für sich selbst zur täglichen Weihe; und den Nachdruck darauf zu legen, daß dieses Speisopfer, Sirach 45, 14; Philo I, 497, 26; II, 321. 38; Joseph. Anterth. III, 10, 7 als θυσία bezeichnet und auch von Origenes (homil. IV. in Levit.) erwähnt wird (Lundb., jüd. Feilsgth. III, 9 S. 19, neuerlich Thalhofer, die unblutigen Opfer des mosaischen Kultus S. 139—156). Wohl aber kann man den Umstand geltend machen, daß unser Verf. Kap. 5, 1 alles Opfern mit Einschluß der δώρα im engern Sinn als ein in seinem letzten Grunde und Zwecke πρὸς ἀμαρτιῶν geschehendes bezeichnet. Man muß nur nicht leugnen, daß zunächst die Vergleichung unserer Stelle mit Kap. 5, 3 doch auf ein eigentliches vom Hohenpriester περὶ πάντων dargebrachtes Silbntopfer führt und daß die Folge der beiden Silbntopfer zu keinem anderen Tage so gut paßt als zu dem jährlichen Silbntage. Unsere obige Darlegung zeigt jedoch, daß man nicht nöthig hat, deshalb der Auffassung von Hofmann (Schriftb. II, 1, 287; 2. Ausg. II, 1, 404) mit Niehm, Alford, Delitsch im Komm. beizustimmen: „Nicht wird, was Christus zu thun hätte, mit dem verglichen, was die Hohenpriester tagtäglich zu thun haben, sondern das, was die Hohenpriester zu thun haben, mit dem, was Christus tagtäglich zu thun hätte: er müßte, weil es sich um immer neue, um stetige Sühnung handelte, Tag für Tag thun, was er nun ein für allemal gethan hat.“ Del. bemerkt, daß dieser Auffassung die seine Stellung des καὶ ἡμέραν, sowie der pluralische Ausdruck ὡς περὶ οἱ ἀρχιερεῖς entspreche, hat aber seine Bestimmung zurückgenommen (Rubelbach, Zeitschrift 1860, IV, 595). Hofmann bezieht das τοῦτο ἐποίησεν auf den ganzen Satz πρότερον — — λαοῦ, was auch Schlicht., Grot., Hammond, ob wohl in anderem Sinne als er, thaten, indem Hofm. als Gegenbild zu dem vom Hohenpriester περὶ

εὐαγγέλιον dargebrachten Sündopfer das Flehen Jesu in Gethsemane betrachtet Kap. 5, 7, 8; während gegen den Sprachgebrauch Schlichting unter ἀμαρτίας Christi infirmitates et perpassiones, Grätius die von Christo als Strafe für die Sünde der Menschheit übernommenen dolores versteht, von denen er durch den Tod befreit warb. Delitzsch aber bezieht es mit den meisten auf das hohepriesterliche θυσίας ἀναφέρειν ὑπὲρ τῶν ἀμαρτιῶν τοῦ λαοῦ. Hofmann legt (N. T. V, 294) einen starken Nachdruck darauf, daß hier nicht προσφέρειν gesagt sei, welches mit τῷ θεῷ sich vervollständige, sondern ἀναφέρειν, welches sich vervollständige durch ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον, wodurch die Deutung von Darbringung des Sühnebluts im Allerheiligsten (Kirch) von selbst ausgeschlossen sei. Auch betont er stark das Präsens für den angeblichen Gedanken, daß Christus jetzt nicht mehr täglich in der Nothwendigkeit sich befinde, das den Hohenpriestern eigenthümliche Opfer zu bringen. Mit γὰρ B. 28 wird der sachliche Grund für das eben besprochene Verhältniß Christi zu den mosaischen Priestern eingeführt.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Der Tod Jesu Christi am Kreuz ist seiner wesentlichen Bedeutung nach als eine dem Rathschluß Gottes entsprechende freiwillige Selbstopferung aufzufassen, jedoch nicht bloß im Sinne einer sittlichen Aufopferung für anderer Wohl, sondern als ein stellvertretendes, die Sündenschuld des gesammten Menschengeschlechts sühnendes, die Sündenstrafe hinwegnehmendes, die Veröhnung mit Gott bewirkendes Opfer.

2. Seine Befähigung zu solcher Wirksamkeit hat dieser Tod durch die Beschaffenheit der Person, welche zugleich Priester und Opfer ist und alle Eigenschaften, welche im levitischen Kultus zwischen Priester und Opfer vertheilt sind und nur symbolische Geltung haben, in sich vereinigt und nach ihrer Wahrheit besitzt.

3. Die Natur dieses Selbstopfers Christi schließt den Fortbestand des symbolisch-typischen Priestertums und Opferwesens ebenso aus, wie die ewige Geltendmachung desselben keine Wiederholung dieses vollkommenen Opfers und keine Stellvertretung oder die Darbringung irgend eines anderen Opfers von gleicher Würde und Bedeutung mit dem Opfer des auf ewig vollendeten Sohnes zuläßt.

4. Die Schwäche, mit welcher die Menschen befaßt sind, ist theils eine creatürliche Beschränktheit, theils eine angeborene Sündhaftigkeit, theils eine persönliche Verschuldung. Hieraus ergibt sich der Partikularismus des gesetzlichen Hohenpriestertums, seine nur symbolische Bedeutung und die Nothwendigkeit einer Mehrzahl einander ablösender Personen und sich

wiederholender Handlungen mit gegenseitig sich ergänzenden Akten. Aber innerhalb der alttestamentlichen Offenbarung selbst weist das von Gott beschworene Verheißungswort auf den Universalismus, auf die Realität und auf die Faktizität der durch den auf ewig vollendeten Sohn vollzogenen Veröhnung hin.

Homiletische Andeutungen.

Der Charakter des Priestertums Jesu Christi in seiner Abhängigkeit von der Beschaffenheit der Person des Herrn. — Das alleinige Hohepriestertum Jesu Christi entspricht vollständig den Bedürfnissen des menschlichen Geschlechts und dem geoffenbarten Rathschluß und Willen Gottes. — Die Schwachheit der Menschen und die ewige Vollendung des Sohnes. — Christus zugleich Priester und Opfer. — Die Ursachen des Opfers Jesu Christi sind a. die Sünde der Welt, b. der Rathschluß Gottes, c. der Liebesgehorfam des Sohnes. — Die Wirkungen des Selbstopfers Jesu Christi a. auf die Vollendung seiner eigenen Person, b. auf das Verhältniß der Welt zu Gott, c. auf die Beschaffenheit des von Menschen verwalteten Priestertums. — Worin besteht der Vorrug des Hohenpriestertums Jesu Christi?

Starke: Die Prebiger tragen ihren Schatz in irdischen Gefäßen. Fehlen sie, keiner stoße sich daran, sie müssen auch für sich selbst das Opfer der Buße bringen. — Christus hat einmal ein Opfer gehan, dabei soll und muß es bleiben, und also ist es seinem Opfer verkleinerlich, ihn noch täglich opfern zu wollen, wie die päpstlichen Priester sich unterfangen. — Das einmal geschehene Opfer Christi dienet uns, wie zur Stärkung des Glaubens, also auch zur Heiligung des Wandels, daß wir darin beharren und nicht zurückweichen. — Siehe den Grund von der Gültigkeit und Vollkommenheit des einmaligen Veröhnungsofers Christi; er ist Gottes Sohn, den der Vater vom Tode wieder auferwecket, in seine Herrlichkeit aufgenommen und zur Rechten seiner Majestät gesetzt hat.

Rieger: Die Tiefe unserer Noth und die Höhe der Absichten, auf die es Gott mit uns angefangen hat, erforderte einen solchen Hohenpriester, wie uns Gott an diesem einen bereitet hat. — Einen solchen Hohenpriester sollten wir haben, der bei dem reinsten Eifer für Gottes Ehre ihm doch eine Welt voll Sünder geziemend zuführen konnte. — Jesus hat genugsam gezeigt, daß er zwar der Sünder wahrer Freund aber der Sünde herzlich feind sei. —

Heubner: Der Grund der priesterlichen Würde Christi liegt in seiner Unschuld, Gerechtigkeit und Heiligkeit. — Die Wiederholung der Opfer war eine Erinnerung an die Schwäche und Sündhaftigkeit der Menschen.

Menken: Heiligkeit der Gesinnung und des Verhaltens schreibt die Schrift sterblichen Menschen zu, während dem sie im Fleisch und auf Erden leben, wie sie denn auch von den Gläubigen und Gerechten forbert, daß sie die Heiligkeit in dieser, nicht erst in der zukünftigen Welt in ihrem Herzen hegen und in ihrem Wandel beweisen sollen. Aber sie nennt keinen sterblichen Menschen vollkommen.

Dritter Abschnitt.

Dies Priesterthum vollzieht Christus als himmlischer König und Mittler des Neuen, im Alten Testament geweißagten Bundes.

I.

Als Hoherpriester des wahrhaften Heiligthums, welches Gott ausgerichtet hat und nicht ein Mensch, ist Christus hingeseßen zur Rechten der Majestät im Himmel.

Kap. 8, 1—5.

1 Hauptsache in Betreff des in Rede Stehenden ist: einen solchen Hohenpriester haben
2 wir, der hingeseßen ist zur Rechten des Thrones der Majestät in den Himmeln *als Verwalter des Heiligthums und des wahrhaften Stiftszeltes, welches der Herr gefertigt, [und]¹⁾
3 nicht ein Mensch. *Denn jeder Hoherpriester wird aufgestellt, sowohl Gaben als auch
4 Opfer darzubringen; weshalb es nothwendig ist, daß auch dieser etwas habe, was er dar-
5 brächte *Wäre er nun²⁾ auf Erden, so wäre er gar nicht Priester, da solche, welche die
5 Gaben nach dem Gesetz darbringen³⁾, vorhanden sind, *als welche einem Abbilde und Schatten-
riß des Himmlischen dienen gemäß dem Spruch, welchen Moses erhielt, als er im Begriffe
war, das Zelt zu Stande zu bringen; denn: »siehe zu«, spricht er, »daß du alles machest⁴⁾
gemäß dem dir auf dem Berge gezeigten Bilde.«

Exegetische Erläuterungen.

1. Hauptsache in Betreff des in Rede Stehenden ist. Da der Verf. zu etwas noch speziell Dargelegtem kommt, indem er zu der Vergleichung der in der mosaischen Stiftshütte dienenden Priester mit dem im Himmel als dem wahren Heiligthume fungirenden König-Priester Christus fortschreitet, so kann *κεφάλαιον* hier nicht die „Summa“ bedeuten (Erasm., Luth., Calv. u. a.), sondern nur die „Hauptsache“. Auch zeigt die Form des Beisages *ἐπὶ τοῖς λεγόμενοις*, daß nicht von einem zusammenfassenden Inbegriff oder einer Recapitulation des schon Besprochenen (Hofm.) die Rede ist, was durch *κεφ. τῶν εἰρημένων* ausgedrückt sein würde. Aber die Ausdrucksform im partic. praes. zeigt auch, daß es sich nicht um ein zu dem künftigen Hinzukommendes handeln kann (Calov, Erhard u. a.), sondern um den Haupt- und Höhepunkt der ganzen in Rede stehenden Entwicklung, der wegen der Beschaffenheit der Leser besonders bemerklich gemacht wird. Dieser Hauptpunkt ist die Qualitäts-Bestimmung unseres Hohenpriesters Christi, welcher als der zur Rechten Gottes hingeseßene Messias nur in dem Heiligthume fungiren kann, als dessen irdisches Abbild das Mosaische zu betrachten ist. Deshalb ist B. 2 ohne Komma an B. 1 anzuschließen. Für den Sinn gleichgültig ist es, ob die das Kapitel beginnenden

Worte als Acc. absol. oder als im Nomin. vorausgeschickte Apposition des ganzen nachfolgenden Satzes betrachtet werden. Ganz verfehlt ist die Erklärung Hofmanns, welcher hinter *κεφ. δι* ein Kolon setzt: zu denen hinzu, welche Hohepriester hießen, haben wir u. s. w.

2. Als Verwalter des Heiligthums und des wahrhaften Stiftszeltes. Gewöhnlich wird das Abjekt. *ἀληθινῶς* durch Zeugma auch auf *ἁγίων* bezogen. Allein dann entsteht entweder eine Tautologie oder die Schwierigkeit einer Unterscheidung von *ἁγίων* und *σκηνῆς*, wenn ersteres Wort neutral genommen wird. Ganz willkürlich ist die Auffassung von Chr. F. Schmid, *τὰ ἅγια* bezeichne den ganzen Tempel und *σκηνή* das Allerheiligste. Die umgekehrte Deutung wäre sprachlich die am nächsten liegende, da unser Verf. stets mit Ausnahme von Kap. 9, 3 das Allerheiligste mit dem einfachen *ἅγια* bezeichnet. Aber was wäre das für eine Unterscheidung des Theils vom Ganzen, wenn dieser Theil doch wieder bei dem Ganzen mit einbegriffen werden müßte? Es würde vielmehr folgen, daß die *σκηνή* auch nur einen Theil des ganzen Heiligthums bezeichnen könnte und zwar den vom Allerheiligsten unterschiedenen Theil, welcher Kap. 9, 2 *σκηνή ἢ πρῶτη* heißt. Aber welche Anwendung soll man von dieser Unterscheidung machen? Nach Delitzsch soll *τὰ ἅγια* den jenseits aller Himmel

¹⁾ Das *καί* ist zu tilgen nach Sin. B. D*. E*. 17.

²⁾ Statt *εἰ μὲν γὰρ* ist *εἰ μὲν οὖν* zu lesen nach Sin. A. B. D*. 17. 73. 80. 137.

³⁾ Die Worte *τῶν ἱερῶν* vor *τῶν προσφερόντων* finden sich nicht in Sin. A. B. D*. E*. 17. 73. 137 und sind als Glossen zu betrachten, zu dessen Tilgung schon Grotius, Mill und Griesbach geneigt waren. Der Artikel vor *νόμον* fehlt Sin. A. B. 57. 80.

⁴⁾ Statt *ποιήσης* ist nach allen Autoritäten *ποιήσεις* zu lesen.

befindlichen Thron Gottes bedeuten, die ewige Doxa Gottes selbst, in welche Christus eingegangen ist und wo er uns mittlerisch vertritt, die *σκηνή* aber den Herrlichkeitshimmel der Engel und aller Seligen bezeichnen, in welchem Christus mittlerisch waltet. Dieser Deutung widerspricht, von allem Uebrigen abgesehen, der unmittelbare Sprachgebrauch unserer Stelle selbst, nach welcher Christus als *τὸν ἄγιον λειτουργός* hingeseht ist zur Rechten des Throns der Majestät *ἐν τοῖς οὐρανοῖς*. Schwerlich wird aber jemand geneigt sein, mit Hofmann (Weiß. II, 189 ff.; Schriftbeweis II, 1, 405) unter *σκηνή* nach Beza, Gerhard u. a. den Leib Christi und im weiteren Sinne nach Calov, Braun u. a. die christliche Gemeinde oder nach seiner jetzigen Deutung (M. L. V, 305) unter *ἄγια* den überweltlichen Ort Gottes, unter *σκηνή* die Stätte seiner Weltgegenwart zu verstehen. Viel näher läge es, *τὰ ἄγια*, wenn auch nicht mit Seb. Schmidt, Braun, Rambach auf die zum Priesterdienst erforderlichen Geschäfte und Geräthe, oder mit Kurz auf die Opfer, doch mit Luther u. a. auf die heiligen und wahrhaften Güter zu beziehen. Aber dieser Auffassung ist die Verbindung einerseits mit *σκηνή*, andererseits mit *leitourgós* nicht günstig, welches letztere Wort in diesem Zusammenhange doch wohl statt der ursprünglichen Bedeutung eines öffentlichen Beamten zum Besten des Volkes die durch LXX vermittelte spezielle Beziehung auf priesterliche Stellung und Verrichtung hat. Gibt man nun den Gedanken an ein Zeugma auf, so folgt weder, daß man mit Hofmann zu der unnatürlichen Verbindung der Worte *ἐν τοῖς οὐρανοῖς* mit *τὸν ἄγιον λειτουργός* gebrängt werde, noch daß nur die schon von Primas. und Dekum. vorgeschlagene maskuline Auffassung von *τὸν ἄγιον* übrig bliebe, wozu die Bezeichnung Christi als des *leitourgós* nicht paßt. Man braucht nur das *καί* explikativ zu nehmen und alles ist in Ordnung. — „*ἀληθής*“ schließt das Unwahre und Unwirkliche, *ἀληθινός* das seiner Idee nicht entsprechende aus. Das Maß des *ἀληθής* ist die Wirklichkeit, das des *ἀληθινός* die Idee. Bei *ἀληθής* entspricht die Idee der Sache, bei *ἀληθινός* die Sache der Idee.“ (Kahnst, Abendmahl S. 119.) Sachparallele Weiß. 9, 8.

3. Denn jeder Hohenpriester u. Manche Ausleger nehmen B. 3, welchen Camero, Bengel u. a. sogar in Parenthese schließen, für eine Zwischenbemerkung, welche fehlen könne (Michael.), oder die Gedankenreihe störe (de W.), oder eine durch andere Gedanken wieder verdrängte Wendung nehme (Thol.), oder zur Erläuterung des Ausdrucks *leitourgós* diene (Kln.). Allein das Interesse des Verf. ist nicht, darzulegen, daß Christus ein Opferpriester sein muß, weil das *leitourgeîn* oder die Opferhandlung etwas Wesentliches in der Amtsverrichtung eines jeglichen Hohenpriesters ist (Kln.), sondern er leitet den Beweis für die Behauptung ein, daß die *leitourgia* Christi nur in einem himmlischen Heiligtume,

welches der Idee des in der mosaischen Stiftshütte abbildlich und typisch dargestellten Heiligtums entspricht, vollzogen werden könne. Erwiesen war schon aus der Schrift, daß der Messias von Gott wie zum Könige so zum Hohenpriester bestimmt sei. Als Hohenpriester muß er nothwendig *ἔχειν τὸ προσενέγκειν*. Unausgesprochen bleibt hier noch, worin dies besteht; und es ist reine, überbies Schwierigkeiten erzeugende Willkür, das *leitourgeîn* und das *προσφέρειν* auf Opferhandlung als solche zu beschränken. Es ist nur die Rede von der Nothwendigkeit priesterlicher, durch Christum zu vollziehender Verrichtungen, wie schon Justinian, Euse u. a. sahen. An der gesetzlichen Kultusstätte, wo die levitischen Priester fungiren, hätte aber Christus gar nicht Priester sein können; folglich bedarf er für die Vollziehung seines priesterlichen Berufes eines himmlischen und seiner Idee entsprechenden Heiligtums. Hieraus ergibt sich, daß zu *ἀναγκάειν* nicht *ἦν* zu ergänzen ist (Beschoit, Beza, Beng., Bl., de W., Kln.), sondern *ἐστίν* (Wulg., Luth., Calv. u. a.), und daß nicht von dem ein für allemal dargebrachten Opfer des Leibes Christi am Kreuz die Rede ist. Der Aorist zwingt weder mit Kln. zu überlegen: „weßhalb nothwendig war, daß auch dieser etwas hatte, was er darbrachte“, noch mit Hofm.: „weßhalb nothwendig ist, daß er etwas habe, was er dargebracht“. Statt *ὅ* zu lesen *ᾧ* = wo, ist gar keine Veranlassung.

4. Wäre er nun auf Erden, so wäre er gar nicht Priester. *Εἰ ἦν* kann hier nicht heißen: „gewesen wäre“ (Böhme, Ruinöl), auch ist nichts zu ergänzen, weder *μόνον* (Grot. u. a.) noch *ἱερέως* (Zeger, Beng., Carpz. u. a.). Das *οὐδέ* gehört zu *ἦν*, nicht zu *ἱερέως*. Hätte der Verf. sagen wollen, daß Christus in dem angenommenen Falle nicht einmal Priester, geschweige denn Hohenpriester sein könnte (Bl., Bisp., Hofm.), dann würde er geschrieben haben *οὐδ' ἱερέως ἂν ἦν*.

5. Als welche einem Abbild und Schattenriß des Himmlischen dienen. *Λατρεύειν* steht zwar gewöhnlich mit dem Dativ der Person, welcher man dient, doch findet sich der Dativ der Sache, an welcher (nicht: durch welche) man dient, auch Kap. 13, 10. Die eigentliche Bedeutung von *ὑπόδειγμα* ist die eines veranschaulichenden Bildes, weßhalb dieses Wort Kap. 4, 11 = *παράδειγμα*, Beispiel, Vorbild gebraucht werden konnte, hier aber wie Kap. 9, 23 und gewöhnlich „das Abbild“ bezeichnet mit dem Nebengriffe des nur andeutenden Abrisses. Der Gegensatz von *οὐα* ist nicht blos *σῶμα*, wodurch auf das Wesenlose hingewiesen wird (Kol. 2, 17), sondern auch *εἰκὼν* Kap. 10, 1, wodurch das Dunkle des Schattenrisses vor die Seele geführt wird. Zu *τῶν ἐπουρανίων* ist nicht *ἄγιον* zu ergänzen (Kln.); denn die folgenden Kapitel zeigen deutlich, daß nicht himmlische Lokalitäten, sondern himmlische Verhältnisse und göttliche Gedanken als das durch Christum realisirte, durch das mosaische Heiligtum sym-

holisirte Urbild betrachtet werden. So ist auch 2 Mos. 25, 40 weder von einem wirklichen Tempel als Urbild der Stiftshütte die Rede, welchen Mose vom Sinai aus als im Himmel stehend geschauet habe, noch von einem Originalbau, den Gott selbst als Modell auf den Sinai hingeseht hätte, wo er nach den späteren Rabbinen für ewig stehen soll, sondern von einem Bauvorbilde, das dem Mose im prophetischen Gesichte gezeigt und mit göttlichen Worten beschrieben wird 2 Mos. 26, 26—30. Diese Bedeutung „Bau-Muster“ paßt für das Wort מִצָּנֶה, welches Jos. 22, 28 Bauwerk und 5 Mos. 4, 17 Bildwerk jeder Art bezeichet und Ps. 144, 12 auf ein plastisches Muster hinweist, sehr gut 2 Mos. 25, 40. Der prophetischen Anschauung aber eines Bauvorbildes, welches himmlische Verhältnisse ausdrückt, entspricht es nicht, mit Ehrard an eine bloße Zeichnung oder einen Bauriß zu denken, obgleich diese Bedeutung an sich dem betreffenden Worte zukommen kann nach 2 Kön. 16, 10, wo es „Abriß“, und 1 Chron. 28, 11 ff., wo es „Grundriß“ bedeutet. Das Vorbildliche tritt besonders stark Jesaj. 44, 13 hervor, weil dort B. 14 das Holz gesucht werden soll zur Ausführung des B. 13 angegebenen Baumusters.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Nachdem Christus als Hoherpriester sein Leben am Kreuz zum Sühnopfer gegeben und mit diesem sühnenden Blut ins Allerheiligste des Himmels eingegangen, ist er nicht wieder aus dem Himmel zur Erde zurückgekehrt, wie der aaronitische Hohepriester nach vollbrachter Blutspendung das Allerheiligste wieder verlassen mußte. Die Stellung und Verrichtung der levitischen Priester reicht nicht aus zum Typus des Versöhnungswerkes Christi und seiner Mittlerstellung. Christus ist ein Priester anderer Art und hat hierfür zum Typus den Melchisedek. Bei dieser Vergleichung ist die Hauptsache die Erkenntnis, daß Christus König-Priester im Himmel ist, d. h. nach seiner Erhöhung zur Rechten der Majestät nicht aufhört, priesterlich zu walten.

2. Da das melchisedekische Priesterthum ein anders geartetes als das levitisch-aaronitische ist, so kann sich dasselbe nicht auf eine Opferung Christi im Himmel beziehen, sondern nur auf ein priesterliches Walten, durch welches das zuvor schon am Kreuz und zwar ein für allemal gebrachte hohepriesterliche Opfer vor Gott geltend und an den Menschen wirksam gemacht wird. Dies priesterliche Walten in Darbringung von Fürbitten und in Segnungen vollzieht Christus aber als Hoherpriester, der auf dem Thron Gottes sitzt, d. h. auf Grund seines Opfers am Kreuz und in Kraft seiner Stellung als verkürter Gottmensch. „Christi Blut ist zwar bei seiner Schlachtung auf Erden vergossen und so von dem Opferlebe, wie im Vorbilde mit den Thieren geschah, geschieden worden. Aber es gehörte doch nicht bloß auf den Erb-

boden, sondern ins Heiligthum Gottes hinein, den Gnabenthron zu besprengen. Und nachdem es einmal dahingebraucht und auf göttliche Weise gesprengt ist: so gehört dies nun zu dem Amte unseres Hohenpriesters, den wir im Heiligthum haben, daß er's auch auf unsere Herzen und Gewissen sprengt und unser zwar noch im Blute, aber nicht in Gottes Liebe wallendes Leben wiederum an das wahre Leben der göttlichen Liebe knüpft“ (Steinhöfer).

3. Da nach der Schrift das Priesterthum dem Messias wesentlich eigen ist, so muß derselbe nothwendig priesterliche Funktionen von wesentlicher Bedeutung stets vollbringen; aber es folgt auch hieraus durchaus nicht, daß er in einer bestimmten Opferthätigkeit gedacht werden müsse, wie diejenigen thun, welche unter dem himmlischen Opfer entweder die Person des verkürten Gottmenschen verstehen und so auf das Messopfer kommen (zuletzt noch Thalhöfer), oder die Gläubigen aller Geschlechter als die von Christo Gott dargebrachte Opfergabe betrachten (Theodor Mops., Chrys., Cyrillus Alex.). Selbst dies folgt nicht, daß bei der Darbringung speziell an das Blut gedacht werden müsse (Del.). Denn wenn man diesen Akt auch mit Recht von der Schlachtung unterscheidet und bei einer ausgeführten Vergleichung Christi mit dem aaronitischen Hohenpriester, wie Kap. 9 und 10, die Schlachtung speziell auf die Kreuzigung und die Darbringung auf die Besprengung des Gottesthrones mit dem Opferblut bezieht, so darf man die dann entstehende sinnliche Schilderung des Hergangs bei der durch Christi Tod bewirkten Sühne doch nicht zu weit ausdehnen und namentlich nicht vergessen, daß diese Akte unmittelbar auf einander am Sühntage folgten, sachlich untrennbar zusammen gehören und eine Sühne im objektiven Sinne bewirken, welche wesentlich von der nur auf Grund und in Folge derselben von den Subjekten zu erlangenden Versöhnung unterschieden ist. In dieser Beziehung ist die Darbringung Christi durch sein Selbstopfer am Kreuz eine nur einmalige, wodurch er eine ewige Erlösung zu Stande gebracht hat.

4. Zu den priesterlichen Funktionen gehört aber auch ein Heiligthum. Das irdische, von Menschenhand gebaute kann jedoch nicht dasjenige sein, an welchem Christus sein Priesterthum hat. Dort dienen Menschen aus einem Stamme, welchem Jesus, welcher Christus ist, nicht angehört. Auch ist dieses Heiligthum schon bei seiner Errichtung als ein bloßes Abbild bezeichnet worden. Es muß also ein himmlisches Heiligthum sein, zu welchem der messianische Priesterkönig gehört und in welchem er priesterlich waltet. Alle Versuche jedoch, ein solches als eine besondere Lokalität im Himmel festzuhalten, welche das reale Urbild der mosaischen Stiftshütte sei, scheitern daran, daß „die verschiedenen Christo hier gegebenen Präbifikationen, sinnlich gefaßt, sich einander ausschließen (Tholud), und daß nach 2 Mos. 25 nicht bloß die Stiftshütte, sondern auch sämtliche Geräthschaften

derselben nach dem himmlischen Bauvorbilde gemacht werden sollen. Man muß also diesen Ausdruck zur Einkleidung des Gedankens der durch Christus bewirkten Versöhnung und Herstellung unserer Gemeinschaft mit Gott rechnen, herbeigeführt durch die Bezeichnung der Thätigkeit Christi als einer priesterlichen; weshalb auch Luther mit den meisten Alten an die Güter des Reiches Gottes dachte.

Homiletische Andeutungen.

Die Urbilder, nach denen wir unser Leben und unsere Verfassung einzurichten haben, sind uns von Gott gezeigt und in der Heiligen Schrift beschrieben. — Durch sein königliches Thronen im Himmel wird uns die hohepriesterliche Würde, Macht und Thätigkeit Jesu erst recht verständlich, bewundernswürdig und einbringlich. — Ob wir den Hohenpriester, welchen wir haben, auch zu unserem Heile auf uns wirken lassen? — Als Volk des Neuen Testaments gehören wir zum himmlischen Heiligthum und haben dadurch große Vorrechte; wie halten wir es mit den entsprechenden Pflichten?

Starke: Gottlob, daß wir einen Hohenpriester haben, der zur Rechten der Majestät in der Höhe sitzt und dessen Opfer und Fürbitte demnach unendliche Kraft hat. — Christus ist seiner Kirche Pfleger, er theilt selbst die heiligen Himmelsgaben aus. O daß wir nur mit völligen Glauben zu diesem treuen Hohenpriester eileten und aus der Fülle seiner Gnade einen rechten Schatz und Reichthum himmlischer

Güter holeten! — Eben darum, daß Christus nach vollendetem in dem Opfer zur Rechten Gottes sitzt, erfüllt er alles in allem. — Wer Gott nur das Aeußerliche und den Körper opfert, opfert ein jüdisch und kein christlich Opfer.

Nieger: Wir haben einen Priester, wie wir ihn bedürfen. Der Vater hat ihn bereitet; Liebe und Gehorsam hat ihn in das Amt gezogen; nach allem, was zuvor auf ihn geschrieben war, ist er vollendet; im Evangelium wird er uns vorgestellt, und der Glaube hält sich an ihm. — Wie Gott sich einen Stuhl der Majestät, einen Mittelpunkt seiner Regierung und der Mittheilung seines Lebens und seiner Herrlichkeit bereitet hat, so hat er sich auch eine Wohnung oder heilige Stätte zugerichtet, worin dieser Stuhl der Majestät ist und worin er sich priesterlich bedienen und anbeten läßt von denen, die zu ihm nahen. — Des Tempels, als seines Vaters Haus, hat sich der Heiland zum Lehren bedient, auch dieses Bethaus für alle Völker von allen Mißbräuchen gereinigt; aber auf Golgatha, nicht an des Altars Boden, floß sein am Stamm des Kreuzes vergossenes Blut.

Sahn: Man muß dem lieben Heiland bei seinem Leidenslauf ganz nachsehen bis in den Himmel hinein. —

Heubner: Wäre Christus nicht in dieser überschwänglich genauen Verbindung mit Gott im Himmel, so könnte er nicht in eigner Vollmacht die Sündenvergebung ertheilen, die Sünden wahrhaft tilgen und die Folgen der Sünde hemmen. — Unser Gottesdienst und Priestertum soll ein Nachbild des himmlischen Gottesdienstes sein.

II.

Christi Priesterdienst ist um so vorzüglicher, als ja auch der Bund, dessen Mittler er ist, auf besseren Verheißungen ruht, als der zum Untergang bestimmte Alte Bund nach dem eigenen Zeugniß desselben.

Kap. 8, 6—13.

Nun aber ist ihm um so viel vorzüglichere Priesterverrichtung zu Theil geworden¹⁾, 6 als er auch eines vorzüglicheren Bundes Mittler geworden ist, als welcher ja auf Grundlage vorzüglicherer Verheißungen festgesetzt worden ist. *Denn wäre erst jener erste [Bund] 7 tadellos, so würde nicht für einen zweiten Platz gesucht werden. *Denn tadelnd sagt er 8 ihnen: »Siehe, Tage kommen, spricht der Herr, und ich werde auf das Haus Israel und auf das Haus Jakob hin einen neuen Bund abschließen, *nicht nach der Art des Bundes, 9 den ich ihren Vätern gemacht habe am Tage, wo ich ihre Hand ergrieff, sie aus dem Lande Egypten auszuführen; denn sie ihrerseits blieben nicht in meinem Bunde, und ich meinerseits gab die Fürsorge für sie auf, spricht der Herr. *Denn das ist der²⁾ Bund, den 10 ich schließen werde mit dem Hause Israel nach jenen Tagen, spricht der Herr, gebend meine Gesetze in ihren Sinn, und ich werde sie auf ihre Herzen aufschreiben, und ich werde ihnen Gott sein, und sie werden mein Volk sein. *Und nicht mehr werden sie lehren ein 11 jeglicher seinen Mitbürger³⁾ und ein jeglicher seinen Bruder und sagen: lerne den Herrn

¹⁾ Die attische Form τετύχησται statt der Rec. τέτυχε findet sich in den Minusc. 47. 72. 73. 74. Am besten bezeugt aber durch A. D*. K. L. 80. 116. 117 ist die Form τέτυχεν. Im Sin. steht τέτυχε, der Korr. setzt τέτυχε.

²⁾ Zwar fügen A. D. E. noch μου hinzu, was auch viele Codd. der LXX lesen. Aber gerade Cod. Alex. der LXX und Sin. haben es nicht.

³⁾ Statt τὸν πλησίον ist nach allen Autoritäten zu lesen τὸν πολίτην.

kennen. Denn alle werden mich kennen vom Kleinsten¹⁾ bis zum Größesten unter ihnen.
 12 *Denn versöhnlich will ich sein ihren Ungerechtigkeiten, und ihrer Sünden und ihrer
 13 Uebertretungen²⁾ will ich nicht mehr gedenken.« — *Indem er sagt »einen neuen«, hat er alt gemacht den ersten, das Veraltende aber und das Alternbe ist nahe dem Verschwinden.

Ergetische Erläuterungen.

1. Nun aber ic. Es wird im Gegensatz gegen die B. 4. aufgestellte Annahme das wirkliche Sachverhältniß dargelegt und bemerkt gemacht, daß der Priesterdienst Christi, obgleich für ihn am mosaischen Heiligthum keine Stelle ist, doch nicht etwa geringeren Werth als der so hoch gewaltene leuitische habe, sondern vielmehr diesen um so viel übertreffe, als der Neue Bund, dessen Mittler Christus ist, den Alten Bund übertrifft, als einen solchen, der zwar auch auf göttliche Verheißungen gegründet ist, aber gerade durch diese auf seine noch unvollkommene Beschaffenheit und transitorische Bedeutung hingewiesen wird. Das *νυν δέ* ist also nicht temporell, sondern logisch zu nehmen, jedoch nicht folgernd, sondern gegensätzlich fortschreitend.

2. Festgesetzt. Der Ausdruck *νενομοθέτηται* zeigt, daß der Verf. den Neuen Bund theils als eine geschichtlich zum Abschluß gekommene Thatsache, theils als eine von Gott festgestellte und deshalb nicht bloß gültige, sondern auch nach festen Normen wirkende Heils- und Lebensordnung betrachtet wissen will, wie solches auch Paulus thut Röm. 3, 27; 8, 2; 9, 31.

3. Platz gesucht werden. Bleek findet den Gedanken ausgedrückt, daß Gott dann nicht nöthig gehabt hätte, in den Herzen der Menschen nach einem besseren Platz für seinen Bund zu suchen, als der Platz auf den feineren Tafeln gewesen war. Allein wenn auch die Aussage, daß der erste Bund nicht tabellos war, auf den äußeren Charakter der alttestamentlichen Institutionen geht, so hätte der Verf. doch, wenn jener Gedanke ihm im Sinn gelegen, schwerlich die Worte *ἐν ταῖς καρδίαις* fehlen lassen. Auch liegt der Nachdruck sicher nicht auf *τόπος*, sondern auf *δευτέρας*. Falsch ist die Uebersetzung „gesucht worden sein“ (Erasm., Calv., Bez. u. a.). Diese hätte das plusquamperf. erfordert. Die folgende Schriftstelle, welche die Verheißung eines neuen Bundes enthält, soll nach Delitsch zeigen, daß Gott in seinem Rathschluß für einen solchen schon eine Stelle hatte und deshalb in der Weltgeschichte den Platz für die Verwirklichung desselben suchte. Tholozan nimmt an, daß *τόπον ζητεῖν* hier im Sinne von *τόπον λαμβάνειν* Apost. 25, 16 = Veranlassung nehmen siehe. Erard und Elin. denken an die Vermischung der beiden Sätze *οὐκ ἂν ἦν τόπος δευ-*

τέρας = es wäre kein Platz für einen zweiten gewesen und *οὐκ ἂν ἐζητεῖτο δευτέρα* = man hätte nicht einen zweiten gesucht.

4. Denn tabelus sagt er ihnen. Sachmann liest nach A. D*. K. 17, 39 *αὐτοῖς*. Diese Beziehung auf die Israeliten ist jedoch auch bei der mehr bezugten Lesart *αὐτοῖς* möglich, da *μεμφομαι* ebenso mit Dat. als mit Acc. konstruirt wird. Diese Auffassung ziehen mit Peshito, Vulgata, Syriac, Luther und Calvin die meisten, auch Bispin und Delitsch vor. Feiner jedoch ist es, wenn der Gegenstand des Tabelus hier unbestimmt gelassen (de W., Ebr.) und *αὐτοῖς* zu *λέγει* gezogen wird mit Faber, Stapul., Piscator, Schlichting, Grot., Bl., Elin., Reiche u. a. Man darf nur nicht geradezu *αὐτῶν* ergänzen und behaupten, daß *μεμφομενος* offenbar dem *ἀμεμπος* B. 7 correspondire. Dies entspricht nicht den aus Jer. 31, 31—34 citirten Worten, in welchen der positive Tabel sich auf das Volk bezieht und nur indirekt den Bund trifft, der nicht im Stande war, das richtige Verhalten des Volks herbeizuführen. Ganz dasselbe sagt hier die Bezeichnung desselben als nicht *ἀμεμπος*, und es ist gewiß nicht zulässig, den negativen Ausdruck dem positiven gleichzusetzen. Auf der anderen Seite geht Delitsch zu weit, wenn er die Nichtbezeichnung des Gegenstandes des Tabelus eine zweideutige Schwebel nennt. Es wird vielmehr die Anwendbarkeit des Tabelus nach zwei Seiten hin angedeutet, und dies ist ganz dem Sachverhältniß entsprechend. In dem Citate selbst, welches den Schriftbeweis der vorausgehenden Aussage beibringt, hat der Verf. *συντελέσω* gesetzt statt *διαθήσομαι*, und *ἐποίησα* statt *διεθέμην*, offenbar in der Absicht, den Neuen Bund als von Seiten Gottes her vollendet auch durch den Ausdruck bemerklich zu machen.

5. Gebend. *Δίδως* steht nicht statt *δῶσω* (Beng. u. a.), auch ist weder dies Wort zu ergänzen (Heinr., Steng. u. a.), obgleich Cod. Alex. der LXX *διδὼς δῶσω* liest, noch *ἐπι* oder *ἔσομαι*. Will man etwas ergänzen, so könnte es nur *διαθήσομαι* sein (Del.), an welches vorausgehende Wort man auch anschließen kann (Elin.), wenn man nicht vorzieht, daran zu erinnern, daß Beispiele eines Uebergangs vom partic. in das temp. finit. nichts Seltenes sind (Winer). Sprachlich möglich ist auch die Verbindung mit dem folgenden *ἐπαγγέλω*, dann ist *καί* = auch (Wilm., Paul.).

¹⁾ Das *αὐτῶν* hinter *ἀπὸ μικροῦ* ist zu tilgen nach Sin. A. B. D*. E*. K. 17. 31. 61. 73. 80.

²⁾ Für die Beibehaltung der Worte *καὶ τῶν ἀνομιῶν αὐτῶν* sprechen A. D. E. K. L. Im Sin. hat sie jedoch erst der spätere Korrektor zugefügt. In B. 17. 23. Vulg. und anderen Uebersetzungen fehlen sie.

6. Indem er sagt „einen neuen“ u. s. w. Aus der angezogenen Schriftstelle zieht unser Verfasser mit Betonung des Wortes *καινὴ* = nova den Schluß, daß der mosaische Kultus schon bei seinem Bestehen für den alten erklärt sei, der sich im Hinsiehen ohne Aussicht auf Verjüngung befinde. *παλαιόν* heißt ursprünglich nicht antiquiren = als alt und unbrauchbar abschaffen (Beza, Eras. u. a.), sondern antiquum reddere, der Vergangenheit überweisen und in Gegensatz stellen zu dem novum, dem bisher noch nicht Dagewesenen. Diese transitive Bedeutung hat es auch Hiob 9, 5; 32, 15; Klagelieder 3, 5; welche Dan. 7, 25 in den Sinn übergeht: als veraltet beseitigen. Denn das der Vergangenheit Ueberwiesene fällt auch dem Veralteten, dem vetus anheim, und dies ist bei Lebendigem ein senescere. Die intransitive Bedeutung „alt werden“ findet sich nur Jes. 65, 22. In der außerbiblischen Literatur ist von diesem überhaupt nur der spätern Gracität angehörenden Worte nur das med. oder pass. gebräuchlich. Das perfect. in unserer Stelle weist auf die vollendete Thatsache hin.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Aus der Erhabenheit des Priesters ward Kap. 7, 22 auf die Erhabenheit des durch ihn in seinem ewigen Bestande verhürgten Bundes geschlossen, weil die durch Befehl des Gesetzes aufgestellten sterblichen Priester keinen Vergleich aushalten können mit dem durch ein beschworenes Gotteswort verheissenen, in Kraft seines unausslöschlichen Lebens wirklichen König = Priester, welcher der auf ewig vollendete Sohn ist. Es entsteht also nicht eine bloße Umkehrung des Verhältnisses, noch weniger ein Zirkelbeweis, wenn hier aus der Vorzüglichkeit des auf bessere Verheissungen gegründeten Bundes auf die Vorzüglichkeit der Priesterverrichtungen dessen geschlossen wird, der nicht bloß Vürge, sondern auch Mittler, d. h. Stifter, Erhalter, Belebender dieses Bundes ist.

2. Auch der Neue Bund hat eine durch Offenbarung des göttlichen Willens festgestellte Einrichtung und Ordnung, deren Grundlagen sich in den messianischen Weissagungen des Alten Testaments finden. Unter ihnen tritt besonders in der hier berührten Beziehung die Weissagung Jer. 31, 31—34 hervor, deren Seitenstück Ezech. 36, 25—27 ist, und welche am deutlichsten innerhalb des Alten Testaments selbst den besonders von Paulus 2 Kor. 3, 6—9 scharf betonten Gegensatz der gesetzlichen und der evangelischen Oekonomie und den bloß pädagogisch-temporären Charakter der Gesetzesinstitutionen ausdrückt.

3. Es wird in dieser Weissagung ein Neuer Bund verheissen, welchen Jehovah mit Israel und mit Juda, also mit dem gesamten Volke, dessen Wiederherstellung und Wiedervereinigung auf dem Boden des gelobten Landes von dem Propheten auch verheissen wird, schließen will und mit welchem

es sich anders als mit dem nach der Ausführung des Volkes aus Egypten geschlossenen verhalten soll. Das alte Verhältniß zu dem bundbrüchigen Volke hebt der heil. Gott nach seiner Gerechtigkeit auf, aber nach seiner Gnade will er durch einen Neuen Bund, zu welchem er jetzt schon den Grund durch vorzüglichere Verheissungen legt, ein Rettungsmittel bereiten.

4. Das Vorzüglichere dieser Verheissungen besteht darin, daß der göttliche Wille dem Volke nicht mehr als ein bloßes Gebot äußerlich gegenüber stehen, sondern in seinem Herzen leben und wirken soll; ferner, daß insolge dessen lebendige Gotteserkenntniß das Gemeingut aller Bundesglieder werden und der Unterschied zwischen Propheten und Nichtpropheten, Priestern und Nichtpriestern wegfallen soll; endlich, daß der Grund hievon die ohne menschliche Leistungen durch Gottes Gnade zu bewirkende Vergebung der Sünden sein werde. Eben deshalb konnte Jer. 3, 16. 17 sogar weisagen, daß nach der ganzen gesetzlichen Stiftung, ja selbst nach der Bundeslade einst kein Verlangen mehr im Volke sein werde. Anklänge an diese Auffassung Joel 3, 1 ff.; Jes. 11, 9; 54, 13; Ezech. 11, 19.

5. Aus dem Gegensatz gegen den Opferkultus, welcher innerhalb des Alten Testaments selbst oft und stark hervortritt, z. B. 1 Sam. 15, 22 ff.; Ps. 40, 7 ff.; 50; 51, 18 ff., Jer. 6, 6; Jer. 7, 21—23; Sprüche 21, 3 läßt sich jedoch nicht schließen, daß die Auffassung des Todes Jesu Christi als eines Sühnopfers ein Rückschlag ins Judenthum sei; in welchem Sinne Holdheim (über das Ceremonialgesetz im Messiasreich, 1845) sagt: „Der rabbinische Standpunkt ist auch insofern mit dem Christenthum nahe verwandt, als sie beide auf der gemeinamen Anschauung beruhen, daß die durch das mosaische Gesetz aufgestellte Idee der Sühne durch Opfer als eine ewig wahre festzuhalten sei. Das Christenthum begründet darauf das Faktum, daß durch ein einziges großes Opfer das Verth der Sühne ein für allemal für alle, die daran glauben, vollbracht sei, während das rabbinische Judenthum von derselben Idee aus den Opferkultus für nur zeitweise aufgehoben hält und seiner Restauration entgegenfiehet.“ Dies moderne Judenthum ist ebenso vom Glauben an das Alte Testament los, wie es vom Glauben an das Evangelium entfernt ist, und bleibt dadurch gleich unfähig zum Verständniß des einen wie des andern. Die willkürliche, eigenmächtige und selbstsüchtige Ablösung vom gesetzlichen Kultus wird von denselben Propheten scharf gestraft, welche von der Aeußerlichkeit des gesetzlichen Ceremoniells und Wertdienstes abgewendet die Erfüllung des im Gesetze geoffenbarten Willens fordern und weisagen. Gott hat aber im Gesetze theils nicht bloß sittliche, sondern auch solche Vorschriften gegeben, welche die gesamten Lebensverhältnisse seines Volkes zu ordnen bestimmt waren, theils Anordnungen über die Mittel zu ihrer Erfüllung und zur Sühne der Uebertretungen seiner

Gebote in einer die Israeliten unbedingt verpflichtenden Weise getroffen. Zu diesen Mitteln gehörte vor allem der Kultus, dessen Mittelpunkt der Opferdienst ist. Nach der Stellung aber, welche Gott dem Alten Testamente in der Heilskonomie gegeben, haben all seine Einrichtungen theils einen pädagogischen, theils einen typisch-symbolischen Charakter. Es ist deshalb ebenso verkehrt, die Realität der Idee, welche auf diesem Standpunkte nur vorbildlich und sinnbildlich ausgebrückt werden konnte, zu leugnen, als in der Periode der Erfüllung zu den Typen und Symbolen der früheren Periode zurückzugreifen; mag dies im Sinne der Rabbinen geschehen, welche eine einfache Restitution des mosaischen Kultus erwarten, oder in dem der Mormonen, welche die Einführung von Thieropfern innerhals des christlichen Kultus neuerlich vorgeschlagen haben. Vor Eintritt der Periode der Vollendung kann zwar auch das Christenthum der Symbole nicht entbehren und hat selbst noch einen das Ewige und Himmlische im Zeitlichen und Irdischen abbildenden Charakter. Aber seine Symbole haben nicht mehr den Schein eines selbständigen Werthes und sein Typus ist der der Vollendung der Offenbarung.

6. Von besonderer Wichtigkeit ist der Umstand, daß nicht außerhalb, sondern innerhalb des Alten Bundes selbst, und zwar durch unzweideutige Gottesworte, der in dem Mangel von Anstalten zur Herbeiführung einer wirklichen Sündenvergebung und wahren Gottesgemeinschaft beruhende Hauptmangel des durch Moses Vermittlung zu Stande gekommenen Bundes ausgesprochen und durch die Verheißung eines Neuen Bundes der bisherige Bund schon zur Zeit des Jeremia als eine nicht mehr genügende und zur Abschaffung bestimmte Einrichtung bezeichnet war. Für die Christen hat also das äußerliche Fortbestehen des Judenthums nicht den Sinn, daß sie an der geschichtlich erfolgten Abrogation des Alten Bundes zweifelhaft werden sollen. Das greisenhafte Hinsiechen bis zum Verschwinden ist sein unabwendbares, durch den Urtheilspruch Gottes auf Grund der Beschaffenheit dieses Bundes festgestelltes Geschick.

Somiletische Andeutungen.

Der Alte Bund ist nicht von außen her zerstört, sondern innerlich aufgelöst und von Gott selbst dem Verschwinden übergeben worden. — Die Untreue des Bundesvolks kann das Gericht Gottes herbeiführen und die Aufhebung des bisherigen Bundes

veranlassen, vermag aber nicht die Heilsabsichten Gottes zu vereiteln. — Zum Neuen Bunde gehören ein neues Herz und ein neuer Geist. — Sündenvergebung ist die Grundlage aller Erneuerung und solche kommt aus Gnaden durch die Mittel des Neuen Bundes. — Wie die Verheißungen des Alten Bundes durch den Mittler des Neuen Bundes erfüllt werden.

Starke: Wie glücklich sind wir doch im Neuen Bunde! Einen so großen Mittler haben wir, so herrliche Verheißungen, so herrliche Güter. Ist es denn nicht Schande, daß wir noch unter der Herrschaft der Sünde bleiben? — Das levitische Gesetz ist zwar an und für sich voll göttlicher Güte und Weisheit, aber zur Seligkeit nicht hinlänglich, sondern nur ein Schatten gegen den Körper des messianischen Priesterthums und Reichs. — Gott hält seinen Bund und Verheißung treulich; aber die Menschen werden bundbrüchig. Wehe ihnen! — So zart ist noch immer Gottes Liebe gegen die Seinigen, daß er sie in Gefahr und Noth, als ein Vater sein Kind, bei der Hand ergreift und in Sicherheit bringt. — Auf die Verachtung des göttlichen Wortes folgt Gottes Strafe. — Frage dich doch: merkst du auch, daß das Gesetz Gottes durch den Griffel des Heiligen Geistes in deinen Sinn und in dein Herz geschrieben sei? Erkennst du auch den Herrn deinen Heiland im lebendigen Glauben und Gehorsam? — Die Gläubigen als Gottes Bundesgenossen sind glückselige Leute. — Die Vergebung der Sünden ist der größte Schatz; ohne den hat der Reiche nichts, und mit dem hat der Ärmste alles. — Mensch, fasse Gott bei diesen seinen Worten und senze: Herr, sei gnädig auch meiner Untugend. — Nachgieriger, schämst du dich nicht zu sagen: ich will's ihm gedenken! Da Gott spricht: ich will nicht gedenken! — Ceremonien, die nicht abergläubisch und sündlich sind, können wohl eine Zeitlang geduldet werden, ob sie gleich keinen sonderlichen Nutzen haben.

Rieger: Das Amt eines Hohenpriesters im Himmel ist für ihn selbst würdiger und ansehnlicher, und für die, an denen er die Verheißungen ausführen soll, besser und seliger. — Sene unter dem Alten Testamente sagten: wir wollen! und wußten nicht, daß sie nicht konnten. Jetzt, da es die Gnade des Neuen Testaments möglich machte, schühen viele wieder ein Nichtkönnen vor, da es doch bei ihnen ein Nichtwollen ist.

Seubner: Gott ehrt und zeichnet sich am meisten aus, wenn er mit uns umgeht nicht als Zwingherr und Gebieter, sondern als Vater mit Kindern. Wie beschämt die Anklündigung und Erwartung des Neuen Bundes uns, die wir so weit zurückgeblieben. — Der Alte Bund ist vergangen; wollte Gott, daß auch mit ihm der Geist der Dienstbarkeit vergangen wäre und der neue Geist der Willigkeit in allen herrschte.

Dritter Haupttheil.

Vorzug des Neuen durch Jesum Christum vermittelten Bundes.

Erster Abschnitt.

Der Neue Bund bewirkt die Gottesgemeinschaft, welche der Alte nur sinnbildlich darstellt und verheißt.

I.

Die typisch-symbolische Beschaffenheit des mosaischen Heiligthums weist an sich selbst auf eine nur unvollkommene Gemeinschaft mit Gott hin.

Kap. 9, 1–10.

Es hatte nun zwar auch der erste¹⁾ [sc. Bund] Satzungen des Gottesdienstes und das 1 Heiligthum dieser Welt angehörig. *Ein Zelt nämlich ward eingerichtet, das vordere, in 2 welchem der Leuchter war und der Tisch und die Brodborlegung, welches heißt Heiliges. *Hinter dem zweiten Vorhang aber ein Zelt, das Allerheiligste genannt, *enthaltend einen 3 goldenen Räucheraltar und die Lade des Bundes überzogen allseits mit Golde, in welcher 4 ein goldener Krug, enthaltend das Manna und den Stab Aarons, der geknospet hatte, und die Tafeln des Bundes, *oberhalb derselben aber Herrlichkeitscherubim den Sühndeckel be- 5 schattend, von welchen Dingen jetzt nicht im einzelnen zu reden ist. *Indem nun diese Dinge 6 also eingerichtet worden sind, gehen zwar in das vordere Zelt die Priester allezeit hinein, die gottesdienstlichen Handlungen verrichtend, *in das zweite aber einmal im Jahr allein der 7 Hohepriester nicht ohne Blut, welches er darbringt für sich selbst und für die Vergehungen des Volks; *indem dies anzeigte der Heilige Geist, daß noch nicht der Weg zum Heiligthum offen- 8 bar geworden sei, so lange noch das vordere Zelt Bestand hatte, *als welches ein Sinnbild 9 war auf die gegenwärtige Zeit hin, gemäß welchem²⁾ Gaben und Opfer dargebracht werden, ohne im Stande zu sein, hinsichtlich der sittlichen Ueberzeugung zu vollenden den Dienenden, *lediglich in Verbindung mit Speisen und Getränken und mancherlei Waschungen als Fleisches- 10 sätzen³⁾ aufgelegt bis zum Zeitabschnitt der Berichtigung.

Exegetische Erläuterungen.

1. Es hatte nun zwar auch der erste u. s. w. Das *kal* = auch zeigt, daß bei der Vergleichung des Alten und des Neuen Bundes sachliche Parallelen hervorgehoben werden sollen. Das *μέν οὖν* hebt hervor, daß der vorausgehenden Darlegung gemäß dies thatsächliche Ergebniß anzuerkennen ist, daß jedoch bei diesem Zugeständniß das Aber nicht übersehen werden darf, welches dies Zugeständniß beschränkt, die Einrichtungen des Alten Bundes auf ihren wahren Werth zurückführt und den Gegensatz innerhalb der Vergleichung zu seinem Rechte bringt B. 6 ff. Die Präterita *εἶχε* und *κατεσκευάσθη* beweisen nicht den schon geschehenen Untergang des Bundes, welchen Gott selbst *πεκαλόωνεν* Kap. 8, 13; das andere auf das demselben gehörige und

dem himmlischen Vorbilde nachgebildete mosaische Heiligthum. Da von kultischen Einrichtungen die Rede ist, so bedarf das Wort *δικαιώματα* = Rechtsfestsetzungen einer nähern Bestimmung. Deshalb ist *λατρείας* nicht mit Luther, Grot. u. a. als acc. plur. zu nehmen, sondern als gen. sing. Die *δικ.* sind hiebyrd als gottesdienstliche bezeichnet und werden durch die Partikel *τε* eng an *ἄγιοι* angegeschlossen. Dies Wort darf deshalb nicht mit Luther, Carpz. u. a. in ethischem Sinne genommen werden, sondern bezeichnet das Heiligthum, dessen Bestandtheile sogleich aufgezählt werden. Vorher jedoch empfängt es eine nähere Bezeichnung durch das Adj. *κοσμικόν*, welches entweder nach dem Gebrauch der Spätern ohne Artikel mit dem Hauptwort verbunden ist (Bernhardy, Syntax S. 323), oder, da es gewöhnlich ist, *εἶναι* mit determinirtem Objekt und artikellosem adjectivischen Prädikat zu

¹⁾ Das Wort *συνή* der lect. rec. ist nach allen Auktoritäten zu streichen und auch nicht für den Gedanken zu ergänzen (Peirce, Westf., Seml.); der Hauptbegriff ist vielmehr *διαθήκη*.

²⁾ Statt der rec. *καθ' ὅν* ist *καθ' ἣν* zu lesen nach Sin. A. B. D*. 17. 23*. 27.

³⁾ Statt der rec. *καὶ δικαιώμασι σαρκός* ward die Lesart *δικαιώματα σαρκός* schon von Grotius, Mill und Bengel gebilligt, von Griesbach empfohlen, von allen Neuern in den Text aufgenommen. Das *καὶ* fehlt in Sin. A. D*. 6. 17. 27. 31 und *δικαιώματα* findet sich in Sin. A. B. und zehn Minusc., der Sing. *δικαίωμα* in D*.

verbinden (Madvig S. 12), und da diese Konstruktion auch unserm Verfasser geläufig ist Kap. 5 14; 7, 24, die charakteristische Beschaffenheit des in Rede stehenden Heiligtums angibt. Die Vergleichung mit B. 11 und 24 zeigt, daß es im Gegensatz zu *ἐνορράσιον* steht und deshalb nur saeculare (Bulg.) bedeuten kann, nicht aber: „aller Welt, auch den Heiden zugänglich“ (Chrys., Erasim. u. a.), was überbies nur von einem Theil des Heiligtums, dem Vorhof der Heiden gelten könnte; auch nicht „in der ganzen Welt gefeiert“ (Kypse) oder „geschmückt, wohlgeordnet“ (Homburg); ebenso wenig „das Weltall symbolisirend“ (Theoborus von Mopi., Theodoret, Grot. u. a.).

2. Ein Zelt nämlich u. s. w. Der Verfasser bezeichnet die durch einen Vorhang geschiedenen beiden Theile der Stiftshütte, das Heiligste und das Allerheiligste, als zwei Zelte (B. 2 und 3); deshalb ist *ἡ πρώτη*, welches das vorausgeschickte allgemeine Wort *σκηπή* näher bestimmt, hier nicht temporell, sondern lokal; und das neutr. plur. *ἄγια* steht dem *ἄγια ἄγιον* gegenüber. Irrig nehmen Erasim., Luth. u. a. es als fem. sing. *ἄγια* Im salomonischen Tempel gab es zehn Leuchter 1 Kön. 7, 49; 2 Chron. 4, 7; dagegen im herodianischen nach 2 Mos. 25, 31 ff.; 37, 17 ff. auch nur einen (Joseph. jüd. Krieg V, 5, 5; VII, 5, 5) aus seinem Golde mit sieben Armen auf der Südseite stehend. Auf der Nordseite befand sich der mit Goldplatten überzogene Tisch von Akazienholz, zwei Ellen lang, eine breit, anderthalb hoch, mit goldenen Ringen an den Füßen für zwei Stangen zum Tragen. Auf demselben befanden sich Weibrauchschalen und die „Brode des Angeichts“, d. i. zwölf Kuchen vom feinsten Mehl, je sechs Hände lang, fünf breit und einen Finger dick, welche auf goldenen Gabeln und Querstäben aufgeschichtet lagen und wöchentlich von den Priestern verpeist wurden. Unser Verfasser scheint statt der Sache den heiligen Gebrauch derselben zu nennen, nämlich *προόφειας τῶν ἁγίων* = die Vorlegung der Brode. Da die LXX jedoch diesen Ausdruck gebrauchen 2 Chron. 13, 11 vgl. 2 Mos. 40, 4 zur Uebersetzung von *מִצְבָּח הָאֵשׁ* die Schicht der Brode, so darf man nicht mit W., de W., Lün. gegen Tholuck behaupten, daß die passive Auffassung wohl im Hebräischen und Lateinischen (strues) möglich sei, aber nicht im Griechischen. Unzulässig ist die Annahme einer Synallage (Grot., Beng. u. a.) oder eines Hendiadyoin (Balkenaer).

3. Hinter dem zweiten Vorhang u. s. w. In diesem Verse scheint der Verfasser einen archäologischen Irrthum durch die Versetzung des Räucheraltars ins Allerheiligste zu begehen. Denn Josephus (jüdischer Krieg V. 5, 5) und Philo (ed. Mangey I, 504) setzen den zwei Ellen hohen, eine Elle langen und ebenso breiten mit Goldblech überzogenen Räucheraltar aus Akazienholz (im salomonischen Tempel aus Cedernholz bestehend 1 Kön. 6, 20) in das Heilige zwischen Leuchter und Tisch.

Die große Wichtigkeit desselben geht daraus hervor, daß 2 Mos. 30, 10 derselbe mit dem Namen *ἄγιον τῶν ἁγίων* ebenso wie Kap. 40, 10 der Brandopferaltar ausgezeichnet wird und daß er am jährlichen Sühntage durch den Hohenpriester mit demselben Blute, welches dieser ins Allerheiligste trug, entfühlt ward 3 Mos. 16, 18. Auch heißt er 2 Mos. 40, 5, 24; 4 Mos. 4, 11 mit Auszeichnung *τὸ θυσιαστήριον τὸ χρυσοῦν*. Es ist deshalb nicht gut anzunehmen, daß unser Verfasser diesen Altar gar nicht erwähnt und mit *θυμιατήριον* eine Räucherpfanne bezeichnet haben sollte (Peschito, Bulg., Theophyl., Luther, Grot., Wetstein, Beng., Stier, Bisp. u. a.). Diese Ausleger, unter denen sich auch große Kenner der hebräischen Alterthümer befinden, z. B. Reland, de Dieu, Braun, Deyling, J. G. Michaelis, berufen sich zwar darauf, daß der Räucheraltar gewöhnlich *τὸ θυσιαστήριον θυμιαματος* heiße, die Räucherpfanne dagegen Ezech. 8, 11; 2 Chron. 26, 19; Joseph. (Alterth. IV, 2, 4) *θυμιατήριον*. Allein aus diesen Namen ist nichts zu schließen, weil keine konstante Bezeichnung dieser Geräte nachzuweisen ist. Das Wort *θυμιατήριον* kommt gerade bei Josephus, Philo, Clemens Alex. und Origenes als das übliche Wort für den Räucheraltar vor und findet sich selbst einmal als Variante der LXX. Ueberdies wird das goldene Räucherfaß nur im Ritual des zweiten Tempels unter dem Namen *חַב* erwähnt, aber nicht in der Thora, worauf sich unser Verfasser allein bezieht. Nur ein schaufelförmiges Becken wird 3 Mos. 16, 12 erwähnt, womit der Hohenpriester die Kohlen vom Brandopferaltar holte, und dieses heißt *חַב הַקֹּהֵל* und wird nicht als golden bezeichnet. Ebenso wenig ist darauf ein Gewicht zu legen, daß auch Josephus (jüd. Krieg I, 7, 6; Alterth. XIV, 4, 4) bei Aufzählung der Gegenstände, welche Pompejus im Heiligen gesehen, nur den goldenen Tisch und Leuchter, die Menge des Weibrauchs und die Weihgeschenke, aber nicht den Altar erwähnt, auch (jüd. Krieg VI, 5, 5) nur von Wegführung des Leuchters und Tisches spricht. Denn obgleich es sehr auffallend ist, daß auch auf dem Triumphbogen des Titus nur der goldene Tisch, die Leuchter und die Räuchergefäße abgebildet sind, so kann doch dies alles hier nichts entscheiden, wo der Verfasser von der göttlich angeordneten Einrichtung der Stiftshütte spricht, nicht aber den spätern Tempel beschreibt; denn in diesem befanden sich schon zu Salomo's Zeit 1 Kön. 8, 6 der hier erwähnte Mannafrug und Aaronsstab nicht mehr, und nach Verlust der Bundeslade ward im herodianischen Tempel die Stelle derselben nur durch einen Stein bezeichnet. Bleek, Lün. u. a. nehmen deshalb zur Erklärung des von ihnen behaupteten Irrthums unseres Verfassers über die Stellung des Räucheraltars an, der mit Jerusalem unbekannte Verfasser habe keine Kenntniß vom israelitischen Heiligtum nur aus den Schriften des Alten Testaments geschöpft und sei nun irregeleitet worden 1) durch 2 Mos. 26, 35, wo als Geräte des Heiligen nur

Tisch und Leuchter genannt sind; 2) durch die unbestimmte und deshalb der Mißdeutung fähige Ausdrucksweise über den Standort des Altars 2 Mos. 30, 6; 40, 5. 26; 3 Mos. 4, 7; 16, 12, 18 und 3) durch die Auszeichnung des Räucheraltars beim Silbnefest. Allein es ist schwer zu denken, daß der Verfasser die alttestamentlichen Stellen nur flüchtig gelesen (kurz) oder daß er sich in so allgemein bekannten Dingen und in einer so sorgfältig geführten, höchst wichtigen Verhandlung mit Hebräern einen so groben Verstoß hätte sollen zu Schulden kommen lassen dadurch, daß er den Räucheraltar hinter den zweiten Vorhang setzte, welcher καταπέτασμα hieß, zum Unterschiede von dem ersten, dem καθολικον. Hierzu kommt, daß der Verfasser sich dann in einen Widerspruch mit einer andern bekannten Thatsache, ja mit sich selbst verwickeln würde. Denn B. 7 hebt er hervor, daß der Hohenpriester jährlich nur einmal ins Allerheiligste ging. Sollte er nun nicht gewußt haben, daß an dem Räucheraltar täglich nicht bloß durch den Priester, welchen das Loos traf (Luk. 1, 9), das Räucheropfer gebracht ward als Symbol des Gebetes, Offb. Joh. 8, 3, sondern daß dies auch oft durch den Hohenpriester selbst geschah? Dies ist unmöglich, denn B. 6 weist er selbst auf diesen Dienst der Priester hin. Man ist deshalb berechtigt, anzunehmen, daß der Verfasser auch nicht eigentlich die lokale Stellung, wofür er ἐν gebraucht, hier angibt, sondern mit ἔχοντα wohl die Zugehörigkeit, welche im Hebräischen durch הָיָה bezeichnet wird, hervorheben könnte. Diese Erklärung des Ausdrucks nehmen selbst viele jener Ausleger an, welche an die Räucherpfanne denken und dieser ihren bleibenden Platz doch nicht im Allerheiligsten, sondern in der Vorrathskammer geben wollten (Theophylakt, Grot., Beng., Menken, Stier u. a.), weil nach 3 Mos. 16, 13 das Räuchern gerade den Zweck hatte, zu verhindern, daß der Hohenpriester die Rapporeth erblickte, und es doch nicht passend schien, anzunehmen, der Hohenpriester habe das Räuchergefäß das Jahr über im Allerheiligsten stehen lassen und es am Silbnefest mit dem aus der Gefäßkammer des Tempels neu herzugetragenen gewechselt, oder auch der Hohenpriester habe in einer goldenen Pfanne Weihrauch und Kohlen hereingetragen und diese auf ein besonderes Räuchergefäß, welches seinen festen Platz im Allerheiligsten gehabt, geschüttet (Peirce). Gibt man einmal den lokalen Sinn auf, welchen ἔχον auch B. 1 nicht hat, dann ist es doch passender, an den wichtigeren Räucheraltar zu denken und darauf hinzuweisen, daß nicht bloß Jes. 6, 6 von einem zum himmlischen Heiligthum gehörigen Altar die Rede ist, sondern daß 1 Kön. 6, 22 das Zusammengehören von Räucheraltar und Allerheiligstem in der Form ausgedrückt wird הַמִּזְבֵּחַ אֲשֶׁר-לַיהוָה = der zum Hinterraum (dem Abyton) gehörige Altar (Keil gegen Thénius; ebenso Ebr., Del., Riefm); wie er denn auch nach 2 Mos. 30, 6; 40, 5 der Bundeslade gegenüber gestellt werden soll und gleich der Rapporeth am Silbnefest mit dem Opfer-

blut besprengt ward 3 Mos. 16, 18. Bedenklich machen könnte hierbei nur der Umstand, daß sogleich mit καί die Erwähnung der Bundeslade angeschlossen wird, welcher doch wirklich ihr Platz im Allerheiligsten selbst zugewiesen war 2 Mos. 26, 34. Allein man darf nicht vergessen, daß die Bundeslade zwar in den salomonischen Tempel gebracht ward 1 Kön. 8; jedoch bei der Zerstörung desselben durch die Chaldäer verloren ging, so daß der zweite Tempel in seinem Allerheiligsten durchaus nichts von Geräthen enthielt, wie Josephus (jüd. Krieg V, 5, 5) ausdrücklich bezeugt (ἐκεῖνο δὲ οὐδὲν ὄντος ἐν αὐτῷ). Auch dies spricht dafür, daß es dem Verfasser nicht auf Beschreibung der heiligen Lokalitäten und Geräthe des zweiten Tempels ankommt, sondern daß deren Erwähnung nur im Interesse einer Uebersicht dessen geschieht, worin sich die religiöse Eigenthümlichkeit und Dignität des mosaischen Heiligthums, besonders sein symbolischer und typischer Charakter abspiegelt. Die Annahme von Wieseler, daß der Tempel zu Leontopolis gerade die hier erwähnte Einrichtung gehabt und auch die verloren gegangenen Reliquien, die hier noch aufgezählt werden, in Nachbildungen besessen habe, ist eine der historischen Beweise ermangelnde Hypothese.

4. In welcher ein goldener Krug. Ἐν ᾧ bezieht sich nicht auf σκεπή (Sustianiani, Pyle, Peirce), sondern auf κιβωτός und steht im Gegensatz zu ὑπεράνω. Dieselbe Annahme, daß in der Bundeslade selbst das Mannafrüglein und der Stab Aarons aufbewahrt seien, findet sich bei spätern Rabbinen, welche sich auf die Tradition berufen (s. Westein); und die biblischen Ausdrücke sprechen eher dafür als dagegen. Die Lokalität wird zwar 2 Mos. 16, 33 unbestimmt gelassen durch die Verordnung, der Krug solle zum Gedächtniß aufbewahrt werden בְּרֹאשׁ הַכֹּהֵן לִפְנֵי יְהוָה. Aber B. 34 wird von ihm und 4 Mos. 17, 25 von dem Stabe Aarons gesagt, sie seien hingelegt worden בְּרֹאשׁ הַכֹּהֵן לִפְנֵי יְהוָה vor das Zeugniß. Mit diesem Wort wird aber niemals die Lade, oft jedoch das Gesetz bezeichnet. Neben den Tafeln des Gesetzes konnten aber wohl solche Gegenstände in der heiligen Lade den schicksalichen Platz finden, welche wesentlich Denkmale und Symbole göttlicher Gnadenwunder waren (Ebr.) und nicht bloße Gegenstände gegen die täglich oder wöchentlich im Heiligen dargebrachten Landesprodukte. Beim Aufenthalt der Lade unter den Philistern mochten diese, zwar religiös-bedeutsamen, jedoch nicht zum Kultus gehörenden Gegenstände abhanden gekommen sein, denn 1 Kön. 8, 9 ist bemerkt, daß bei der Versetzung der Lade in den salomonischen Tempel sich nichts in ihr fand als nur die zwei Tafeln.

5. Herrlichkeitsschmuck. Der Artikel vor δόξης bei Griesbach und Scholz ist nach allen Uncialhandschriften zu streichen. Der Genitiv dient aber hier nicht zur Bezeichnung der herrlichen oder glänzenden Eigenschaften der beiden, aus seinem Golde massiv angefertigten symbolischen Figuren auf den

beiden Enden des Deckels der Bundeslade, auf den sie mit einander zugewandtem Angesicht hernieder saßen und den sie durch ihre ausgebreiteten Flügel bedeckten. Man muß vielmehr an die *δόξα Θεοῦ* denken, welche auch 1 Sam. 4, 22; Sir. 49, 8 ohne Artikel, weil als nom. propr. betrachtet, steht und welche über den Cherubim thronte 1 Sam. 4, 4; 2 Sam. 6, 2; 2 Kön. 19, 15; Jes. 37, 16. Der Thron Gottes aber heißt Ezech. 9, 3; 10, 4. 18. 19 ein Thron der *δόξα* תְּכָרִבָּה כְּסֵא. Von der kultischen Thronstätte aus aber wollte auch Gott zum Mose reden, 2 Mos. 25, 22; 4 Mos. 7, 89. Denn der massiv goldene Deckel der Bundeslade, welche selbst innenbig und außenbig mit Goldblech überzogen war, hatte wesentlich die Bedeutung einer Vermittelung der Bundeslade mit dem darüber thronenden Gotte 1 Chron. 28, 2; Ps. 99, 5; 132, 7; Jesaj. 66, 1; Klagelied Jer. 2, 1. Zunächst war sie Fußschemel des Thrones, dessen Träger oder Sinnbilder die Cherubim sind und welcher auf der Bundesackte des Gesetzes ruht. Denn Recht und Gerechtigkeit, wie sie im Gesetz Gottes offenbart sind, bilden die Pfeiler dieses Thrones Ps. 89, 15; 97, 2, weshalb auch das Heiligtum und besonders die Bundeslade selbst Jehovahs Thron ist 2 Mos. 15, 17; 1 Kön. 8, 13. Durch die Besprengung mit dem Sündopferblut aber ward dann die *בְּפָרָה* nicht sowohl zur Decke über dem Gottes Zorneifer wirkenden Gesetze (Hofm. nach Bengtzenberg) als zum *ἁσθησιον ἐπιθεμα* 2 Mos. 25, 16, dann zum *ἁσθησιον* überhaupt nach 3 Mos. 16, 15 ff. Der Begriff des Deckens hat sich in den des Sühnens, d. i. Zudeckens der Sünde umgekehrt, weshalb auch 1 Chron. 28, 11 das Allerheiligste *בֵּית הַכֹּפָרִית* heißt. Während Josephus *οἱ, auch αἱ ἁσθησεις* schreibt, Philo dagegen stets τὰ *ἁσθησιον*, wechseln die LXX mit der gewöhnlichen Form des Neutr. und der Seltneren des Mask. Auch wechselt die Schlussilbe *βελυ, βελν, βλυ und βlv*. Das Neutr. kommt daher, daß man sie als *ῥῶα* betrachtete, Ezech. 10, 15. Das *περὶ ὧν* bezieht sich nicht bloß auf die Cherubim (Ebr.)

6. Einmal im Jahr u. s. w. Da der Hohenpriester am zehnten Tage des siebenten Monats Tisri, dem יוֹם הַכִּפּוּרִים wenigstens zweimal in das Allerheiligste hineingehen mußte 3 Mos. 16, 12 ff.; nach der Mishna tract. Joma V, I; VII, 4, dies sogar viermal that: so versteht man *ἅπασι* am besten vom einmal im Jahre Geschehenen, aber in mehreren Akten sich Vollziehenden, welchen Sinn das Wort auch 3 Makk. 11, 1; Jos. jüd. Krieg V, 5, 7 hat. Hierauf führen auch die folgenden Worte. Mit dem Blute des Stiers vollzog nämlich der Hohenpriester die Sühne für seine eigene Sünde, mit dem Blute des Boes die Sühne für die Sünde der Gemeinde; und dieser Unterschied wird hier erwähnt und zwar richtig so, daß die Sünden *ἁγνοήματα* genannt werden, s. zu Kap. 5, 2. Die Vollziehung dieser zwiefachen Sühne erfordert aber ein zweimaliges Eingehen ins Allerheiligste, welchen beiden Haupt-

akten der erste Eintritt mit Kohlenbecken und Räucherpfanne vorausging und ein vierter nach dem Abendopfer zum Herausholen dieser Geräthe folgte. Im Zusammenhange mit seiner Hypothese verbindet Wieseler die Worte *ὁ ἁγίος ἁμάρτος* u. c. eng mit dem Hauptsatze; wodurch jedoch ein ganz falscher Gegensatz gegen B. 6 entsteht. Auch ist weder aus dem part. perf. des jedenfalls auf B. 2 zurückweisenden Wortes *κατεσκευάμενον* mit Nothwendigkeit zu folgern, daß der Verfasser beide Hauptabtheilungen des mosaischen Heiligtums zugleich mit dem sämmtlichen Zubehör derselben auch im jüdischen Tempel seiner Zeit noch vorhanden denke (Eilm.), noch zwingen die Präsensformen *εἰσταον* und *προσφέρειν* für sich genommen zu der Annahme, daß der Verfasser noch vor der Zerstörung des Tempels geschrieben haben müsse. Man wird nur sagen dürfen, daß diese Ausdrucksweise im Zusammenhange des Briefes darauf führt, daß der gesetzliche Kultus damals noch vollzogen ward und zwar auf Grundlage der mosaischen Stiftung und deren in die damalige Zeit hineinreichenden Einrichtungen, wobei der Verlust gewisser Geräthe ebenso wenig in Anschlag kommt, als die Verwandlung des beweglichen Zeltes in feststehende Tempel und die Verschiedenheiten der letzteren vor und nach dem Exil.

7. Blut, welches er darbringt. Der Ausdruck *προσφέρειν τὸ αἷμα* 3 Mos. 1, 5; 7, 33; Ezech. 44, 7. 15 führt auf die Handlung der *הִזָּאָה* = Spritzung, welche je einmal aufwärts und siebenmal abwärts gegen die Kapporeth geschah. Auf diese Handlung folgte die der *הִרְיָה* = Streichung, nämlich der Hörner des Räucheraltars mit dem gemischten Blute des Stiers und Boes, womit der Altar selbst siebenmal bespritzt ward; dann die der *שִׁפִּיחָה* = Ausschüttung am Brandopferaltar. Die Schlachtung *שִׁחִיחָה*, verbunden mit Handlung des Blutes; diese aber, indem sie die Sühne vermittelte, ermöglichte die gottgefällige Darbringung der Gabe auf dem Altar oder Opferung *הִקְטִירָה*. Auf Grundlage der durch das Blut vermittelten Sühne konnten das Jahr hindurch die Priester im Heiligtum die täglichen und die wöchentlichen Opfergaben darbringen. Das Fehlen des Artikels vor *ἐαυτοῦ* beweist, daß dies Wort nicht mit Vulg., Luth., Calv., Grot. u. a. von *ἁγνοίῃ* abhängig zu machen ist.

8. Indem dies anzeigte u. s. w. Das *τοῦτο* bezieht sich auf den folgenden acc. c. inf., und *δηλοῦν* steht hier von Thatweisagung, dagegen Kap. 12, 27; 1 Petr. 1, 11 von prophetischer Kundmachung durch das Wort B. 12. Auch bezieht sich *τῶν ἁγίων* nicht auf Personen (Peschito, Schulz), sondern auf das wahre Heiligtum Kap. 10, 19. Der Genitiv steht wie Jer. 2, 48, *ἐν δόμῳ Αἰγύπτου* und Matth. 10, 5, *ὁδὸς ἐνδύων*, vom Ziel des Weges. *πρώτη* bezeichnet hier nicht das der Zeit nach erste jüdische (Grot., Carpz., Beng., Böhm. u. a.) Heiligtum,

sondern das vordere Zelt im Gegensatz zum Hinterzelt.

9. Als welches ein Sinnbild war u. s. w. Von Crasm., Beng. u. a. wird *ἥτις* im Sinne von *ἡ*, *τι* auf den ganzen vorhergehenden Satz bezogen und das Feminin. durch Attraktion an *παραβολή*, dann ist *ὁ καιρὸς ὁ ἐνεστηκὼς* die Zeit, in welcher der Autor schrieb; und der Umstand, daß Heiliges und Allerheiligstes geschehen neben und außer einander bestanden, wird als Bild jener Zeit betrachtet, in welcher die noch nicht untergegangene israelitische Theokratie gleichsam den äußeren Raum für das in ihrem Schooße aufgetretene Christenthum gebildet habe. Diese Ansicht theilen auch Böhme und Klee, jedoch mit dem Unterschiede, daß sie *ἥτις* mit *παραβολή* verbinden und als Subjekt des Satzes betrachten = welches Sinnbild auf die gegenwärtige Zeit geht. Diese letztere Konstruktion hält auch de Wette fest, versteht aber unter *καιρὸς ὁ ἐνεστ.* mit den meisten Auslegern die noch in die Gegenwart hineinreichende vorchristliche Zeitperiode = *ὁ αἰὼν ἐνεστώς* Gal. 1, 4. Gibt man die Möglichkeit dieser Bedeutung des betreffenden Ausdrucks zu, welche Del. aus nicht zureichenden Gründen bestritt, dann ist es doch natürlicher, *ἥτις* auf *σκηνή* zu beziehen, nicht auf *στάβλιν* (Chr. F. Schmidt) oder gar auf *ὄδον* (Cramer). Denn wenn der Verfasser zuvor das Allerheiligste als *παραβολή* = Gleichniß, Sinnbild (Luther irrig: Vorbild) der christlichen Oekonomie bezeichnet hat, warum sollte er jetzt nicht das Heilige als Sinnbild der jüdischen Oekonomie bezeichnen, zumal er gerade angibt, in wie fern die jüdische religiöse Vermittelung eben nur als durch das Heilige repräsentirt erschien? (Thol. gegen de Wette.) Noch mehr dem Wortlaut freilich entsprechender könnte man die Beziehung von *καιρὸς ὁ ἐνεστ.* auf die mit dem Eintritt des Neuen Bundes angegebene Gegenwart (Del. und Alford nach Joh. Damasc. und Primas.) als *καιρὸς διορθώσεως* halten und entweder mit Carpz., Heumann u. a. übersetzen, „bis auf die gegenwärtige Zeit hin“. Allein hiergegen spricht der Zusammenhang (Nehm, Reiche, Aln.), denn der *καιρὸς διορθώσεως* B. 10 oder der von Gott zugemessene Abschnitt, in welchem das richtige Verhältniß hergestellt wird, ist hier offenbar die christliche Weltperiode, und zu ihr steht im Gegensatz der *καιρὸς ὁ ἐνεστηκὼς*, dessen Sinnbild das vordere, vom Allerheiligsten durch einen Vorhang abgesperrte Zelt ist, gemäß welcher *παραβολή* auch nur äußerliche Vermittelungsanstalten der *τελειώσεως* vorhanden sind. Aln. bezieht καὶ ἢν weniger passend auf die *πρώτη σκηνή*.

10. Sittlichen Ueberzeugung u. s. w. Der Begriff der *συνειδήσεως* ist umfassender als der des Gewissens einerseits, als der des innern Bewusstseins andererseits. Das Wort bezeichnet die innerste Ueberzeugung im sittlichen Selbstbewußtsein, so daß Kap. 10, 2 *συνειδήσεως ἀμαρτιῶν* gesagt sein kann und 1 Petr. 2, 19 *συνειδήσεως Θεοῦ*. Es ist also nicht bloß von der Beruhigung des auflagenden

Gewissens die Rede (Theodoret, Calov u. a.) und nicht bloß von der sittlichen Vollendung des Bewußtseins (Schulz, Bl. de W.), sondern davon, daß der durch Opferdarbringung Gott Verehrende auf eine das sittlich-religiöse Selbstbewußtsein befriedigende Weise nicht zum Ziele gelangen, d. h. nicht die *ἀγιότητος* gewinnen kann. — Man beachte, daß nicht *οὐ*, sondern *μὴ δυναμένα* gesagt ist.

11. Rediglich in Verbindung mit u. s. w. Mit *ἐπὶ* werden nicht die Objekte bezeichnet, für welche Opfer zu bringen sind (Schlicht., Kimb. u. a.) oder in Betreff welcher wirklich eine levitische Vollendung geschieht als äußerlicher Rechtfertigungsmittel interimsistischer Art. Denn *μόνον ἐπὶ* ist weder mit *τελειῶσαι* (Schulz, Ebr.), noch mit *λατρεύοντα* (Luther, Eise u. a.) zu verbinden, sondern mit *ἐπιτελεμένα*, welches mit *δυναμένα* parallel steht, und da es sich mit diesem Partiz. auf *δοῶν τε καὶ ποιοῦν* bezieht, um so leichter aus Anlaß der Zwischensätze ins Neutrum gesetzt werden konnte. Keinenfalls darf es mit der Vulgata auf *δικαιώμασι* der lect. rec. bezogen = *ἐπιτελεμένοις* genommen werden. Auch ist es bei der verbesserten Lesart weder nöthig noch passend, *ἐπιτελεμένα* als Apposition zu *δικαιώματα* zu fassen und *μόνον* auf dies letztere Wort zu beziehen (Aln.). *Ἐπὶ* kann zwar das Hinzufommen zu etwas anderem oder das äußere Nebeneinander ausdrücken; aber Speisen und Getränke sind nicht = Speisegesetzen, auch nicht = verbotenen Speisen. Ebenso wenig ist auf Opfermahzeiten (Peirce, Storr, Heinr. u. a.) oder auf das Paschamahl (Bl. de W.) der Ausdruck zu beschränken, wiewohl die Form desselben nicht auf Verbotenes, sondern auf Gebotenes führt. Denn *δικαιώματα* sind nicht Rechtfertigungsmittel, sondern Rechtsfestsetzungen; und gerade solche, welche sich auf die *σάραξ* beziehen, sind die *δικαιώματα λατρείας* des Alten Bundes B. 1. *Ἐπὶ* c. dat. bezeichnet auch gewöhnlich die Grundlage, auf welcher, und zugleich die Umstände, mit welchen verbunden etwas geschieht. Der Genitiv *σαρκὸς* kann auch bedeuten: welche die Natur der *σάραξ* an sich tragen. Man würde an die geschichtliche Auferstehung und Vergänglichkeit dieser gesetzlichen Anordnungen denken Kap. 7, 16; aber hier führt der Zusammenhang mehr auf die Annahme, der Genitiv bezeichne nicht die Qualität, sondern den Gegenstand der Anordnung, wie 1 Sam. 8, 9, 11; 10, 25; *τὸ δικαίωμα τοῦ βασιλείου* die göttliche Rechtsfestsetzung hinsichtlich des Königs bedeutet.

Dogmatisch-dristologische Grundgedanken.

1. Daraus, daß Gott selbst den Alten Bund für unzulänglich zur Erreichung seiner Heilsabsicht erklärt und zum Verschwinden verurtheilt hat, folgt jedoch nicht, daß die diesem Bunde eigenthümlichen gottesdienstlichen Einrichtungen überhaupt werthlos gewesen seien. Andererseits läßt sich daraus, daß dieselben auf göttliche Offenbarung zurückgeführt werden und deshalb eine über bloß menschliche An-

ordnungen hinausgehende Autorität haben, weder die Rechtsverbindlichkeit derselben für das Volk des Neuen Bundes noch die Gleichstellung mit den Gnadenmitteln des Letztern ableiten. Sie haben vielmehr, dem Charakter des Alten Bundes entsprechend, theils eine typisch-symbolische Beschaffenheit, theils eine pädagogische Bedeutung gehabt und besaßen hierdurch einen hohen Werth.

2. Bei aller Herrlichkeit der Ausstattung des Heiligen und des Allerheiligsten und bei aller Feierlichkeit und Erhabenheit der darin vorgenommenen gottesdienstlichen Handlungen zeigt doch die ganze Einrichtung der Geräthe des Gottesdienstes, die Trennung des Heiligen von dem durch einen Vorhang verhüllten Allerheiligsten, die Unterscheidung von Volk, Priestern und Hohenpriestern, die Beschaffenheit der von jeder Abtheilung charakteristisch zu vollziehenden heiligen Handlungen, das Ritual und Ceremoniell derselben unwiderleglich, daß die Versöhnung mit Gott und das Wohnen Gottes in seinem Volke nur erst eine vorgestellte, verheißene und durch Sinnbilder ausgedrückte war.

3. Diese Beziehung des alttestamentlichen Heiligtums und Kultus als eines Vorbildes und Sinnbildes auf die wirkliche Gemeinschaft der erlösten Menschen mit dem heiligen Gott in der Zeit der wirklichen und tatsächlichen Herstellung des richtigen Verhältnisses ist keine willkürliche, sondern durch den Heiligen Geist selbst prophetisch kundgemachte. Hierin liegt das biblische Recht einer in den Symbolen des Alten Bundes selbst die typische Beziehung aufzuhebenden Geschichtsbetrachtung. Doch muß sie kühn und zurückhaltend verfahren. Vgl. Bähr (Symbolik des mosaischen Kultus. 2. umgearb. Aufl. 1874. I, S. 73 f.).

Homiletische Andeutungen.

Wir brauchen den Weg zum himmlischen Heiligtum nicht mehr zu suchen, als wäre er unbekannt, und dürfen nicht klagen, als sei er uns verschlossen; wir können vielmehr und sollen auf dem uns geöffneten Wege wandeln. — Was der Heilige Geist angeordnet und hervorgebracht, kann auch nur unter Erleuchtung durch den Heiligen Geist richtig verstanden und behandelt werden. — Alle äußere Herr-

lichkeit des Gottesdienstes ersetzt nicht den Mangel wahrer Gemeinschaft mit Gott. — Durch seine Verwendung im Gottesdienst erhält auch das Irdische und Äußere eine Beziehung auf das Ewige und eine Verwendung für das innere Leben des Menschen. — Art, Werth und Gebrauch der gottesdienstlichen Mittel für das Seelenheil.

Starke: Kein Gottesdienst kann ohne Ceremonien sein; derjenige aber ist der vortrefflichste, da wenig äußerliches Gepränge und desto mehr Kraft des Geistes ist. — Ist das Haus des Herrn auf Erden voll Herrlichkeit gewesen, vielmehr das droben ist im Himmel. — Ist ein jeder Christ schuldig, Gott öffentlich zu dienen in seinem Tempel, vielmehr müssen Prediger allezeit zugegen sein, so oft der öffentliche Gottesdienst gehalten wird. — Der Himmel steht offen; aber heilig ist die Stätte, nichts Gemeinsames und Unreines wird hineingelassen. Offenb. Joh. 21, 27. — Die Prediger tragen ihren Schatz in irdischen Gefäßen; sie sind auch Sünder und müssen ebensoviel als andere die Reinigung ihrer Sünden suchen. — Der äußerliche Gottesdienst ist ohne den innerlichen nichts: es wird alles zur Sünde dem, der da dient, und gereicht mehr zur Verdammnis als zur Seligkeit. — Im Neuen Bunde mag man ohne Verletzung des Gewissens alles essen und trinken, was zu genießen steht; nur daß es mäßig und mit Dankagung geschehe. Kol. 2, 16; 1 Tim. 4, 3. — Äußerlich und leiblich Waschen und Reinigen gehört eigentlich wohl nicht zum Gottesdienste. Wie aber Sauberkeit und Keinsicht allemal zierlich und wohlansständig ist, so gebührt uns, daß wir auch in äußerlicher Reinigkeit vor Gott erscheinen und ihm dienen. 1 Tim. 2, 9. — Die äußerliche Kastung des Leibes ist ein schlechter Gottesdienst; aber das Fleisch kreuzigen samt dessen Lüsten und Begierden ist Gott gefällig. 1 Kor. 4, 8; Gal. 5. 24.

Nieger: Die auf unsere Zeit verliehene Besserung ist nicht im Auflösen, sondern im Erfüllen der Gebote zu suchen.

Heubner: Die Betrachtung der Anstalten des Alten Bundes ist dem Christen nicht unnütz, sie zeigt ihm die Vorzüge, die er hat, nämlich nicht mehr bloß den Schatten, sondern wahre, wesentliche Güter. — Die ganze alte Welt schreit nach einem Versöhner; die neue will ihn nicht haben. — Im Christenthum liegt der Keim zur allgemeinen Verbesserung und Vervollkommnung des ganzen Zustandes der Menschheit. — Gewissensberuhigung ist der Zweck aller Opfer. Je mehr das Gewissen erwachte, desto weniger konnten Opfer befriedigen.

II.

Die vollkommene Gemeinschaft mit Gott wird durch die vollkommene Mittlerschaft Jesu Christi auf Grund wahrer Versöhnung ermöglicht.

Kap. 9, 11—15.

- 11 Christus aber, aufgetreten als Hohenpriester der zukünftigen¹⁾ Güter vermittelt des größeren und vollkommeneren Zelttes, welches nicht mit der Hand gemacht ist, das heißt, nicht dieser Schöpfung angehört, *ist auch nicht mittelst Blutes von Böcken und Kälbern, vielmehr mittelst seines eigenen Blutes ein für allemal in das Heiligtum eingegangen, ewige Er-

¹⁾ Die von Bachmann aufgenommene Lesart *γενομένων* statt *μελλόντων* ist durch B. D.* nicht hinreichend gesichert, obwohl ihr Chryl., Del., Ital., Pesch., Psilog. folgen.

lösung erwirkend. * Denn wenn das Blut von Stieren und Böcken und Asche einer Kuh, die 13 Verunreinigten besprenkend, heiligt zur Reinigkeit des Fleisches, *um wie viel mehr wird 14 das Blut Christi, welcher vermittelt ewigen¹⁾ Geistes sich selbst makellos Gott dargebracht hat, reinigen unser²⁾ Gewissen von todtten Werken, zu dienen dem Lebendigen Gott. *Und deshalb ist er einer neuen Stiftung Mittler, auf daß nach Erfolgung eines Todes zur Erlösung 15 von dem beim Bestand des Alten Bundes geschehenen Uebertretungen die Verheißung empfangen die Verufenen des ewigen Erbes.

Gregetische Erläuterungen.

1. Christus aber, aufgetreten u. s. w. Παρά-
γενόμενος steht von geschichtlichem Auftreten 1 Matt.
4, 46; Matth. 3, 1; Luk. 12, 51. Hätte der Verf.
an den Eintritt Christi in sein himmlisches Priester-
amt (Bl., de W.) gedacht, so würde er γενόμενος
geschrieben haben Kap. 1, 4; 6, 20; 7, 26. Doch
ist auch nicht von seiner Menschwerdung die Rede,
sondern von seinem wirklichen, geschichtlich ver-
mittelten Dasein in der sogleich angegebenen Eigen-
schaft. Denn die Worte ἀρχιερέως τῶν μελλόντων
ἀγαθῶν sind nicht durch ein Komma von παραγ.
zu trennen (Weng., Griech.), auch nicht aufzulösen
eis τὸ εἶναι ἀρχιερεῖα, sondern als Prädikat zu
fassen. Die Güter heißen aber zukünftige nicht des-
halb, weil sie es für die Gläubigen des Alten Testa-
ments waren, sondern weil sie der οἰκονομῆν μέ-
λουσα Kap. 2, 5, dem αἰὼν μελλῶν Kap. 6, 5, der
μελλούσα πόλις Kap. 13, 14 angehören.

2. Vermittelt des größeren und vollkommeneren
Zeltes u. s. w. Mit Prinas, Luther u. a. verbind-
en auch wir die viel gemarteten Worte διὰ τῆς
μεζονος . . . κτίσεως unmittelbar mit den vorher-
gehenden, welche nach uns jedoch die Apposition zu
Χριστός bilden, während Josim. früher diese Ver-
bindung bis αἵματος ausdehnte, die meisten Aus-
leger aber schon diese Worte von εἰσῆλθεν abhängen
lassen und gewöhnlich an die Himmel denken, durch
welche Christus in das Allerheiligste der eigentlichen
Gotteswohnung hindurchgeschritten sei, wie der
Hochpriester es that durch das vordere Zelt. Aller-
dings kann διὰ das einmal den räumlichen Ort
und Weg, das anderemal das Mittel, wodurch
Christus ins Allerheiligste gelangte, angeben. Auch
läßt sich daraus, daß die Schrift oft sagt, die Hände
Gottes hätten auch die Himmel bereitet und aus-
gebreitet, nicht folgern, die Himmel könnten deshalb
an unserer Stelle nicht gemeint sein, weil die σκηνή
bezeichnet werde als „nicht mit Händen gemacht“.
Denn man kann sich auf B. 24 berufen, wo der
Himmel dem mosaischen Heiligtum entgegengesetzt
und dies letztere χειροποίητα genannt wird. Auch
braucht man nicht an den Wolfen Himmel (Bleek,
de Wette, Vlin., Maier, Kurz), sondern an die un-
sichtbaren Welten, den Aufenthaltsort der Engel
und Seligen zu denken, welche dem mit Händen
gemachten mosaischen Zelte als nicht mit Händen

gemachtes Zelt entgegengesetzt sind. Hierfür spricht
sogar die nachdrückliche Hervorhebung des Sinnes,
in welchem der Verfasser dies Wort gebraucht
wissen will, indem er die Erklärung gibt οὐ τῶν
τῆς κτίσεως. Denn auch diese überweltlichen
Himmel sind Gottes Schöpfung und Werk, aber
nicht dieser vergänglichen Schöpfung, mit der wir
zunächst zu thun haben, angehörig. Und wenn
man diese überweltlichen, jedoch erschaffenen Him-
mel, in welchen viele Wohnungen sind Joh. 14, 2,
denen also noch eine Räumlichkeit zugeschrieben
wird, von dem unerschaffenen Ort der Wohnung
Gottes selbst als den über Zeit- und Raumverhält-
nisse schlechthin erhabenen Himmel unterscheidet
(Stier, Del., Riehm), dann darf man nicht mehr
mit Beza sagen: perabsurde diceretur per coelum
ingressus esse in coelum. Allein bei dieser Auf-
fassung fehlt doch der eigentliche Vergleichungspunkt
zwischen den Himmeln und dem vorderen Zelt der
Stiftshütte, welcher kein bloßer Durchgangsort
war, und man sieht nicht den Zweck dieser doch so
ausführlichen Beschreibung. Diese Ausführlichkeit
und Absichtlichkeit spricht nicht dafür, daß die Vor-
stellung von dem Vorderhimmel nur gleichsam zur
Folie (Tholuck) für den Begriff des himmlischen
Allerheiligsten dienen solle. Noch weniger wird
man jedoch auf die Welt überhaupt geführt (Zu-
stinian., Carpz.), wobei man übersehen müßte
„nicht von dieser Bauart“ so. wie die Stiftshütte;
welche falsche Uebersetzung bei anderer Auffassung
des Gebankens auch Erasmus, Luther, Weng. u. a.
haben. Ebenso wenig wird man endlich mit Be-
ziehung auf Kap. 10, 20; Joh. 1, 14 an den Leib
Christi denken dürfen, mag man darunter die
menschliche Natur (Chrys., Primas., Calv., Bez.,
Grot., Est., Weng. u. a.) oder die heiligen Akte des
Lebens im Fleische (Ebr.) oder den verklärten Leib
(Josim. früher) oder den mystischen Leib Christi, die
streitende Kirche auf Erden (Cajet., Calov., Braun,
Kamb. u. a.) verstehen. Es entsteht immer entwe-
der ein schiefer Gedanke oder eine schiefe Parallele,
auch wenn man das erste διὰ nicht lokal, sondern
instrumental auffaßt; oder man legt den Worten
einen Sinn unter, den sie nicht haben können.
Denn σκηνή kann wohl den Leib bezeichnen, aber
nicht das Leben im Leibe, oder das Opfer des Lei-
bes oder den verklärten Leib. Auf die Sündenrein-
heit und Heiligkeit Christi läßt sich aber der Aus-

1) Die Lesart der Vulg. πνεύματος ἁγίου, welche sich in D*. und vielen Minusc. findet, ist nur Interpretation.
Im Sin. steht sie erst der späteren Korrektur.

2) Statt der rec. ὑμῶν ist ἡμῶν zu lesen nach A. D*. K. 44. 47. 67. Die rec. hat jedoch auch den cod. Sin. für sich.

bruch nicht beziehen, weil der Hohenpriester dieselbe nicht im Heiligen, sondern selbst erst im Allerheiligsten durch Spritzung des Stierblutes erlangte. Mir scheint nun schon der Gegensatz gegen die vor-
 aufgehende Darlegung der bloß symbolisch=typischen, durch die Beschaffenheit der Stiftshütte vom Heiligen Geiste selbst deutlich gemachten Natur des Alten Bundes die Uebertragung des Unterschiedes zwischen vordem und hinterem Zeltel aus die neuteamentlichen Verhältnisse — und von denen ist hier in biblischer Sprechweise die Rede — schlecht-
 hin auszuschließen. Ich betrachte deshalb *σκηνη* als Bezeichnung des Heiligthums überhaupt und schlage die vorhin berührte durchaus einfache, in der Wortfolge begründete Satzverbindung vor, welche auch durch das dann viel natürlichere *οὐδὲ* empfohlen wird. Es handelt sich hier durchaus nicht um eine Angabe, wie Christus Hohenpriester geworden ist, sondern um die Darlegung, daß durch sein Hohenpriestertum keine symbolische, sondern eine wahre und wirkl. e. Versöhnung mit Gott zu Stande gekommen ist. Er ist Hohenpriester nicht des irdischen, sondern des himmlischen Heiligthums, was schon früher vom Verfasser erwiesen ist. Dies himmlische Heiligthum, welches er Kap. 8, 2 die *σκηνη ἀληθινή* nannte, deren *leitourgós* Christus sei, nennt er hier die bessere und vollkommeneren *σκηνη*, die er als die nicht von Händen gebaute, d. h. zwar gestiftete, aber nicht dieser Welt angehörige charakterisirt, vermittelt welcher Christus als Hohenpriester der zukünftigen Güter ebenso geschichtlich aufgetreten und vorhanden ist, wie der jüdische Hohenpriester es vermittelt des Stiftszelts hinsichtlich der symbolischen und typischen Heilsgüter ist. Dem entsprechend oder als solcher ist er auch nicht mittelst Stierblutes in das Heilige, welches dem Allerheiligsten oder der Gotteswohnung entspricht, eingegangen. So im wesentlichen jetzt auch v. Hofmann. *Εὐχάριστος* ist Aor. 2 dem Aor. 1 nachgebildet, welche alexandrinische Dialekt-eigenthümlichkeit durch Vermittelung der LXX hellenistischer Sprachgebrauch ward, und gibt das dem verb. fin. Gleichzeitige an. Die Femininbildung *αἰωνία* findet sich im Neuen Testament nur hier und 2 Thess. 2, 16.

3. Asche einer Kuh u. f. w. Außer den Sühnopfern erwähnt der Verfasser den Reinigungsritus, durch welchen die wegen Berührung mit Leichnamen profan gewordenen, d. h. levitisch verunreinigten Personen und Geräthe dadurch wieder levitisch gereinigt wurden, daß mit einem Hoppstengel das mit der Asche einer rothen, fledenlosen, außerhalb des Lagers verbrannten Kuh vermischte Sprengwasser gegen sie gesprüht ward, 4 Mos. 19. Man zieht *τοὺς κεκοινωμένους* mit Grasm., Bez. u. a. besser zu *καταλίσσας*, welches eine Objectsangabe verlangt, als zu *ἀνιάζει* (Vulg., Luth., Calv., Beng.), welches sehr wohl absolut stehen kann und sich wesentlich von *ἀνιάζει* unterscheidet.

4. Vermittelt ewigen Geistes. Die Worte *διὰ πνεύματος αἰωνίου* gehören ebensowohl zu

ἁμομον als zu *προσήμεκεν*, welches jedoch nicht auf die Darbringung des auf Erden vergossenen Blutes im Allerheiligsten geht (Socin., Schlacht., Grot., Vimb., Bl., zum Theil Riehm), sondern wie die technischen Ausdrücke zeigen, auf das Opfer am Kreuz. Das *πν. αἰώνιον* ist auch nicht identisch mit der *δύναμις ζωῆς ἀνακαίτου* Kap. 7, 16 (Socin. Schlacht., Grot., Vimb., Carpz., Riehm, Keuß), sondern die Ursache derselben; und geht weder auf den Zustand der Verherrlichung Christi nach seiner Erhöhung (Oberlein, Storr), noch auf den Geist des Gesetzes im Gegensatz gegen seinen Buchstaben (Michael.), noch auf den Geist der Weissagung in den Propheten (Planck). Es ist allerdings mit Absicht der Heilige Geist selbst nicht genannt; auch spricht das Fehlen des Artikels für eine generische Fassung (Vim.), wie Röm. 1, 3. Allein denken muß man sachlich doch an den Heiligen, Christo inwohnenden Geist und nicht an die göttliche Natur Christi (Bez., Calov., Bisp. u. a.), oder an den Gottesgeist, welcher Christum zu einem lebendigen Menschen machte (Hofm.), oder an seine göttliche Persönlichkeit (Del.). Aber diese Seite, welche das ethische Moment der Selbstopferung Christi deutlich macht, wird von Bl., de Wette u. a. einseitig hervorgehoben, während andere mit Eise ebenso einseitig an die dritte Person der Trinität denken. Der Verfasser dagegen hebt an die der Opferung Christi als eines *ἁμομον* vermittelnden Geistesmacht den Charakter des ewigen hervor, so daß ein Gegensatz ausgedrückt wird, aber nicht gegen das Feuer, welches die levitischen Opfer verzehrte (Chrys., Del., Theophyl. u. a.), auch nicht gegen die vergehende Thierseele in dem Blut des Opfethiers (Hofm., Del.), denn diese ist nicht für die Opferung, sondern für die Sühnkraft des Blutes das Vermittelnde, was Riehm (II, 527 Anmerk.) zu übersehen scheint. Der Gegensatz bezieht sich vielmehr auf das in der Zeit Entstehende und Vergehende, so daß Christi Opfer am Kreuz hierdurch in direkte Abhängigkeit gesetzt wird von der Wirksamkeit eines Geistes, dessen Thätigkeit auch für diesen Zweck bis in die Ewigkeit zurückreicht und in die Ewigkeit hinein fortwirkt. Tholud findet einen Gegensatz gegen den sarkischen Charakter des Gesetzes ausgedrückt, indem er *διὰ* mit Frische als Bezeichnung nicht sowohl des Zustandes als der Sphäre nimmt, in welcher die Darbringung geschieht, also „auf wahrhafte und darum ewige Weise“. Ähnlich Socin. und Bengel. Die *ἔργα νεκρά* sind nicht die sündlichen und deshalb den Tod bringenden Handlungen, sondern die kein Leben in sich tragenden und kein Leben wirkenden Gesetzeswerke cf. Kap. 6, 1.

5. Und deshalb ist er einer neuen Stiftung Mittler u. f. w. *διὰ τοῦτο* ist nicht auf das Folgende zu beziehen als Vorbereitung auf das *ὅπως* (Schlacht., Bl., Eberhard u. a.), sondern wegen des engen Zusammenhanges mit dem Vorigen auf die ganze Gebantenreihe B. 9—14, nicht speziell auf *τὸ αἷμα* B. 14 (Sykes, Chr. F. Schmid). Der

Finalsatz gibt nicht sowohl das Ziel an, zu welchem nach göttlichem Rathschluß die *διαθήκη καινή* führen, und zugleich die Art und Weise, durch welche die Herbeiführung dieses Ziels vermittelt werden sollte (Eün.), als die Absicht Gottes, auf dem angegebenen Wege die zum ewigen Erbe Berufenen in den Besitz des Verheissenen zu bringen. Sicher gehört *eis ἀπολύτρωσιν* nicht zu *λάβωσιν*, sondern ist Zweckbestimmung zu *θανάτου γενομένου*. Aber die an sich mögliche Verbindung von *τῆς κληρονομίας* mit *ἐπαγγελίᾳ* (Erasm., Ruth., Calvin, Bl., de W., Eün., Hofm., Del.) ist weniger zu empfehlen, als die mit dem unmittelbar vorausgehenden *κεκλημένοι* (Peschito, Ehol., Ebr., Niehm u. a.), weil die Berufenen hier nicht die Christen als solche (*κλητοί*) oder ausschließlich sind, sondern auch nach B. 26 und Kap. 11, 39, 40 die Gläubigen des Alten Testaments umfassen, das Wort also eines erklärenden Beisatzes bedürftig erscheint. Das *λαβεῖν τὴν ἐπαγγελίαν* steht auch Kap. 11, 13; Aposig. 2, 33 von der Hinnahme des Verheissungsinhalts, wie *κληρονομεῖν τὴν ἐπ.* Kap. 6, 12. 17, *ἐπαινεῖν τῆς ἐπ.* Kap. 6, 15, *κοιμισάσθαι τὴν ἐπ.* Kap. 10, 36; 11, 39. Wegen der Bedeutung, welche für die gleich folgende Entwidlung der Gedanke der schon im Alten Testament verheissenen und rathschlußmäßig allen Gliedern des Bundesvolks zugebachten *κληρονομία* hat, in deren Besitz jedoch nur die *κεκλημένοι* mittelst einer neuen *διαθήκης* gelangen können, ist es naheliegend, schon hier bei *διαθήκη* an eine Erbverfügung zu denken. Da jedoch diese Bedeutung sich erst aus dem Zusammenhange der folgenden Verse ergibt, so ist es sachgemäßer, in diesem überleitenden Satze bei der Uebersetzung ein Wort zu gebrauchen, welches ebenso wie *διαθήκη* die beiden Bedeutungen „Bund und Testament“ je nach dem Bedürfnis aus sich hervortreten lassen kann. — Böffler (über die kirchliche Genugthuungslehre), Bretschneider (Dogmatik II, S. 155) und Reiche zu Röm. 3, 25 fanden hier den Gedanken ausgedrückt, die Versöhnung beziehe sich allein auf die vor dem Uebertritt zum Christenthume begangenen Sünden. Allein Calov sagt richtig: non quae tempore V. T. commissae, sed quae V. T. vigore manebant irremissae, und Eholand bemerkt, wie aus dem Zusammenhange hervorgehe, daß nur der im Neuen Bunde Stehende sich fortgehend und ewig der Aufhebung des Schuldverhältnisses getrüben könne.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Christus ist zwar geschichtlich, d. h. in der Zeit und auf Erden als Hoherpriester aufgetreten, aber einerseits ist sein Priesterthum nicht blos die Erfüllung des aaronitischen, sondern auch Erfüllung des melchisedekischen Typus, andererseits ist das Heiligthum, dessen Hoherpriester er in beiden Beziehungen ist, nicht das irdische, von Menschenhänden nach einem göttlich gezeigten Vorbilde errichtete, durch seinen typisch-symbolischen

Charakter zum Vergehen bestimmte, sondern das der himmlischen Welt angehörige, unvergängliche, die Erfüllung aller Verheissungen Gottes vermittelnde Heiligthum. Denselben Charakter tragen deshalb auch die durch Christum als Hoherpriester vermittelten Güter.

2. Im Ritual des Alten Testaments ist zwischen den Mitteln und dem Erfolge kein innerer und kein wesentlicher Zusammenhang; das beide Verbindende ist nur die göttliche Verordnung. Aber um des Bundesverhältnisses willen haben sich die Israeliten im Glaubens-Gehorsam gegen Gott dieser Verordnung hingegeben und sie vollzogen, und so haben sie Segen davon getragen. Doch hat das Sangeben Charakter der Außerlichkeit gehabt, wie in den Mitteln so in dem Erfolge und auch in der Verbindung von Sühne, Reinigung und Heiligung.

3. Auch im Neuen Bunde sind Sühne, Reinigung und Heiligung noch unterschieden, aber zugleich innerlich und wesentlich verbunden. Dasselbe Blut Christi, welches objektiv sühnt, reinigt subjektiv das sittliche Bewußtsein des Gewissens, so daß die Folge dieser Erlösung ein priesterlicher Dienst ist, in welchem der Befreiete nicht mehr in einzelnen verrichtungen und durch das Gesetz gezwungen, sondern mit seiner ganzen Person mittelst des neuen Geistes dem lebendigen Gott geheiligt ist und sich fortwährend heiligt.

4. Ganz ebenso verhält es sich mit den Momenten der Opferung Christi, welche letztere selbst nicht in einem äußerlichen und blos von Gott beliebten und festgestellten, sondern in einem innern und wesentlichen Verhältniß zu diesem Erfolge als das allein zureichende und ewig wirksame Mittel des göttlichen Zweckes der Erlösung steht. Denn Christus hat sich selbst und zwar als einen flecken- und tadellosen im Sinne des hohenpriesterlichen Opfers dargebracht, und dies ist mittelst ewigen Geistes zu Stande gekommen.

5. Es gibt zwar eine *λύτρωσις* und *ἀπολύτρωσις* in allgemeinerem Sinne = Befreiung, aber in Verbindung mit hohenpriesterlichen verrichtungen gestellt, muß der spezifische Sinn der „Kaufung oder Befreiung durch Zahlung eines Lösegeldes“ festgehalten werden. Dies Lösegeld ist das Blut Christi als eines gänzlich fehloßen Kammleins 1 Petr. 1, 19; Eph. 1, 7; Kol. 1, 14, und wird hier, wie in der Schrift stets, als ein von Gott dargebrachtes bezeichnet, so daß die Vorstellung, es werde das Lösegeld dem Satan gezahlt (Orig., Basil. u. a. bis heil. Bernhard), gänzlich abzuweisen ist. Es kann zwar gesagt werden, daß Christus uns von Gott zur *ἀπολύτρωσις* gemacht worden ist, 1 Kor. 1, 30. Aber dieser Ausdruck hebt nur die göttliche Kaufkraft wie der Sendung Christi in die Welt so des Erlösungswertes insbesondere hervor und weist zugleich auf die Annahme des gezahlten Lösegeldes von Seiten Gottes hin. Indem wir unter die Sünde verkauft sind, Röm. 7, 14, sind wir dem Zorn oder der Strafgerechtigkeit Gottes verfallen und

verhaftet. Gegen diese werden wir nach hebräischer Ausdrucksweise gedeckt durch das für uns vergossene Blut, welches als Opferblut eine sühnende Bedeutung hat. Die Erlösung kann also einerseits als Bezahlung eines כפר, d. i. λύσις vorgestellt werden, andererseits als כפרה, d. i. ἱλαριός. Vermittelt ist sie immer durch stellvertretende Genugthuung und durch vollgültige Sühne.

6. Das Wirksame im Blute ist nicht die Materie oder Substanz desselben, sondern das in ihm webende und vermittelte eines besondern, dem Naturverlauf nicht angehörigen Aktes in den Tod gegebene Leben, 3 Mos. 17, 11. Da nun die Kreuzigung Christi nicht unter den Gesichtspunkt der Hinschlachtung eines Unschuldigen oder des Justizmordes eines Gerechten fällt, sondern unter den der freien, aber dem göttlichen Rathschluß gemäßen Eingebung der eigenen Person, Tit. 2, 14; 1 Tim. 2, 5, so muß die Bedeutung, Kraft und Wirksamkeit dieses Todes ganz der eigenthümlichen Natur und Würde der Person Jesu Christi entsprechen. Er selbst bezeichnet aber ausdrücklich Matth. 20, 28 seinen Tod als stellvertretende Darbringung eines Lösegeldes. Wegen der Beschaffenheit seiner Person muß demnach diese Stellvertretung vollkommen, die Genugthuung befriedigend, die Erlösung wirklich und ewig sein. Gegen die falschen und schiefen Deutungen Hofmanns i. Delitschs zweite Schlußbetrachtung „über den festen Schriftgrund der Kirchenlehre von der stellvertretenden Genugthuung“ im Kommentar S. 708 ff. Die scharfe Bekämpfung der Satisfaktionslehre durch A. Ritschl (Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3 Bde. 1870–74) deckt manche Schwächen der dogmatischen Fassung auf, wird aber den biblischen Aussagen nicht überall gerecht.

7. Die Opferung Christi wird auch nicht mit heidnischen Menschenopfern verglichen, sondern zu dem von Gott angeordneten hohenpriesterlichen Sühnopfer als die Vollenbung seines Typus und als die Erfüllung seines Symbolen in direkte Beziehung gesetzt. Schon hierin liegt die Gewißheit, daß weder von einem bloß leidentlichen Verhalten Gottes bei dieser Darbringung die Rede sein darf noch von einer Auslöschung des göttlichen Zornfeuers durch Menschenopferblut, noch von einer Willkür Gottes oder von einer Ungerechtigkeit desselben bei der Annahme dieses Opfers und beim Geltenlassen seiner Stellvertretung. Dies wird vollends deutlich, wenn einerseits die Stellung Christi sowohl zur Gottheit als zur Menschheit beachtet, andererseits sein Verhältniß zum Geiste Gottes berücksichtigt wird.

8. Es ist nicht genug, den durch und durch sittlichen Charakter der Selbstopferung Christi hervorzuheben; es genügt auch nicht die religiöse

Reinheit und Gottwohlgefälligkeit dieser Handlung, ihrer Beweggründe und ihrer Triebe zu betonen. In diesem Falle wäre immer nur eine Aufopferung vollbracht, wie aus Gewissenhaftigkeit, Wahrheitsliebe, Glaubensinbrunst und Bekenntnistreue eine solche durch Vermittelung des Heiligen Geistes alle wahren Christen im Martyrertode zu vollbringen im Stande sind. Es handelt sich um eine Geistesbewegung in Christo, welche ihren Grund und Anfang nicht innerhalb der Zeit und Menschheit hat, mithin um ein in der Ewigkeit frei beschlossenes und innerhalb der Zeit in vollkommener Einheit mit dem ewigen Geiste, der die ganze Lebens- und Leidensgeschichte Jesu Christi stetig durchwirkt, vollbrachtes Opfer, welches eben deshalb eine weltumfassende und ewig fortwirkende Bedeutung hat und das Mittel der neuen Bundesstiftung geworden ist. Wenn Mösgen (Christus der Menschen- und Gottessohn, 1869 S. 214) sagt: „Aus dem Besitz eines diesem Weltlauf nicht angehörigen Pneuma erklärt es sich, wie Christus im Stande war, was nach dem A. T. jedem Adamssohn unmöglich, sich als ein Opfer darzubringen, dessen Blut auch in einer dieser Welt nicht angehörigen Hülle dargebracht werden kann“; so geht dies über die sonstigen Äußerungen dieses Briefes, Fleisch und Blut Jesu Christi betreffend, weit hinaus.

9. Auf der Grundlage und bei der Gültigkeit des mosaischen Gesetzes und Kultus gab es zwar schon eine Vererbung zum ewigen Erbe der Kinder Gottes, aber das Verheißene konnte nicht empfangen werden, weil das Gesetz nur das Schuldbewußtsein und damit das Gefühl der Strafbarkeit und Todeswürdigkeit zu schärfen, der Kultus aber seinerseits nur leuitische Reinigung, typische Erlösung, sinnbildliche Gottesnähe zu verschaffen vermochte. Erst durch den wahrhaft sühnenden Opfertod des Gottmenschen, welcher nicht für sich, sondern stellvertretend büßte, litt und starb, auch nicht bloß der Gerechtigkeit, sondern der Strafgerechtigkeit Gottes genug gethan, ward eine Umänderung des ganzen Verhältnisses der Menschheit zu Gott bewirkt und eine wirkliche Aufhebung des Schuldverhältnisses ermöglicht.

10. Dies alles spiegelt sich zwar in menschlichen Empfindungen, Erfahrungen und Zeugnissen ab und brüht sich in ihnen aus; aber seinen Grund hat es nicht in menschlichen Zuständen und Auffassungen, sondern in göttlichen Veranstaltungen und Zusagen. Die nothwendige Folge des Todes Jesu Christi ist deshalb ein neuer Bund, so daß dieser Tod nicht bloß das Gegenbild des hohenpriesterlichen Sühnopfers ist, sondern auch das des Passalammes 1 Kor. 5, 7, und wie folglich vom Verfasser unseres Briefes im Folgenden angedeutet wird, das Gegenbild des Bundesopfers 2 Mos. 24, wodurch das mit dem sühnenden Blute besprengte Israel zum Volke Gottes und zum priesterlichen Königthum 3 Mos. 8 geweiht ward.

11. Der Tod Christi ist in seiner heilsgeschichtlichen Bedeutung ebensowenig von der durch Auferstehung und Himmelfahrt vermittelten Verklärung des zur Rechten Gottes thronenden Königspriesters als von der durch Gehorsam und Leiden vermittelten Lebensvollendung des Menschgewordenen getrennt zu denken. In der vorliegenden Stelle aber werden diese vermittelnden Thatfachen nur angedeutet und nicht für sich hervorgehoben. Der Nachdruck liegt vielmehr darauf, daß der ein und für allemal vollzogene Eingang Christi ins himmlische Heiligtum, indem er ewige Erlösung erwirkte, seine Vermittelung in dem eigenen Blute hatte und deshalb unendlich über sein einseitiges und schattenhaftes Vorbild im Versöhnungsritus des Alten Bundes hinausgeht.

12. Nur durch Beziehung auf das hohepriesterliche Sühnopfer wird ein Nachdruck auf das Blut gelegt, s. besonders Kap. 13, 11. Sonst wird auch von einer Darbringung des *σώμα* Kap. 10, 10 gesprochen, zusammenfassend aber davon, daß Christus sich selbst dargebracht Kap. 7, 26; 9, 14. 25; Eph. 5, 2, denn es handelt sich um die volle und ungetheilte Person des Erlösers sowohl im irdischen als im verkärten Lebenszustande. Jedenfalls trifft den Verfasser nicht die Schuld jener sinnlichen, die Vergleichung mit dem Verlaufe der hohepriesterlichen Sühnakte pressenden, an Mißverständnissen, falschen Voraussetzungen und gefährlichen Konsequenzen reichen Ausdrucksweise der Sozinianer, besonders aber der Bengel-Deisinger'schen Schule, der hierin Stier folgt, zum Theil Hofmann, es sei das Blut der Besprengung Kap. 10, 22; 12, 24, auch im Himmel etwas Besonderes neben dem verkärten, aber blutlosen Leibe des Erhöheten. Schon Quenstedt hat das Richtige treffend ausgedrückt, während bei Calov sich viele sinnliche Schilberungen und starke Vermischung der sinnlich-poetischen und der dogmatischen Ausdrucksweise finden.

Homiletische Andeutungen.

Die Vollkommenheit der Mittlerschaft Jesu Christi besteht in der Vollkommenheit 1) des Heiligtums, in welchem er waltet; 2) des Amtes, welches er ausübt; 3) des Opfers, welches er gebracht hat; 4) des Bundes, den er stiftete; 5) der Güter, welche er vermittelt. — Die Kraft des Blutes Jesu Christi: a. woher sie kommt; b. was sie wirkt; c. wie sie angeeignet wird. — Der Tod Jesu Christi als ein hohepriesterliches Opfer. — Die Beschaffenheit, die Ursachen und die Wirkungen des von Jesu Christo gebrachten Opfers. — Wir sind erlöst: 1) wovon? 2) wodurch? 3) wozu? — Die Reinigung unseres Gewissens a. nach ihrer Nothwendigkeit, b. in ihren Mitteln, c. in ihren Folgen. — Die Folgen der Selbstopferung Jesu Christi sind: 1) sein Eingang in das himmlische Heiligtum, 2) eine ewige Erlösung, 3) der neue Bund. — Was uns verunreinigt und was uns reinigt. — Durch Christum erlöst können wir doch nicht thun, was wir wollen, wir sind des neuen

Bundes Glieder. — Der neue Bund nach 1) Zweck, 2) Grundlagen und 3) Mittel. — Der Tod Christi ist das vollkommenste Opfer: 1) als Selbstopfer; 2) als Sühnopfer; 3) als Reinigungsopfer; 4) als Bundesopfer; 5) als Friedensopfer. — Die Erlösung durch Jesum Christum ist 1) eine ewige, 2) eine vollkommene. — Wir haben bei unserer Erlösung zu sehen 1) auf den Mittler, der sie erworben; 2) auf den Preis, den sie gekostet; auf den Gewinn, den sie gebracht; 4) auf den Bund, den sie gestiftet; 5) auf das Ziel, das sie stellt.

Starke: Heilande und Erlöser aus leiblicher Noth sind unterschiedlich; aber Jesus ist der rechte Heiland, der auch von Sünden selig macht; er allein hat eine ewige Erlösung erfunden. — Hohe Erlösung des menschlichen Geschlechtes! Der Sohn Gottes selbst hat uns mit seinem eigenen Blute erlöst. — Das Blut Christi ist ein freier, offener Born wider die Sünde. — O wie schwer, groß und greulich müssen die Sünden vor Gottes Angesicht sein! Sind's doch todtte Werke, die nicht nur den zeitlichen, sondern auch den ewigen Tod bringen. — Ein Gläubiger kann trohen und rühmen wider den Teufel: Ein Sünder bin ich mir selbst außer Christo, kein Sünder bin ich in Christo. — Das Sühnopfer des Herrn Jesu gilt nicht allein vor sich, sondern auch hinter sich, für die Gläubigen des Alten und des Neuen Testaments. — Viel Kinder der Welt hüben sich ein, daß sie vor andern recht und wohl zu leben wissen, und siehe, ihre Werke sind lauter todtte Werke, die aus einem geistlich todtten Herzen entstehen und zum ewigen Tode führen, Matth. 23, 27; Offenb. 3, 1.

Kieger: Unter Reinigen und Entsündigen wird die gesammte Hülfe Gottes aus der Sünde zusammengekommen 1 Joh. 2, 2; Kol. 1, 14. 22. — Bei der Plage des bösen Gewissens oder bei dem geläbten Trieb eines verunreinigten Gewissens gibt es keinen dem lebendigen Gott wohlgefälligen Dienst.

Menken: Der Weg ins Allerheiligste war kein Lustweg eigenen Willens und eigener Beherrschung, sondern der allertiefsten Selbsterniedrigung, die bis zur Vollendung sich selbst vor Tod opferte durch den ewigen Geist. — Das Neue Testament ist nichts anderes als die Geschichte der Erfüllung der göttlichen Verheißung, also die Geschichte der Erscheinung des Verheißenen, mithin die Geschichte einer geschehenen, die Botschaft von einer nun vorhandenen Versöhnung der Welt mit Gott.

Heubner: Der unendliche Werth der durch Christum gestifteten Versöhnung: 1) in der Art und Weise, wie sie geschehen ist, a. als unmittelbare Versöhnung Gottes im Heiligtum Gottes, b. durch die Selbstaufopferung Christi; 2) in den Wirkungen dieser Versöhnung, denn a. sie reinigt das Gewissen, b. gibt Kraft zum heiligen Leben, c. hat den Bund Gottes mit den Menschen gestiftet, daß sie nun völligen Eingang zum Leben haben.

Tertor (Epistelpredigten 1853): Das hohepriesterliche Amt Jesu Christi: 1) wie dasselbe schon im Alten Testamente vorgebildet ist; 2) wie Jesus Christus dasselbe ausgeübt hat; 3) was für Gewinn dasselbe uns bringt.

Fricks: Das Blut Christi reinigt 1) das Gewissen, 2) von den todtten Werken, 3) zu dienen dem lebendigen Gott.

L. Harns: Das himmlische Hohepriestertum unseres Herrn Jesu auf der neuen Erde:

1) die Kirche desselben; 2) der Altar; 3) die Gemeinde (1863).

III.

In dieser neuen Bundeseschließung hat das Blut Christi nicht entbehrt werden können.

Kap. 9, 16—22.

16 Denn wo ein Testament ist, muß nothwendig des Testators Tod beigebracht werden. 17* Denn ein Testament ist auf Grund von Todten ein festes, weil es doch niemals Kraft hat, 18 so lange der Testator lebt, *Weshalb auch nicht einmal¹⁾ das erste [Testament] ohne Blut 19 eingeweiht worden ist. *Denn nachdem jegliches Gebot dem²⁾ Gesetz gemäß von Mose dem gesammten Volk verkündigt worden war, nahm er das Blut der Kälber und der³⁾ Böcke nebst Wasser und scharlachner Wolle und Ysop und besprengte⁴⁾ sowohl das Buch selber als das 20 ganze Volk, *indem er sagte: »Dies ist das Blut der Stiftung, welche hinsichtlich eurer Gott 21 angeordnet hat«; *aber auch das Zelt und alle Geräthe des Dienstes besprengte er gleicher- 22 maßen mit dem Blute. *Und fast wird in Blut alles gereinigt nach dem Gesetz, und ohne Blutaussgießung geschieht nicht Vergebung.

Exegetische Erläuterungen.

1. Denn wo ein Testament ist u. s. w. Die wegen der Anknüpfung von V. 18 mit *ὅθεν* an V. 16. 17, und dieser Verse mit *γὰρ* an V. 15 nahe- liegenden Versuche (Crit. sac. VII, 2 p. 1067 sq. Seb. Schmidt, Michaelis, Cramer, Erard u. a.), *διαθήκη* hier in dem gebräuchlichsten Sinne als Bund aufzufassen, scheitern sämtlich daran, daß der Gedanke, es sei zur Gültigkeit oder Wirksamkeit einer Bundesstiftung der Tod des Stiftenden unumgänglich nothwendig, keine Wahrheit einschließt, das Wort *ὁ διαθέμενος* aber weder das den Bund befestigende Opferrthier, noch den durch das Opferrthier vertretenen und zum sittlichen Absterben sich verpflichtenden Menschen, noch den Vermittler des Bundes bezeichnen kann, obgleich *ἐπὶ νεκροῖς* heißen könnte „über oder bei geschlachteten Opferrthieren“, da *τὸ νεκρόν* bei Spätern häufig = *τὸ πτώμα*. Läßt man dagegen im Anschluß an die erwähnte *κληρονομία* aus dem umfassenden Begriff der *διαθήκη* die spezielle Bedeutung der Erbverfügung hervortreten, so hat man sich nur zu hüten, daß man die Anwendung dieser Parallele zur Veranschaulichung des ausgesprochenen Gedankens nicht über den nächsten Sinn und Zweck des Verfassers ausdehne und keine schiefen Gedanken zur Vermittlung eintrage, wie Menken, welcher sagt (Homilien über Kap. 9 und 10, S. 142), daß nur der, welcher sich selbst durch seinen Tod der Erbschaft würdig erwiesen, andere zu Miterben machen konnte; und Hofmann, welcher (Weisag. II, 165) für die Nothwendigkeit des Todes des *διαθέμ.* sich darauf beruft, daß derselbe während seines Lebens noch etwas zu seinem Besitz hinzu erwerben könne, also bei seinen Lebzeiten nicht jemand zum Erben seiner Gesamthinterlassenschaft machen könne.

Es handelt sich nicht um Darlegung des schon V. 15 angegebenen Grundes des Todes Christi, sondern um Veranschaulichung seiner faktischen Nothwendigkeit zur Uebermittlung der Heilsgüter als eines Erbes. Das *γὰρ* V. 16 ist erläuternd. Sachlich ist zu vergleichen Joh. 16, 7, sprachlich Luk. 22, 29: *καὶ ὡς διατίθεμαι ὑμῖν, καθὼς διέθετό μοι ὁ πατήρ μου βασιλεῖαν*. Bei den alten Hebräern gab es freilich keine willkürlichen Erbverfügungen 5 Mos. 21, 16. Aber den spätern Juden waren sie unzweifelhaft bekannt (Michaelis, Mos. Recht II, S. 80), und der fragliche Satz ist nicht hebräisch, sondern hellenistisch gedacht und ausgedrückt. Will man bei *φέρεσθαι* die Bedeutung „herbeigeführt“ (Hofmann, Schriftb. II, 1, 428) oder „ertragen werden“ (was Wittich auf die Angehörigen bezieht) verlassen, so ist es am sichersten, die Bedeutung *sermone ferri* = constare (Bretschneider) anzunehmen; denn die juristische Anwendung dieses Wortes = *afferri coram iudice* (Hammond, Elsner und seit Vallen. die meisten) findet eigentlich nur bei gerichtlicher Beibringung eines Beweises statt und kommt im Erbrecht nicht vor; die Bedeutung *esse, exstare* = *πλυνεσθαι*, welche bei den Alten bis auf Vallen. die gewöhnliche war, unter den Neueren nur noch von Schulz und Böhmee vertheidigt wird, ist nicht nachzuweisen; die Gleichsetzung mit *expectari* (Grotius) ganz unzulässig. Sprachlich unzulässig ist auch die Gleichsetzung von *μήποτε* mit *μήπω* = *nondum* (Vulg., Erasim., Luther, Schlögl., Böhm.). In einem objektiv ausgesprochenen Satze müßte man zwar *οὐ* erwarten; allein bei den Spätern wird gerade in Kausalsätzen mit *ὅτι* und *ἐπεὶ* sehr oft *οὐ* mit *μή* vertauscht (Madvig, Synt., S. 207, Anm. 2). Will man die der Vulgärsprache angehörige (Müllach, Grammatik der griechischen Vulgärsprache S. 29)

¹⁾ Statt *οὐδ'* schreiben *οὐδέ* A. C. D. E. L. 4. 44. 55, jedoch nicht Sin.

²⁾ Der Artikel vor *νόμον* ist bezeugt durch A. C. D*. L. 21. 47, 71, im Sin. erst durch C. beigefügt.

³⁾ Der Artikel vor *τράγων* ist zu setzen nach Sin. A. C. D. E. 80.

⁴⁾ Statt *ἐξόρυνται* ist nach sämtlichen Uncialen *ἐξόρυνσεν* zu schreiben.

Nachlässigkeit nicht mit Winer unserm Verfasser zuschreiben, sondern dem *μή* seine subjektive Geltung lassen, dann darf man umso mehr einen Fragesatz annehmen (Del., Beng., Lachm., Hofm., Del. u. a.), als *ἐπί* auch Kap. 10, 2; Röm. 3, 6; 1 Kor. 14, 16; 15, 29 eine begründende Frage eingeleitet und *μήποτε* sowohl in direkter Joh. 7, 26, als indirekter Frage Luk. 3, 15; 2 Tim. 2, 25 vorkommt. Unnötig bevorzugt Sfidor. Pelus. (ep. IV, 113) die nur in D* auftretende Lesart *μή τότε*.

2. **Weshalb auch nicht einmal das erste u. f. w.** Die Beziehung von *ὅθεν* auf B. 15 durch Parenthesezung B. 16, 17 (Zachar., Mor., Storr., Heinr., Bisp.) ist unzulässig. Die Worte *κατὰ τὸν νόμον* sind nicht mit *πάσης ἐντολῆς* zu verbinden = jegliches Gebot, wie es im Gesetz enthalten war (Schlicht., Calov, Beng., Bl., Bisp. u. a.), sondern mit *καληθείας* (Del., Grassm., Calv., Bez., Grot. u. a.), jedoch nicht im Sinne von „befehlsgemäß“ mit Bezug auf den Antrag 2 Mos. 20, 2 (Bez. u. a.), sondern „entsprechend dem auf Sinai empfangenen Gesetze“, weil es sich bei der Schließung des Bundes um genaue Wiederholung der göttlichen Gebote handelte.

3. **Nahm er das Blut u. f. w.** Das nach *βεβλίων* folgende *καί*, welches man nicht mit Colomesius und Bakenaer streichen darf und unmöglich mit Beng. als dem *καί δε* B. 21 korrespondierend nehmen kann, gestattet nicht, die Worte *αὐτό τε τὸ βεβλίων* von *λαβών* abhängig zu machen. Es ist hier, wie auch in der Erwähnung der Böcke, welche zu Brandopfern gewählet werden konnten 3 Mos. 1, 10 f.; 4, 23 f.; 9, 2 f.; 4 Mos. 6, 10 f.; 7, 27; cfr. 2 Mos. 24, 5 und auch bei den schon B. 12, 13 erwähnten Sühnopfern gebraucht wurden, dergleichen in der Erwähnung der Reinigungsmittel, welche sonst nur bei Ausfälligen 3 Mos. 14 und durch Leichen Verunreinigten 4 Mos. 19 vorkommen, eine wenigstens hinsichtlich des Folgenden auch bei Joseph. Antiquitäten III, 8, 6 sich findende, der Tradition entnommene Erweiterung des 2 Mos. 24 berichteten Vorgangs anzunehmen. In dem Citat steht hier *τοῦτο* statt *ἰδοὺ* der LXX, *ὁ θεός* statt *κύριος*, und *ἐνετείλατο* statt *διέθετο*.

4. **Aber auch das Zelt u. f. w.** Da Zelt und Geräthe erst später angefertigt wurden, so kann nicht von etwas mit dem bisher Erwähnten Gleichzeitigen die Rede sein. Daraus weist auch *καί δε* hin — aber auch, auch andererseits. Man muß an die 2 Mos. 40, 10 angeordnete Salbung denken, welche wahrscheinlich identisch ist mit der während der siebenstägigen Priesterweihe vollzogenen 3 Mos. 8, 10, von welcher Josephus das hier Berichtete gleichfalls erzählt, während der Grundtext nur die Bespritzung mit Del berichtet als des positiven Weihmittels, das Reinigungsmittel des stinkenden Blutes aber nur in Bezug auf den Altar erwähnt 3 Mos. 8, 15, 19, 24.

5. **Und fast wird in Blut alles gereinigt u. f. w.** Auch Wasser und Feuer sind Reinigungsmittel; wo es sich aber um Sündenvergebung handelt, da

ist Blut vomnöthen nach 3 Mos. 17, 11. Das vegetabilische Schulbopfer des Armen 3 Mos. 5, 11—13 bildet keine Ausnahme, sondern ist ein Surrogat. Irrig beziehen Chrys., Primas. u. a. *σχεδόν* auf *καθαρίζεται*, als würde die Unvollkommenheit dieser Reinigung ausgesprochen. Es gehört auch nicht zu *ἐν αἵματι* (Beng., Böhm.), sondern zu *πάντα*. Bei *αἵματεκρυσία* denken de W., Thol., Hofm. früher, Keil an die Blutaussgießung am Altar und bei der Besprengung, dagegen Bl., Elin., Del., kurz an die Schlachtung, welche dem Kreuzestode Christi parallel ist. Del. erinnert an das Abendmahlswort Luk. 22, 20 als symbolisch und sachlich nächstliegende Parallele, ohne zu verkennen, was sich für die erstere Auffassung in rein archäologischer Hinsicht sagen läßt, cf. Einhorn, Prinzip des Mosesismus, S. 82 ff. Jetzt deutet Hofmann (V, 363) es auf Blutvergießung im allgemeinen als Gegenatz gegen den möglichen Gedanken einer Reinigung durch Eintauchung in Blut. Auch bezieht er *σχεδόν* auf die beiden für parallel erklärten Sätze und hält das vegetabilische Schulbopfer des Armen für eine wirkliche Ausnahme. Darum sage der Verfasser: es gelte fast daß u. oder es sei eine fast ausnahmslose Regel.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Schon im Alten Testamente erscheint das von Gott seinem Volke unter gewissen Zusagen und Bedingungen versprochene Heilsgut als ein Erbe *הֵרֶשֶׁתָּה*. Es ist also nicht schriftwidrig, ja nicht einmal fremdartig, sondern nur ungewöhnlich, wenn Christus, der bisher als Vollender der Gottesoffenbarung und als königliches Haupt und Führer seines Volkes zur Seligkeit, als Bürge und Mittler des im Alten Testamente verheißenen und vorgebildeten Neuen Bundes betrachtet ward, nun als Erblasser vorgeführt wird, indem zur Veranschaulichung der engen und in dem Sachverhältnis selbst liegenden Verbindung des Todes Jesu Christi mit der Erlangung des uns von Gott verheißenen und Christo zur Uebermittlung an uns zu eigen gegebenen Erbgutes der Kinder Gottes diese Vergleichung die passendsten und fruchtbarsten Gesichtspunkte eröffnet.

2. Weil es so steht, deshalb ist schon bei der Schließung des Alten Bundes die Anwendung von Blut zur Reinigung und zur Sühne unentbehrlich gewesen und während des Bestandes jener Stiftung stets zu solchem Zwecke nach ausdrücklichem Befehl Gottes gebraucht worden. Im Hinblick auf den Tod Jesu Christi als des wahren und vollgültigen Opfers ist demnach diese Anordnung getroffen worden; und nicht in Anbequemung an jüdische Vorstellungen und rabbinische Ausdrucksweise ist Christus als Priester und Opfer zu betrachten; vielmehr sind umgekehrt die levitischen Opfer unter dem Gesichtspunkte eines von Gott verordneten Typus des im ewigen Rathschluß Gottes beschlossenen und von Christo frei übernommenen

Opfers aufzufassen Kap. 10, 5 ff. So erklärt sich das *ἑρπ* B. 18.

3. In diesem Zusammenhange ist auch die Beprengung des Zeltes und der heiligen Geräthe und der heiligen Urkunde der Gottesoffenbarung und Bundeschließung mit Blut zugleich mit der des Volkes, auch wenn sie nur der Tradition angehören sollte, erklärlich. Sie drückt das gegenseitige Verhaftetsein für die Darbringung des vollgültigen Opfers und das gegenwärtige Unvermögen zur Leistung desselben mit den zur Zeit vorhandenen Mitteln aus. Remittere peccata non est opus absolutae misericordiae, sed sit interveniente simul satisfactione eaque sufficientissima, licet a misericordia divina procurata (Seb. Schmidt).

Homiletische Andeutungen.

Gehorsam gegen Gottes Anordnungen ist nicht bloß der Menschen Pflicht, sondern das beste Hilfsmittel im Kampf wider die Sünde. — Das Gesetz Gottes, welches die Sünde kennen lehrt und verurtheilt, weist auch auf den Weg zur Vergebung der Sünde hin. — Die Sünde ist eine Befleckung, die nur durch Blut hinweggenommen wird. — Ueber den Zusammenhang von Sünde, Sühne und Vergebung.

Starke: So gewiß der Tod Christi geschehen, so gewiß ist auch der Gnadenbund mit Gott. — Die göttliche Gerechtigkeit hat Blut gefordert und ohne dasselbige hat Gott nicht können versöhnt werden, Kol. 1, 14. 20. — Moses, ein getreuer Knecht in dem Hause Gottes. Wohl denen, die seine Nachfolger sind! — Es ist an sich nichts rein vor Gott, auch nicht die heilige Stätte, und so wenig die Lehrer, die da hingegehen, den Gottesdienst zu pflegen, als die andern, die da zusammenkommen, Gott zu dienen, nicht einmal in den besten Handlungen; doch das Blut Christi reinigt alles. — O wichtiger Glaubenspunkt von dem Blute und Tode Jesu Christi! Ohne diese wäre all sein Leiden nichts, und wenn es gleich noch viel schwerer gewesen. Durch diese sind wir mit Gott versöhnt.

Rieger: Erst durch Christum und dessen Tod ist die ganze Erlösungswohltat, so Gott an uns Arme zu unserm Heil wenden wollte, zu einem eigentlichen Testament, d. i. zu einer durch den Tod des Stifters festgewordenen Gnadenanstalt geworden.

Heubner: Wenn durch des Menschen unreine Hände alles befleckt, die ganze Erde durch die Sünde entweiht ist, so bedarf auch alles einer Reinigung und Sühneigung Job 15, 14. — In der Sühne den Kraft des Todes Jesu ist seine eigentliche Bedeutung, Jes. 53. — Ohne Hingabe bis in den Tod keine Veröhnung. Hingabe des Lebens die Sühne für entweihetes Leben, 3 Mos. 17, 11.

IV.

Der nothwendige, jedoch sich nicht wiederholende Opfertod Christi hat eine vollgenügende Entsündigung herbeigeführt.

Kap. 9, 23—27.

23 Es war demnach eine Nothwendigkeit, daß zwar die Abbilder des im Himmel Befindlichen durch dergleichen gereinigt werden, das Himmlische selbst aber durch vorzüglichere Opfer
24 als diese. *Denn nicht in mit Händen gemachte Heiligthümer ist eingegangen der Christus, in die Gegenbilder der wahrhaftigen, sondern in den Himmel selbst, um jetzt vor dem Angesichte
25 Gottes für uns zu erscheinen; *auch nicht zu dem Zwecke, daß er sich oftmals selbst darbrächte,
26 wie der Hohepriester in das Heiligthum alljährlich eingetritt ist mit fremdem Blute; *denn sonst mußte er oftmals leiden von Grundlegung der Welt an. Nun aber ist er ein für allemal am
27 Ende der Zeiträume zur Sünden-Tilgung mittelst seines Opfers erschienen. *Und inwiefern es den Menschen bedarf, ein einzigesmal zu sterben, darnach aber Gericht: so wird auch¹⁾ der Christus, einmal dargebracht, um vieler Sünden zu büßen, zum zweitenmal sonder Sünde gesehen werden von denen, die auf ihn harren zum Heil.

Exegetische Erläuterungen.

1. Es war demnach eine Nothwendigkeit u. s. w. Die Ergänzung von *ἦν* (Ebr., Del., Kurz) ist angemessener als die von *ἐστίν* (Län.) wegen der Fassung des folgenden Verses. Die *ἐνοχόδια* sind nicht die himmlischen Güter (Seb. Schmidt, Ramb. u. a.), nicht die christliche Kirche (Chryst., Theod., Esté, Lapid., Calov, Heubner u. a.), sondern das himmlische Heiligthum im Gegensatz zu dem mit Händen gemachten Abbild desselben auf Erden. Der Plural *ἡγιασμένων* *ἰσχυαίων* führt nicht auf die Leiden, Gebete und Liebeswerke der Christen in

Gemeinschaft mit dem Opfertod Jesu (Grotius, Paul.). Es ist der Plural der Gattung. Das Reinigen aber in den Begriff des Weihens umzusetzen (Bleek, de Wette, Län. u. a.) ist ebensowenig gestattet, als an die Stelle des himmlischen Heiligthums die zur neutestamentlichen Stiftung gehörigen Menschen zu setzen (Thomas Aq., Beng., Thol. u. a.). Aber es ist auch nicht von einer säubern den Reinigung des Himmels durch Ausstoßung des Satans die Rede, woran Alersloot denkt mit Bezug auf Luk. 10, 18; Joh. 12, 31; während Bleek nach Off. Joh. 42, 7—9 erklären möchte. Der Zusammenhang fordert eine sühnende Rei-

¹⁾ Hinter *οὐτως* ist *καί* zu lesen nach sämtlichen Uncialen.

nigung, d. h. Aufhebung der Wirkung menschlicher Sünde auf das himmlische Heiligthum (Stier, Hofm., Del., Niehm, Alford).

2 Denn nicht in mit Händen gemachte u. s. w. Der Verfasser gibt nicht den Grund an, weshalb es jetzt zur Reinigung des jenseitigen Heiligthumes besserer Opfer bedürfte (Hofm.), auch nicht den Beweis, daß Christus wirklich in das himmlische Heiligthum eingegangen sei (Bl., Lin., de Wette, Maier, Kurz), oder die Erläuterung des Gegensatzes zwischen dem irdischen und dem himmlischen Heiligthume (Ebr.). Er begründet auch nicht die Erforderlichkeit besserer Opfer für die himmlische Welt aus der Wirklichkeit des einen geleisteten und zu Gott gebracht (Del.). Er begründet die Aussage des vorigen Verses, daß die als notwendig bezugirte Reinigung auch tatsächlich vollbracht sei. Hofmann nimmt jetzt (V, 369) zurück, was er im Schriftbeweis II, 1, S. 440 gegeben, daß der Vorist des Jnsin. *εμφανισθῆναι* nicht hindere (Winer, S. 44; Matth. 20, 26; 1 Petr. 4, 2), das *νῦν* von der dauernden Gegenwart Christi vor dem unverhüllten Angesichte Gottes im Himmel zu verstehen. Die Stellung des *ὑπερ ἡμῶν* am Ende des Satzes hebt absichtsvoll und nachdrücklich die soteriologische und der Absicht nach auf die Person der Leser bezügliche Bedeutung dieses *εμφαν.* hervor. Dieses Wort drückt (Aposig. 24, 1) treffend das gegenseitige und unverhüllte Schauen Gottes und Christi aus und findet sich dem entsprechend auch nicht unter den technischen Ausdrücken des Alten Bundes.

3. Darbrächte. Das *προσφέρειν ἑαυτὸν* bezieht sich nicht auf die irdische Selbstopferung (die meisten). Dann wäre es sachlich = *παθεῖν* B. 26, welches wie Kap. 13, 12 vom Todesleiden zu verstehen ist. Allein die Darbringung des Blutes im Allerheiligsten setzt die Tödtung des Opfers außerhalb des Abtuns voraus und wird durch das Hineingehen des Hohenpriesters vermittelt, welchem nach seinem Eingang eine zweifache Darbringung von verschiedenem Blute Kap. 9, 7 oblag, welchem eine zweifache Opferschlachtung vorausgegangen war. Hier auf weisen die Ausdrücke unserer Stelle hin, in welcher zur Vermeidung von mißverständlicher Auffassung des in B. 23 gebrauchten Plurals *θυσίας* der Gedanke abgeleht wird, Christus habe sich im himmlischen Allerheiligsten, wohin er nicht im fremden, sondern im eigenen Blut eingegangen, nun auch selbst zu wiederholten Malen darzubringen. Wäre wiederholte Selbstdarbringung der Zweck seines Eingangs in den Himmel gewesen, der doch jedenfalls als ein nur einmaliger aufzufassen ist (Schlicht., Böhm., Bleek, Hofm., Del.), dann müßte auch ein *πολλὰς παθεῖν* vorausgegangen sein und zwar *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου*, d. h. Christus hätte ebenso oft leiden müssen vor seinem Eingang zu Gott, als er jetzt sich wiederholt darbringen sollte bei Gott (Hofm., Del., Alford). Dies würde aber der Thatfache widersprechen, daß Christus nicht am Anfange, sondern am Ende der Zeit-

läufte Mensch geworden ist. Diese Auffassung ist dem Zusammenhang angemessener als die gewöhnliche, daß Christus sonst immer wieder in die Welt hätte zurückkehren müssen. Das *περανέσθαι* bezieht sich nicht auf das jenseitige Erscheinen vor Gott (Grot., Schulz u. a.), sondern auf die *φανέρωσις ἐν σαρκί* 1 Tim. 3, 16; 1 Petr. 1, 20; 5, 4; 1 Joh. 2, 28; 3, 5. 8. Der Ausdruck *ἐπὶ συντελεσθαι τῶν αἰώνων* ist dem Sinne nach gleich dem Ausdruck *ἐπὶ ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν τούτων* Kap. 1, 1; und wie das Paulinische (1 Kor. 10, 11) *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* Uebersetzung von *סוף ימי*. Die Verbindung der Worte *διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ* mit *περανέσθαι* (Grotius, Carpz., Böhm., Tholud u. a.) ist unpassend, da *θυσία* „eine Leistung ausbrückt, in welcher sich nicht die Erscheinung Christi, sondern ihr Zweck, die Tilgung der Sünde, durchsetzt“ (Del.). Jene Worte sind also mit *εἰς ἀθέτησιν ἁμαρτίας* eng zu verbinden, welche den Zweck des Eintritts Christi in die Geschichte angeben, nämlich die „rückstandslosse, keiner Ergänzung durch eine andere Leistung bedürftige Beseitigung alles dessen, was nur immer Sünde ist“.

4. Und inwiefern es u. s. w. *καθ' ὅσον* gibt nicht blos wie *καθὼς* eine Vergleichung, sondern zugleich einen Grund an, hier dafür, daß auch in Christo mit seinem Tode das Geschäft seiner ersten Erscheinung auf Erden ein für allemal abgeschlossen ist und keine Wiederholung zuläßt, daß aber etwas der *κρίσις* Entsprechendes auch in Bezug auf ihn noch zu erwarten steht. Dieser Grund liegt in seiner wirklichen Annahme der menschlichen Natur. Der Verfasser sagt deshalb auch *προσευχθεῖς*, weil in dieser Vergleichung das Opfer Christi nicht als Leistung, sondern als über ihn verhängtes Leiden in Betracht kommt, als Widerfahrniß (Hofm.). Man muß deshalb auch nicht mit Chrys. ergänzen *ὑπὲρ ἑαυτοῦ*. Das *ἀνευχεῖν* wird von Petäto, Chrys., Del., Theoph., Michael. von der Darbringung der Sünden als Opfer verstanden; von Luth., Schlicht., Grot., Bleek, Hofm., Schrifft., I. Ausg., Lin. u. a. vom Wegschaffen derselben = *ἀραιεῖν* Kap. 10, 4; von Hofmann in der zweiten Ausgabe des Schriftbeweises vom „über sich ergehen lassen“ nach der klassischen Bedeutung des Wortes; von Zaf. Cappel., Calov, Beng. u. a. vom Hinaustragen ans Kreuz nach 1 Petr. 2, 24; von August., Efte, Seb. Schmidt, Böhm., de W., Bisp., Del., Niehm, Alford vom stellvertretenden Tragen nach Jes. 53, 12, wo vom Knecht Jeschahs gesagt ist: *αὐτὸς ἁμαρτίας πολλῶν ἀνένευκε*. Diese letztere, jetzt auch von Ehrard (Allg. Kirchenzeitung 1856, Nr. 116—127) glücklich vortheilhaftige Auffassung hat besonders die Aussage für sich, daß Christus *χωρὶς ἁμαρτίας* gesehen werden soll bei seiner Wiederkunft. Chrys., Theob., Grot. u. a. beziehen diesen Ausdruck irrig auf die Erlösung, die dann ganz vollendet sein werden. Er bezieht sich auf die Person Christi. Auch bei ihrer ersten Erscheinung war dieselbe eine sündlose, und die

Sünde war auch nicht in Form der concupiscentia in Jesu, wie Dippel, Menten, Irving behaupten. Aber sie trat theils in Form der Versuchung an ihn heran, Kap. 4, 15; theils lag sie in Form der Strafe auf ihm 2 Kor. 5, 21. Der Ausdruck *ἁμαρτίας* steht im Gegensatz zu *eis τὸ πολλὸν ἀνερεχθῆναι ἁμαρτίας*. So im wesentlichen richtig Def., Theophyl., Carpz., de Wette, Bisp., Hofm., Del. u. a. Man braucht jedoch deshalb nicht *ἁμαρτία* als Sündopfer (J. Capp., Storr u. a.), oder als Sündenstrafe (Klee, Tholud u. a.), oder als Sündengehäft (Schulz) aufzufassen. Grammatisch und sachlich unzulässig ist auch die Auffassung von Theodorus Mops., Theodoret, Bleek, der betreffende Ausdruck solle sagen, es werde dann kein Gebot des Bösen und der Sünde mehr geben, auf welches der wiedererschienene Christus nöthig hätte, seine Wirksamkeit zu richten. Eine sichtbare Wiederkunft ist durch *ᾠδῆσται* angezeigt und sie wird als die zweite Erscheinung bezeichnet, weil die nach der Auferstehung, aber vor der Himmelfahrt geschehenen Erscheinungen vor den Jüngern noch zu der Periode des ersten Auftretens Christi auf Erden gehören. Die Lesart *διὰ πίστεως* entweder hinter oder vor *eis σωτηρίαν* (welche Lachmann nach A. 31. 47 aufnahm, jedoch 1850 wieder aufgab) ist Glossen. Um so weniger ist es zulässig, *eis σωτηρίαν* mit *ἀπεκδεχομένοις* zu verbinden (Primaßius, Camerar., Klee, Stein u. a.). Es gehört zu *ᾠδῆσται* und weist auf die endliche Errettung aus allem Elende hin.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. In Christi Tod hat sich real vollzogen, was durch die Blutbeprengung des heiligen Bundes und der heiligen Tempelgeräte symbolisch vorgebildet ward. Das Heiligthum ist in Beziehung zur menschlichen Sünde und Schuld getreten, wird aber dadurch von der Schuld an dem allgemeinen Verderben gereinigt, daß der Sohn des Gottes, welcher durch Eingehen des Bundes mit den sündigen Menschen die Verpflichtung ihrer Erlösung obwohl aus Gnaden übernommen hat, sich selbst zum stellvertretenden Opfer thatsächlich und vollgenügend dargebracht hat.

2. Durch das einmalige, aber genügende Selbstopfer Christi ist das Schuldverhältniß der gesamten Menschheit objektiv aufgehoben, zu welcher Zeit auch deren Glieder auf Erden leben mögen, so daß weder eine wiederholte Selbstdarbringung im Himmel geschieht, welche ein seit Anfang der Welt sich oft wiederholendes Leiden Christi voraussetzen würde, noch die Wiederkunft des Messias, welche unzweifelhaft bevorsteht, den Zweck eines abermaligen stellvertretenden Leidens hat. Kraft der wahren Gottheit des Heilandes ist sein einmaliges Selbstopfer für immer genügend; kraft seiner wahren Menschheit kann er es nur einmal bringen.

3. Das „Jetzt“ der Erscheinung Christi zu unserm Besten vor dem Angesichte Gottes im Himmel, so daß keine verhüllende Wolke dazwischen ist, welche im irdischen Allerheiligsten, 3 Mos. 16, 2, noch stand, ist die gegenwärtige Periode des Heils, welche als die letzte bis zur Parusie dauert und die Erscheinung Christi im Fleisch mit dem einzigartigen Opfer zur Voraussetzung und zum weltgeschichtlichen Anknüpfungspunkt hat.

4. Christus ist nicht bloß in die Leidensgemeinschaft der Menschen aus Liebe und in Mitleid eingetreten, sondern er hat die Sündenlast derselben auf sich genommen; und auch diese Last, unter welcher sie zu erliegen in Gefahr waren, hat er nicht anders von ihnen hinwegnehmen können, als daß er für die Menschen die Sündenstrafe, welche sie verdient hatten, freiwillig erduldet und durch seinen stellvertretenden Tod dieselbe von allen Schuldigen hinwegnahm, welche hier wie Kap. 2, 10 viele heißen, nicht in dem partikularistischen Sinne einer rathschlußmäßigen Ausschließung ethischer vom Heil, auch nicht im Hinblick auf die nicht von allen erfüllte Verbindung der Theilnahme an der Erlösung, sondern wie Matth. 20, 28; 26, 28; Luk. 22, 20; Mark. 14, 34 mit Bezug darauf, daß das einmalige Sühnopfer des einen Gottmenschen für die aus vielen Mitgliefern bestehende Menschheit für immer vollgültig ist. Gegen die Anwendung der Lehre vom stellvertretenden Leiden auf die vorliegende Stelle läßt sich nicht mit Hofmann einwenden, daß ein billiges Tragen der Sünde nicht als Zweck der Selbstdarbringung bezeichnet werden könne. Ganz richtig bemerkt Delitzsch gegen diesen Einwand: „Biligung der Sünden war freilich nicht der Zweck, zu welchem man ihm das Widerfahrniß antbat, wohl aber der Zweck, zu welchem Gott es über ihn verhängte und er selbst es sich anthon ließ.“

5. Die ältere, zuletzt noch von Heubner ausgesprochene Meinung, daß für die Einzelnen unmittelbar auf ihren Tod das Gericht folge, nach der Auferstehung aber die Offenbarung des Gerichts über alle erfolge, läßt sich wenigstens aus unserer Stelle nicht ableiten. Die Gleichgültigkeit des Gerichts und der Wiederkunft Christi ergibt sich deutlich aus Kap. 10, 25. 37 ff.; 12, 25 ff. und als Folge des Kommens Christi wird die Entscheidung, nach welcher das Loos der einen die *ἀπόλεια* und das der andern die *περρωποίησης ψυχῆς* ist, Kap. 19, 38 ff. erwähnt. Dennoch wird da, wo der Richter in unserm Briefe ausdrücklich bezeichnet wird, Kap. 10, 30 ff.; 12, 23. 25. 29; 13, 4 nicht Christus, sondern Gott genannt; was damit zusammenhängen könnte (D. Schulz), daß Gott das Subjekt ist, welches Christo seine Feinde zum Schemel seiner Füße macht. Da jedoch die Herrlichkeit und Majestät Christi sonst in unserm Briefe stark hervorgehoben wird, so kann es ausfallen, daß nirgends ausdrücklich Christo das Gericht zugeschrieben wird. Hieraus lassen sich jedoch nicht die von Bleek gezogenen Folgerungen machen,

daß das göttliche, die Widersacher vernichtende Gericht vor die Parusie falle. Jene Thatsache läßt sich vielmehr einfacher und genügender mit Niehm daraus erklären, daß der erhöhte Christus als himmlischer Hohepriester dem Verfasser vor der Seele stand und es ihm deshalb nahe lag, als Zweck seines Wiedererscheinens auf Erden nur die Vollendung seines hohenpriesterlichen Werkes, d. i. die vollkommene *σωτηρία* der Gläubigen zu betrachten, dagegen das zu gleicher Zeit stattfindende Gericht und die Bestrafung der „Widervärtigen“ Gott selbst zuzuschreiben.

Homiletische Andeutungen.

Die Erscheinung Jesu Christi auf Erden beendet den einen und eröffnet den andern Abschnitt der Geschichte der Welt. — Wie verhält sich der Eingang Christi in den Himmel zu dem Zwecke seiner Erscheinung auf Erden? — Die Ähnlichkeit und die Unähnlichkeit des Todes Jesu Christi und des Sterbens der Menschenkinder 1) in ihren Ursachen, 2) in ihren Folgen. — Die göttliche Ordnung in dem Zusammenhange von Sünde, Tod und Gericht. — Wie unterscheidet sich die zweite Erscheinung Jesu Christi in der Welt von seiner ersten? 1) in Bezug auf seine Person; 2) in seinem Verhältnis zur Sünde; 3) in seiner Wirkung auf die Welt. — In Christo erfahren wir, daß es eine Verührung mit der Sünde gibt, welche nicht verunreinigt, sondern welche die Sünde tilgt. — Die Hinwegschaffung der Hindernisse unserer Seligkeit. — Das Warten der Gläubigen auf die Erscheinung des Herrn: 1) in seiner Berechtigung; 2) in seiner Verfriedigung; 3) in seiner Verpflichtung.

Starke: Es werden dem Herrn zwar viel Opfer gebracht, aber die meisten aus Heuchelei, und ob solche wohl einen großen Schein haben, gefallen sie ihm doch nicht; die Opfer, die Gott gefallen, sind ein geängsteter Geist und ein zer Schlagenes Herz, Ps. 51, 19. — Die Erscheinung Christi vor dem Angesichte Gottes ist nicht nur die Darstellung und Vorhaltung seiner Person und gebrachten Versöhnopfers, sondern sie geht auch auf eine wahrhafte, herrliche und kräftige Fürbitte, im eigentlichen Verstande betrachtet. Er bittet aber nicht mehr so demüthig, als wie er auf Erden war; denn sie gehört zum Stande der Erhöhung und ist eine Frucht von seinem Eigen zur Rechten Gottes des Vaters. — Die Menschen sind zu keiner Zeit so heilig, daß sie gar nicht sündigen sollten; sondern weil wir täglich viel sündigen und wohl eitel Strafe verdienen, so bedürfen wir immer der Reinigung durch das Blut Jesu. — Das einzige Opfer Christi am Kreuz hebet die Sünde auf. Nur einmal ist er geopfert worden, und oftmals soll er nicht geopfert werden, auch nicht im Abendmahl. — Das jüngste Gericht ist so gewiß und allgemein als der Tod. — Merke, auf's Sterben folgt das Gericht. So siehe denn und trachte höchsten Fleißes, daß du selig sterbest und mit Freunden warten mögest auf die Erscheinung deines Heilandes zu deiner Seligkeit. — Auf Christum zur Seligkeit warten ist die Eigenschaft der Gläubigen, die dazu in der lebendigen Hoffnung des Geistes Erstlinge empfangen haben, die Er-

scheinung des Herrn lieb haben und darüber, um zum seligen Tode sich bereit zu halten, die Welt verleugnen und sagen: Amen, ja komm, Herr Jesu, Offenb. 22, 20. — Die Gottlosen werden Christi Ankunft am jüngsten Tage nicht erwarten, gleichwohl wird er denselben erscheinen, sie wollen oder wollen nicht, und solche unverhoffte Erscheinung wird ihnen schlecht bekommen, Jud. 15; Offb. 1, 7. — Wenn Christus erscheinen wird, werden die Gläubigen erst vollkommen selig werden. Kol. 3, 4.

Nieger: Das Heilige im Himmel, wohin Christus mit seinem Erscheinen vor Gott eingegangen ist, ist auch das Ziel, wohin er es mit allen, die durch ihn zu Gott kommen, bringen will. — Wer aus dem Evangelio die Ursache und Frucht der Erscheinung Jesu im Fleisch und seiner Aufopferung für die Sünden kennen und lieb gewinnen lernt, der kann mit Wonne auf seine Erscheinung in der Herrlichkeit, und auf die Vollendung seiner eigenen Seligkeit warten. — Welch ein Unterschied zwischen den beiden Erscheinungen Jesu, in der Schwachheit und in der Herrlichkeit; unter der Last unserer Sünden, bei Schmach, Kreuz und Tod, und bei seinem nunmehrigen Leben in der Kraft Gottes und dessen Offenbarung in der Herrlichkeit!

Heubner: Erst in der Ewigkeit werden wir sehen, aus welchem Abgrunde uns Christus errettet hat, und in welche Herrlichkeit er uns versetzt. — Die Erlösung war vor Gott so gut wie ewig geschehen, 2 Tim. 1, 9. Da bedurfte es keiner Erscheinung vor Gottes Angesicht; aber jene in der Zeit geschehene Erscheinung des Gekreuzigten vor Gott geschah, um Gottes Rath der Geisterwelt zu offenbaren. — Die Weltdauer ist auf ein Maß der Zeit bestimmt. So gut sie einen Anfang hat, so gut wird sie auch ein Ende haben. — Warten ist des Christen Kunst. Er wartet auf die Erscheinung Christi, wodurch die Wahrheit des Glaubens siegreich bestätigt und Christus als der offenbar wird, für den die Christen ihn achteten.

Steinhöfer: Jesus, der Stifter des Neuen Bundes, hat die Sünde der ganzen Welt samt allen ihren bösen Früchten an seinem Kreuz zusammen genommen und auf einmal so völlig abgethan, daß man beim Zeugniß des Evangelii nun keinen Unterschied mehr weder in Ansehung der vielen noch der großen Sünden machen darf.

Menken: Wenn schon die irdischen Bilder der himmlischen Dinge durch die Gemeinshaft, die sündige Menschen damit hatten, entweißt und verunreinigt wurden, und diese nur um dargebrachter Opfer willen, nur vermittelst gewisser heiliger Sühnungen und Reinigungen mit ihnen in Verbindung bleiben konnten — wie viel weniger war denn an eine unmittelbare, unbedingte, ungehinderte Gemeinschaft der Sterblichen und Sündigenden mit den ewigen, himmlischen Dingen zu denken.

Sahn: Die himmlischen Dinge fliehen vor uns Unreinen, und dahin darf ein Unreiner nicht; und doch sind alle Schätze des Lebens und Todes Christi da hinterlegt, da muß man's abholen. Wenn wir etwas davon wollen, so müssen wir mit dem Heiligthum wieder ausgegöhnt werden. Dies geschieht aber durch das Blut Christi. — Wohl dem, der den Grund seines Glaubens in der ersten Erscheinung Christi gelegt; der wird ihn in der zweiten mit Freunden finden.

V.

Die stets wiederholten Sühnopfer des Alten Bundes bezeugen ihre Unfähigkeit zur wirklichen Sündentilgung. Kap. 10, 1—4.

1 Denn einen Schatten der zukünftigen Güter, nicht das Ebenbild der Dinge selbst habend vermag¹⁾ das Gesetz Jahr für Jahr durch eben dieselben Opfer, welche²⁾ man immerfort darbringt, niemals die Hinzutretenden zur Vollendung zu bringen; *denn würden sie sonst nicht³⁾ aufgehört haben dargebracht zu werden, weil die Dienenden als einmal Gereinigte⁴⁾ kein Sündengewissen mehr gehabt hätten? *Aber in ihnen liegt eine Erinnerung an Sünden Jahr für Jahr; *denn unmöglich ist es, daß Blut von Stieren und Böcken Sünden wegnehme.

Greektische Erläuterungen.

1. Ebenbild. *Εἰκόν* ist nicht das Wesen selbst (Peschito, Luther, Grot., Justinian. u. a.); auch nicht die Urgestalt des Originals (Stengel), welche dann für das gehaltvolle Wesen der Dinge erklärt wird; nicht bloß das ausgeführte Gemälde im Gegensatz gegen den andeutenden Schattenriß (Chrys., Theodoret u. a.), sondern die lebendige geschichtliche Gestalt, in welcher das unsichtbare Wesen zur Darstellung kommt.

2. Vermag das Gesetz ic. Die *προσφέροντες* sind die Priester, die *προσερχόμενοι* die Gemeindeglieder, denen das Opfer gehört. *κατ' ἐνιαυτὸν* verbinden Ehr., Hofm., Del., Alford mit *οὐδέποτε δύνανται*, Calv., Bl., de W. u. a. mit *ὡς προσφέρουσιν*, die meisten mit *ταῖς αὐταῖς θυσίαις* = durch alljährlich dieselben Opfer. Hofm. verbindet auch mit Paul. und Lachm. *εἰς τὸ διηνεκές* mit *τελειῶσαι* und macht überdies die *προσερχόμενοι* zum Subjekt von *προσφέρουσιν*. Es würde dann gesagt sein, daß die einzelnen Gemeindeglieder dadurch, daß sie das Jahr hindurch fortfahren, sich Opfer zu bringen, und zwar Opfer derselben Art, wie der Hohenpriester, nämlich Thieropfer, den tatsächlichen Beweis liefern für das Unzulängende des Gesetzes und der vom Gesetze angeordneten und vom Hohenpriester alljährlich für die Gesamtgemeinde dargebrachten Sühnopfer zu einer für ununterbrochene Dauer gültigen Vollendung. Es läßt sich hierfür zwar auf die B. 14 wiederkehrende Verbindung *τελειοῦν εἰς τὸ διηνεκές* und auf den scharfen Gegensatz dieser Zeitbestimmung gegen *οὐδέποτε* hinweisen, dagegen aber mit Bleek u. a. geltend machen, daß dann der Relativsatz *ὡς προσφέρουσιν* zu kalt und inhaltslos wäre und daß nach Tholuds treffender Bemerkung gerade das *κατ' ἐνιαυτὸν*, *ταῖς αὐταῖς θυσίαις*, *εἰς τὸ διηνε-*

κές in Verbindung mit dem *οὐδέποτε* gleichsam malerisch einen mühevollen und zwecklosen Kreislauf darstellte, ähnlich wie B. 11. Eine Entscheidung ist auch nicht aus den einzelnen Vokabeln zu gewinnen. *Εἰς τὸ διηνεκές* (eine ionische in die Umgangssprache übergegangene Form für das attische *διηνεκές*) paßt sehr wohl zu dem Gedanken, daß die Darbringung von Opfern unter der Herrschaft und nach der Absicht des Gesetzes in alle Zukunft hineinreicht, was Hofm. vergeblich bestreitet. Auch zwingt das *λατρεύον* B. 2 durchaus nicht zu der Hofmann'schen Ansicht. Es ist damit allerdings nicht eine Thätigkeit der Priester (Ehr. u. a.) bezeichnet, sondern eine Thätigkeit der Gemeindeglieder. Diese Thätigkeit aber bezieht sich an unserer Stelle nicht wie Kap. 9, 9 auf Darbringung von Gaben und Opfern, sondern auf die gottesdienstliche der vermittelst der priesterlichen Opfer sich zu Gott nahenden Gemeinde überhaupt. Andererseits ist zuzugeben, daß wegen Kap. 11, 4. 17. cf. LXX zu 4 Mos. 31, 50, die Behauptung von Del., *προσφέρειν* bezeichne in unserm Briefe ausschließlich eine priesteramtliche Darbringung, zu beschränken ist. Die Entscheidung liegt darin, daß der Verfasser die zuletzt erwähnte, ein für allemal geschehene hohepriesterliche Selbstdarbringung Christi durch die Wirkungslosigkeit der vom Gesetze angeordneten und jährlich wiederkehrenden hohepriesterlichen Sühnopfer von stets gleichartiger Beschaffenheit in ihrer Bedeutung für die dadurch bewirkte Stiftung des im Alten Bund schon verheißenen und vorgebildeten Neuen Bundes begründet. Das Gesetz hat wegen seiner eigenthümlichen, von seiner Bestimmung nicht abzulösenden Beschaffenheit nicht das Vermögen, durch das jährlich einmal ordnungsmäßig dargebrachte Sühnopfer für die Gemeinde die Vollendung, d. h. die ein für allemal gültige Reinigung zur Gott-

¹⁾ Der sinnlose Plural *δύνανται* bei Sin. A. C. D** und vielen Minuskeln ist als Schreibversehen zu betrachten. Um ihn zu erklären, setzte Lachmann hinter *πραγμάτων* ein Punktum und ließ in der kleinen Ausgabe das Relativ. vor *προσφέρειν* mit A. 2. 7*. 17. 47 weg, während A*. 31. Philox. *αἱ* vor *οὐδέποτε* einschalten. Der Sing. findet sich in D*. D***. E. K. L. und vielen Min., auch Vulg. It. Copt.

²⁾ Statt *ὡς* lesen Bl., Tisch., Alf. das jedoch leicht aus den Endungen der drei unmittelbar vorhergehenden Worte zu erklären *αἷς* nach Sin. D*. L. (?) N. lat. Uebers. vor D. und E. auch den Min. 73. 137.

³⁾ Alle Autoritäten fordern statt *ἐπει ὅτι* die Lesart *ἐπει οὐκ ἔστιν*.

⁴⁾ Den Vorzug verdient die Lesart *καθαρισμένους*, auf welche selbst der Schreibfehler oder vielmehr die einer nachlässigen Aussprache folgende Schreibart *καθαριζόμενους* bei A. und C. hinweist.

angehörigkeit zu bewirken. Hätte dieser Fall für die Gemeinde eintreten können, dann würde das jährliche Sühnopfer und damit der Alte Bund selbst abgeschafft worden sein; es wäre jene Aufhebung des Schuldverhältnisses geschehen, welche nur auf Grundlage eines allseitig genügenden und deshalb nur *Enaz* dargebrachten Sühnopfers zu Stande kommen kann. Die Ansicht von Hofm. ist um so weniger zulässig, als theils gerade auch im Neuen Bund die einzelnen Glieder der Gemeinde nicht aufhören dürfen, auf Grundlage der durch Christum ein für allemal vollzogenen Sühne die eigene Versöhnung und die fortgehende Vergebung ihrer Sünden zu suchen, theils schon im Alten Bund das von den einzelnen zu Leistende und Darzubringende ebenso sorgfältig und verbindlich geordnet war als das jährliche Sühnopfer des Hohenpriesters.

3. Denn würden sie sonst nicht u. s. w. Läßt man *oim* weg, dann ist der Satz assertorisch zu fassen. Die bessere Lesart mit *oim* macht ihn zu einem Fragesatz. Die Konstruktion von *παρεσθαι* mit dem Partiz. ist auch im Klass. gewöhnlich. Hofm. bezieht *ἀλλὰ* auf den verneinenden Hauptsatz B. 1 und übersetzt „sondern“. Natürlicher ist die Beziehung auf den B. 2 berührten Gedanken — im Gegentheil. *Ἀνάμνησις* könnte commemoratio (Vulg., Calv. u. a.) oder commemoratio publica (Schlicht., Grot., Beng. u. a.) heißen mit Beziehung auf die drei Beichtbekenntnisse des Hohenpriesters am Sühntage. Doch ist die gewöhnliche Bedeutung in memoriam revocatio vorzuziehen als die umfassendere. Vollständig mitgetheilt sind die drei Beichten von Delitsch in seiner Geschichte der jüdischen Poesie. S. 186 ff. *Ἐννείδ. ἀναμν.* ist nicht das Sündenbewußtsein überhaupt, sondern dasjenige, welches dem Menschen die in seinen Sünden liegende persönliche Verschuldung, Verantwortlichkeit und Strafbarkeit vorrückt. cf. Güder (Stud. u. Krit. 1857, II, 279 f., Erörterungen über die Lehre vom Gewissen nach der Schrift).

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Die himmlischen Güter sind auch für die Christen noch zukünftige; aber weil und seitdem Christus als Hohenpriester derselben aufgetreten ist, Kap. 9, 11, sind wir in wirkliche Gemeinschaft mit denselben versehen und haben, indem wir jetzt schon die Kräfte der zukünftigen Welt schmecken (Kap. 6, 5), das Unterspand und die Gewißheit, einst in den Vollbesitz als zum Erbe berechnete Kinder Gottes einzutreten. Das Evangelium vermittelt nicht bloß einen klaren und scharfen Ausbruch derselben, sondern auch die Gestaltung der himmlischen Verhältnisse auf Erden, die Einführung und Darstellung, den Gebrauch und Genuß der himmlischen Güter selbst in der Welt, von denen das Gesetz nur ein wesenloses und schattenloses Bild zu liefern im Stande war. „Christus steht gleichsam im Mittage des großen Weltentages und wirft seinen Schatten rückwärts über den ganzen Alten Bund. Wie aber

der Schatten nur im Lichte gesehen wird und derselbe um so deutlicher und schärfer hervortritt, je heller das Licht ist, so erkennen wir den typischen Charakter des Alten Bundes klar nur im Lichte des Neuen Bundes“ (Wisp.).

2. Mit der Gewißheit der wirklich vollbrachten und von Gott wahrhaft anerkannten Sühne tritt eine gänzliche Umnachtung des sittlich religiösen Bewußtseins im Gewissen des Menschen ein. Dasselbe hat zu seinem Inhalte nicht mehr die Sünde und die Furcht vor der gerechten Strafe im Gefühle der nicht getilgten Schuld, sondern die Versöhnung infolge der durch Gnade auf Grund der Sühne geschehenen Vergebung der Sünden. Die Versöhnten bedürfen deshalb, weil sie noch nicht im Stande der Vollendung leben, zwar der fortgehenden Aneignung des Opfertodes Jesu Christi und seiner Wirkungen; aber weil sie ein für allemal in das neue Heils- und Friedensverhältnis zu Gott versetzt worden sind, so bedürfen sie nicht der abschneitweise eintretenden Wiederholung jenes Opfers. Gerade die Wiederholung des Sühnopfers zeigt, daß es nicht wirkt, was es hebeutet; daß es also nicht das wahre Sühnopfer ist, wie die Thieropfer in den nichtchristlichen Religionen zwar das Bedürfnis anzeigende, aber zur Befriedigung desselben unzulängliche Sühnmittel sind.

3. Die Idee des Messopfers als der unblutigen Wiederholung des blutigen Opfers am Kreuz ist ganz unvereinbar mit dieser Schriftstelle, welche den Nachdruck darauf legt, daß die Wiederholung des Sühnopfers auf eine objektive Unzulänglichkeit desselben zurückweise, wodurch die Sehnsucht nach der vollkommenen Sühnanstalt, welche durch die frühere nur vorgebildet und vorbereitet sei, vertieft und verstärkt werde.

Homiletische Andeutungen.

Die wirkliche Befreiung des Gewissens von der Befleckung und Last der Sünde geschieht weder durch menschliche Leistungen noch durch gesetzliche Opfer, sondern allein durch das Blut Jesu Christi. — Der Zusammenhang zwischen Gottesdienst, Annäherung an Gott und Vollendung des Menschen. — Die Pein und der Segen der Erinnerung an Sünden. — Die Mittel zur Reinigung des Gewissens bei unsern Gottesdiensten.

Starke: Aller Gottesdienst soll dahin gehen, daß der Mensch vollkommen werde. — Die Vergebung der Sünden nimmt alle Schuld und Strafe weg, aber nicht die Wurzel und ganze Befleckung. — Das Gewissen klaget an und zeugt, daß wir immer wieder sündigen und der Vergebung bedürfen. — Die in der Christenheit angeordneten Fest-, Buß- und Bettage dienen zum Gedächtniß göttlicher Wohlthaten und unserer Sünden.

Rieger: Auch der Schattenriß, den das Gesetz gab, ist für eine große Wohlthat Gottes zu achten. — Eine im Gewissen vorgehende Reinigung ist ein unschätzbares Gut.

Wienken: Wie man das Opfer selbst nicht hat, sondern nur einen Schatten davon, so hat man auch

die Versöhnung nicht; der Schatten kann nimmer
leisten und geben, was in dem Wesen selbst ist.

Heubner: Wie viel Ehrfurcht hatten die Juden

vor dem Schatten; haben die Christen ebenso viel
vor der Wahrheit und Wirklichkeit selbst? — Was
der Thiere Blut nicht konnte, konnte Christi Blut.

VI.

Schriftbeweis für die Vollgültigkeit der auf der Grundlage des Gehorsams Jesu Christi erlangten
Heiligung. Kap. 10, 5—18.

5 Darum spricht er in die Welt eintretend: „Opfer und Opfergabe hast du nicht gewollt;
6 einen Leib aber hast du mir zugerichtet; *an Brandopfern und Sündopfern hast du keinen
7 Gefallen gefunden¹⁾; *damals habe ich gesprochen: siehe, ich komme, in der Buchrolle ist in
8 Bezug auf mich geschrieben, zu thun, o Gott, deinen Willen“. *Indem er vorhin sagt:
„Opfer und Gaben²⁾ und Brandopfer und Schlachtopfer hast du nicht gewollt und nicht Ge-
9 fallen daran gehabt“, dergleichen nach dem³⁾ Gesetz dargebracht werden, *hat er dann gesagt:
„siehe, ich komme, zu thun⁴⁾ deinen Willen“. Er hebt das erste auf, damit er das zweite setze;
10 *in welchem Willen wir geheiligt sind vermittelt der Darbringung des Leibes Jesu Christi
11 ein für allemal. *Und zwar steht jeder Priester⁵⁾ Tag für Tag da im Dienst befindlich und
12 oftmals dieselben Opfer darbringend, welche niemals vermögen Sünden wegzunehmen; *dieser⁶⁾
13 Gottes hingefressen, *indem er fortan harret, bis daß seine Feinde zum Schemel seiner Füße
14 gelegt werden; *denn durch eine einzige Opferdarbringung hat er für immer vollendet die
15 geheiligt werden. *Zeugniß legt uns aber auch der Heilige Geist ab; denn nach den Worten:
16 „Dies ist der Bund, welchen ich mit ihnen schließen werde nach jenen Tagen“, spricht der
17 Herr: „Geben werde ich meine Gesetze in ihre Herzen, und auf ihr Inneres⁷⁾ werde ich sie
18 *Wo aber Vergebung dieser ist, da findet nicht mehr Opferdarbringung für Sünde statt.

Cregetische Erläuterungen.

1. Darum spricht er u. s. w. Das *διό* bezieht
sich auf die B. 4 besprochene Unmöglichkeit. Der
Verfasser gibt nicht einen Beweis für den sich von
selbst verstehenden und unbezweifelten Satz; auch
führt er nicht hier, sondern erst gleich nachher den
Nachweis, daß schon im Alten Bunde selbst das
Bewußtsein über dies Verhältniß ausgesprochen sei.
Es werden zwar die Worte Ps. 40, 7—9 verwendet,
in welchen David nach seiner Salbung, aber vor
seiner Thronbesteigung eine relative Erfüllung der
Weissagung, daß aus Juda der Fürst kommen solle,
anerkennt und es ausdrückt, daß er im Gegensatz
zu Saul nach Samuels Anweisung 1 Sam. 15, 22
bereit sei, Jehovahs Willen zu vollziehen, welcher
nicht auf rituelle Opfer, sondern auf Darbringung

des Gehorsams und auf Willensopfer den Nachdruck
lege. Aber die Form der Verwendung ist nicht die
eines Citats; denn das Subjekt zu *λέγει* ist nicht
David, sondern Christus. Da ferner das Präsens
εἰσερχόμενος nicht = venturus (Erasm.), sondern
ein mit dem *λέγει* Gleichzeitiges angibt, so be-
handelt der Verf. die Psalmworte auch nicht als
eine direkte Weissagung Christi über sich selbst. Er,
der Verfasser, läßt Christum auf Grundlage der
Anschauung von dem typischen Verhältniß des Alten
und des Neuen Bundes die Worte Davids als seine
eigenen, weil durch ihn erfüllten, gebrauchen; wobei
es ihm besonders auf Hervorhebung der Selbst-
bestimmung des gegenbildlichen David bei seinem
Eintritte in die Welt behufs Darbringung seiner
selbst zum vollgenügenden Sühnopfer ankam. Da
nicht *εἰσελθὼν* steht, so ist weder an das spätere

¹⁾ Der Schreibart *εὐδόκησας* ist die von Lachmann und Tischendorf nach A. C. D*. E. gewählte *ὑπόδοκῃσας*
vorzuziehen.

²⁾ Der Plural *ἑσπλάς καὶ προσφοράς* ist nach Sin. A. C. D*. 17. 28. 57 zu lesen statt des Singular, welcher
den Worten B. 5 nachgebildet ist und im Sin. vom Korrektor gesetzt wird.

³⁾ Der Artikel vor *νόμον* fehlt in Sin. A. C. 37. 46. 71. 73.

⁴⁾ Die Lesart *ὁ θεός* hinter *τοῦ ποιῆσαι* ist Zusatz aus B. 7 und zu tilgen nach Sin. A. C. D. E. K.
17. 39. 46.

⁵⁾ Die Autoritäten schwanken zwischen *ἐρεῖς* und *ἀρχιερεῖς*. Der Sinn fordert das erstere Wort, welches
auch Sin. steht.

⁶⁾ Die Autorität aus Sin. A. C. D*. E. 67*. 80. 116 fordert *οὗτος δέ* statt *αὐτός δέ*.

⁷⁾ Statt *ἐπὶ τῶν διανοιών*, wie D**. E. J. K. und die meisten Minuskeln lesen, ist *ἐπὶ τὴν διάνοιαν*
wohl nach Sin. A. C. D*. 17. 31. 47 vorzuziehen.

⁸⁾ Statt *μνησθῶ* ist zu lesen *μνησθήσομαι* nach Sin. A. C. D*. E. 17. Die erstere Lesart wird vom Korrektor
im Sin. gesetzt.

öffentliche Auftreten Jesu (Bl., de B.), noch an die von Jes. 7, 16 bezeichneten Jahre menschlicher Selbstbestimmung (Del.) zu denken.

2. Einen Leib aber hast du mir zugerichtet. Im hebr. Text steht: Ohren hast du mir gehöhrt. Dies beziehen Hengstenb., von Gerlach u. a. mit den ältern Auslegern, welche sogar fälschlich „durchbohrt“ übersetzen, auf die 2 Mos. 21, 6; 5 Mos. 15, 17 erwähnte Sitte der Durchbohrung des Ohrläppchens eines Knechtes, der frei werden konnte, aber es vorzog, im Dienste seines Herrn freiwillig bis ans Ende zu bleiben. Man hat aber an die Fähigkeit zu denken, vermittelt des Ohres den ausgesprochenen Willen Gottes zu vernehmen und so den Weg der gottgefälligen Opferung kennen zu lernen. An eine willkürliche Textänderung darf man bei unserm Verfasser nicht denken. Er fand die Lesart *σῶμα* schon in den Handschriften der LXX, von denen nur wenige und unbedeutende *ὠτία* oder *ὠτα* haben. Bleef, Eilenmann u. a. nehmen an, *ΣΩΜΑ* sei ein alter Lesefehler, entstanden aus *ἡ φωνή* *ΣΩΤΛΑ*. Allein auch das *קרי* ist nicht wörtlich mit *ὠτοκας* übersetzt. Es läßt sich eine Verallgemeinerung des Gedankens schon bei dem griechischen Uebersetzer deshalb und um so mehr annehmen, als die weitere Uebersetzung *ἐν κεφαλῇ βιβλίον γέγραπται περὶ ἐμοῦ* die Annahme begünstigt, es spreche hier derjenige, von welchem Moses und die Propheten geredet und auf dessen rathschlußmäßiges Kommen die alttestamentliche Schrift vorbereitet (Del.). *Κεφαλῇ* = Köpfchen ist ursprünglich Name der Knöpfchen an den Enden der Stäbe, um welche die Schriftrolle gewickelt ward, dann diese selbst mit und ohne Hinzufügung von *βιβλίον*. Esch. 2, 9; 3, 1—3; Esra 6, 2. Luther umschreibt das Wort mit „filzähnlich“, weil einige es = Hauptstück auffassen. Andere übersetzen „im Anfang“, als sei an eine bestimmte Stelle gedacht worden. Im hebräischen Texte steht: ich komme mit der Rolle des Buches, des von mir geschriebenen. Dies bezieht sich auf das Königsgezet 5 Mos. 17, 14 ff., welches der König stets bei sich haben sollte. Auch folgen im Hebr. und in der LXX auf die Worte „zu thun, o Gott, deinen Willen“, noch die Worte: „ist meine Lust“ (*ἡ βουλή* *ἡ ἐγώ*). Indem unser Verfasser diese wegläßt, macht er den Satz *ἐν κεφαλῇ*... *ἐμοῦ* zur Parenthese und läßt *τοῦ ποιῆσαι* von *ἡ ἐγώ* abhängen, welches Thol. nach griechischem Sprachgebrauch in aoristischer Bedeutung nimmt = ich bin da, ich biete mich dar. *Εὐδοκίαν* hat im Griechischen den Dativ bei sich, im Sellenischen *ἐν* Kap. 10, 38, oder häufig wie hier B. 6 den Akkusativ. Auch 3 Mos. 7, 37; 4 Mos. 8, 8 bezeichnen die LXX das Sündopfer durch das bloße *περὶ ἁμαρτίας*, indem sich der Begriff des Opfers von selbst aus dem Zusammenhang ergibt (Del., Vün.).

3. In welchem Willen u. s. w. *Θέλημα* ist nicht der Wille und Gehorsam Christi (Calv., Justinian., Carpz. u. a.), sondern der Rathschluß Gottes, welcher als ein in Ewigkeit gefaßter, in der Zeit ver-

mittelt der Selbsthingabe Christi ausgeführter Liebesrathschluß zu betrachten und in der Heiligen Schrift als ein geoffenbarter Heilsplan zu erkennen ist. *Ἐράνα* gehört nicht zu *προσφοράς* (Del., Schlcht., Stein u. a.), weil dann der Artikel wiederholt sein müßte, sondern zu *ἡγιασμένοι ἐσμέν*, welches nicht unsere subjektive Heiligung aussagt, sondern unser objektives Aufgenommensein in die wahre Gottesangehörigkeit und in die wirkliche Gemeinschaft der Glieder des Gottesvolks als der *ἅγιοι* Kap. 6, 10; 13, 24. Der Mittler dieses Verhältnisses ist Christus *ὁ ἀγάπων* Kap. 2, 11.

4. Und zwar steht jeder u. s. w. Das *καί* leitet einen neuen Gegensatz ein, den der fortwährenden und doch den Zweck nicht wahrhaft erreichenden Dienstthätigkeit der jüdischen Priester und den der königlichen Ruhe des nach vollbrachter ewiggültiger Sühne aller weiteren Leistung überhobenen zur Rechten Gottes thronenden Messias. Im innern Vorhof durfte niemand sich setzen, nur bei dem Wachtdienst außerhalb desselben war das Sitzen zugelassen, und die Bezeichnung der levitischen Amtthätigkeit mit *קרי* *בפני* 5 Mos. 10, 8; 18, 7 ist schon Kap. 1, 13 ff. ausgesprochen mit Bezug auf die Engel. *Περικεῖν* = ringsum wegnehmen, bezieht sich auf die dem Menschen ringsum anliegende Sünde Kap. 5, 2; 12, 1. *Τὸ λοιπὸν* ist die noch rückständige Zeit bis zur Parusie. Der Parallelismus der Sätze und der Gedankenfortschritt sprechen dafür, daß *εἰς τὸ διηνεκές* B. 12 nicht zum Partizipialsatz (Theophyl., Luth., Beng., Böhm., Zachm. u. a.), sondern zu *ἐκτίθεν* gehört. Das *ἐράνα* der Opferleistung ist der Gedanke, in welchen B. 1—10 anklingt; in B. 11—14 aber steht das immerwährende Thronen nach einmal für immer vollbrachter Opferleistung im Vordergrund (Del.). Das Perfekt *τετελείωκεν* in Verbindung mit dem Partiz. Präf. *ἡγιασμένους* zeigt, daß hier nicht von der subjektiven Vollenbung der ans Ziel ihres Lebens gekommenen und nach Jesu Vorbilde durch Leidensgehorsam bewährten (Kap. 5, 9; 12, 2) Christen die Rede ist, sondern von dem Perfektheiteren, welche unter der geschichtlichen Einwirkung der hohenpriesterlichen Thätigkeit Christi stehen, in den objektiven und ewig vor Gott gültigen Stand der Vollkommenheit, den das Gesetz mit seinen vielen und stets gleichartig sich wiederholenden Opfern herbeizuführen nicht im Stande war, Kap. 7, 19; 9, 9; 10, 1. Der Schriftbeweis besteht in einem Auszug aus der schon Kap. 8, 8—12 benutzten Stelle Jer. 31, 31—34.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Dadurch, daß Christo die Worte Davids, welche innerhalb des Alten Testaments selbst nicht die gesegnete, sondern die evangelische Auffassung des Opfers ausdrücken, in den Mund gelegt werden als bei seinem Eintritt in die Welt gesprochen, erscheint Christus in selbstbewußter Präexistenz

stenz sich selbst zur freiwilligen Darbringung im vollkommenen Gehorsam gegen den Willen des Vaters bestimmend, dessen Wille eben hierdurch auch der des Sohnes ist.

2. Daburch ferner, daß schon im Alten Testamente an die Stelle der Thieropfer der Gehorsam gesetzt und somit dieser auch für ein Opfer und zwar für das rechte erklärt ward, ist der Schriftbeweis für die Behauptung geführt, daß die Selbstdarbringung Christi im vollkommenen Liebesgehorsam das rechte, Gott wohlgefällige Opfer sei, auf welches alle Weissagungen und Vorbilder zielen.

3. Daburch endlich, daß die Selbstopferung Christi nicht bloß den im Gesetz ausgesprochenen, sondern den rathschlußmäßigen Heils- und Liebeswillen Gottes erfüllt hat, ist die Idee des Opfers realisiert, der göttliche Zweck der auf Sühne der Sünden durch ein vollgültiges Opfer angelegten Heilsveranstaltung erreicht und deshalb findet nicht ferner mehr Opferdarbringung für Sünde statt weder in derselben Form noch in irgend einer andern, wofür auch das ausdrückliche Zeugniß des Heiligen Geistes in Jeremia spricht.

4. Indem Gott das, was er will, nämlich die Vollbringung seines Willens, als ein Zweites positiv setzt, scheint im Gegensatz gegen das Erste, die Darbringung von Opfern äußerlicher Art und daburch ein Widerspruch innerhalb der göttlichen Willensbestimmungen selbst zu entstehen, weil solche Darbringung von Opfern symbolischer Art durch das Gesetz Gottes selbst angeordnet wurde. Allein in Wahrheit ist nicht ein Widerspruch zwischen dem Zweiten und dem Ersten vorhanden, sondern eine Aufhebung der früheren Bestimmung durch die zweite. Das Vorübergehende der erstern Anordnung ist nicht bloß durch die symbolische Natur der gesetzlichen Opfer selbst schon vorgebildet, sondern ausdrücklich innerhalb der alttestamentlichen Offenbarung ausgesprochen worden, theils durch Erklärungen über den wesentlichen Willen Gottes, theils durch Weissagung eines neuen und vollkommenen Bundes. Ein bloß äußerliches Opfer aber hat Gott nie gewollt. Die Darbringung desselben aus dem Eigenthum des Opfernben hat immer eine Beziehung auf die Person und deren Willen gehabt. Aber auch die willige Darbringung von Sachen steht nicht der freien Selbstopferung der ganzen Person gleich oder zur Seite. So ist auch kein sachlicher Widerspruch zwischen den alttestamentlichen Aussagen untereinander vorhanden.

5. Unser Versetztsein in eine wahre Heils- und Friedensgemeinschaft mit Gott oder unsere objektive Heiligung ist durch die Selbstdarbringung Jesu Christi am Kreuz vermittelt, Eph. 5, 2, welche die Erfüllung des wesentlichen Willens und ewigen Heilsrathschlusses Gottes ist und ein für allemal vollendet hat, was die vorbildlichen Opfer nur abschatteten, welche Jahr aus Jahr ein als immer dieselben und so beschaffene von den dienend vor Gott stehenden Priestern gebracht wur-

den, daß ihre Unfähigkeit, Sünden völlig wegzunehmen, überall deutlich hervortrat.

6. Das Harren des zur Rechten Gottes thronenden König-Priesters auf die völlige Unterwerfung aller seiner Feinde schließt nicht den Gedanken persönlicher Unthätigkeit desselben bis auf die Zeit seiner Wiederkunft ein, sondern drückt im Gegensatz gegen die das Ziel nicht erreichende Geschäftigkeit der dienenden Priester die erhabene Ruhe des zum Ziele der Vollendung in jeder Beziehung gelangten Mittlers aus, welcher nach geschehener Verwirklichung der im Typus des aaronitischen Hohenpriesters angekündigten Idee der Verschönerung nun die im Typus des melchisedekischen König-Priesters geweißagte, von Leistungen freie, an höchster Anerkennung, Ehre und Befähigung zur Segensmittheilung reiche Stellung auf ewig einnimmt.

Somiletische Andeutungen.

Die wirkende Ursache unseres Heiles ist der ewige Gnadenwille Gottes; die verdienstliche Ursache Jesus Christus mit seiner Selbstbarbringung. — Keine Kreatur war im Stande, die Welt mit Gott zu versöhnen, aber durch das Sühnopfer Jesu Christi ist eine vollständige Wagnahme der Sünde möglich geworden und eine Vollendung der Geheiligten. — Wir haben nichts von einem verborgenen Rathschluß Gottes zu fürchten, vielmehr uns und alles nach seinem geoffenbarten Willen zu richten. — In der Selbsthingebung Jesu Christi zu unserer Erlösung zeigt sich die vollkommene Eintracht des gerechten und des gnädigen Willens Gottes. — Das Kreuz ist der Altar, auf welchem Christus sein Blut zur Sühne und seinen Leib zur Heiligung ein für allemal dargebracht hat. — Gehorsam gegen Gottes Willen gibt nicht bloß den dargebrachten Opfern Werth, sondern ist selbst das beste Opfer. — Wie kann Opferdarbringung Sündenvergebung bewirken?

Starke Sünde muß ein überschwänglich großes Uebel sein vor Gottes Augen, als welche durch kein ander Mittel, noch Wert, noch Gehorsam, noch Opfer hat mögen gebüßt und abgethan werden, ohne allein durch das allerheiligste Opfer Christi. 1 Petr. 1, 19; 1 Joh. 1, 18. — Jesus Christus ist der einzige Zweck der ganzen Bibel, auf welchen einzig und allein diejenigen gewiesen werden, welche Vergebung der Sünden und ewige Seligkeit erlangen wollen. Apoffg. 10, 43. — Es ist Gott um die viel tausend Opfer des Alten Testaments an sich selbst nicht zu thun gewesen, sondern sofern sie das vollkommene Versühnopfer des Messias vorgebildet haben, dessen süßen Geruch er lange vorher gerochen. Eph. 5, 2. — Siehe, wie willig dein Jesus für dich gelitten! solltest du denn nicht wieder um seiner willen etwas willig leiden? Joh. 18, 4; 1 Petr. 2, 21. — Keine Art des Gottesdienstes gefällt Gott anders als in Christo. — Im Alten Testamente ist ein schwerer Gottesdienst gewesen. Wir können Gott nicht genugsam dafür danken, daß wir in Christo davon frei geworden sind. Wer nun Gott nicht dienen will, wird desto weniger Entschuldigung und desto mehr Verdammniß haben. Gal. 5, 1. — Wir sind schuldig, alle Tage Gott zu

dienen, und können ihm nimmer satt dienen. Luk. 17, 10; Offenb. Joh. 7, 15. — Wer mit Christo leidet und in Christo überwindet, wird mit Christo herrlich erhöht werden. 2 Tim. 2, 11 und 12; Offenb. Joh. 3, 21. — Trotz unsern Feinden! in Christo werden wir siegen, sie aber unterliegen. Röm. 8, 34 ff. — Du glaubst einem glaubwürdigen Manne; Schande wäre es, wenn du dem wahrhaftigen Gott selbst nicht glauben wolltest, der gezeugt hat, daß Christi Opfer allein genug sei für unsere Sünde. 1 Joh. 5, 9. — Das Gesetz des Herrn allein im Munde führen und viel Müßens davon machen, ist nichts; wer es aber ins Herz geschrieben hat und es auch hält, der ist Gott angenehm.

Kie ger: Das gab dem Opfer Jesu seinen ewigen Werth, daß darin alles nach Gottes Vorchrist und Willen ausgeführt ward. — Heiligen fast alles zusammen, was bei der Wiederherstellung des Menschen vorkommt: berufen, gerecht und herrlich machen. — Auch der Heilige Geist beschäftigt sich gern mit dem Gnadenbund Gottes über uns Arme. Er weist mit Freunden darauf, wenn es darin um einen Schritt weiter geht. — Die Gnade Christi, der Segen seines einzigen Opfers, macht der Liebe Gottes, seinem Wohlgefallen an uns Begnadigten weiten Raum; und bei der Liebe Gottes hat auch mehrere Gemeinschaft des Heiligen Geistes statt. — Des Sohnes Sprechen ist aus Trieb des Geistes Christi von den heiligen Männern Gottes auch schriftlich verfaßt worden, und so ist nach und nach die ganze Schrift Alten Testaments soviel als die schriftlich ausgestellte Obligation dessen geworden, der da kommen sollte, und in die er auch noch am Kreuz hineingesehen hat, bis er wußte, daß alles vollendet sei.

Schleiermacher (Festpredigten): Der Tod des

Erlösers das Ende aller Opfer: einmal, weil nun kein anderes Gedächtniß der Sünde mehr nöthig ist, welches von einem Tage und Jahre zum andern müßte erneuert werden; zweitens aber, weil nun die Sünde wirklich hinweggenommen ist und es also solcher unzureichenden stellvertretenden Hülfsmittel nicht mehr bedarf.

Heubner: Darin besteht der Werth unseres Leibes und der ganzen Sinnewelt, daß sie Mittel des Heiligen Geistes sind. — Gott hat die Opfer nicht gewollt, wenn sie ohne Buße und Glauben dargebracht wurden; sie sollten ferner nur bis auf Christum dauern; endlich wollte sie Gott nur als Vorbilder. — Die fortdauernde Herrschaft Christi bei allen Empörungen seiner Feinde, bei allen Unternehmungen wider ihn, seine Lehre und Kirche, ist Unterpfand unserer Versöhnung und unserer einstigen vollendeten Seligkeit. — Vergebung der Sünden ist die Bedingung zum Empfang des Heiligen Geistes. — Christus und seine heilige liebende Liebe, sein vollkommener Gehorsam ist das Einzige, woran Gott ein unendliches Wohlgefallen haben und um dessen willen er das menschliche Geschlecht begnadigen kann.

Meinken: Die göttliche Hoheit und Allherrschaft, wozu unser vollendeter Mittler und Hohepriester gleich nach seinem Eingang in das himmlische Allerheiligste gelangt ist, steht herrlich entgegen der auf wenige Augenblicke beschränkten, schlichten Aufwartung des levitischen Hohenpriesters vor dem Schattenbilde des göttlichen Thrones; aber sie bürgt uns auch dafür, daß wir an unserem ewigen Hohenpriester im Himmel alles haben, was wir zu unserm Heil und zu unserer vollkommensten Vollendung bedürfen. Er ist alles und er hat alles.

Zweiter Abschnitt.

Hieraus sich ergebende Ermahnungen, Warnungen und Verheißungen.

I.

Entschiedenem, beharrlichem und lebendig sich bezeugendem Festhalten am christlichen Glauben in der christlichen Gemeinschaft wird durch Hinweisung auf die Parusie eindringlich empfohlen.

Rap. 10, 19—25.

Da wir also, o Brüder, Zuversicht zum Eingang ins Allerheiligste im Blute Jesu haben, 19 *welchen er für uns eingeweiht hat als einen frischen und lebendigen Weg durch den Vorhang, das ist, sein Fleisch hindurch; *und einen erhabenen Priester über das Haus Gottes: 21 *so laßt uns hinzutreten mit wahrhaftigem Herzen in Glaubensfülle, besprengt¹⁾ die Herzen 22 weg vom bösen Gewissen; *und gewaschen den Leib mit reinem Wasser, laßt uns festhalten 23 das Bekenntniß der Hoffnung als ein unbeugsames, denn treu ist, der die Verheißungen gegeben hat; *und laßt uns Acht haben auf einander zu Anreizung zur Liebe und guten 24 Werken, *nicht verlassend, wie etlichen Gewohnheit ist, unsere eigene Gemeindeversammlung, 25 sondern Zuspruch thugend und das um so mehr, als ihr herannahen sehet den Tag.

Exegetische Erläuterungen.

1. Zuversicht zum Eingang u. s. w. Die *παρόψια*, in deren Besitz sich die Christen als solche befinden, ist auch hier nicht die Freiheit oder Berechtigung (Graßm., Grot. u. a.), sondern der freu-

dige und zuversichtliche Muth, der sich des Rechtes und der Freiheit seiner Neußerung bewußt ist und bedient. Die Worte *ἐν τῷ αἵματι* sind nicht mit Bleek, Stier u. a. bloß auf *ἐξοδοῦ* zu beziehen, sondern auf den ganzen Satz; denn es ist nicht wie Rap. 9, 25 hier von dem hohenpriesterlichen Ein-

¹⁾ Cod. Sin. A. C. D*. schreiben *ῥεαντισμένον*.

gange Jesu (Heinrichs), auch nicht von unserm mit dem Blute Jesu geschehenen Eingehen, sondern von unserer παρόστα zum Eingang die Rede, welche im Blute Jesu ihren Grund und ihre Quelle hat. Eph. 3, 12. Dieser Eingang, welcher die Pforte zum Allerheiligsten bildet, ist seiner Beschaffenheit nach ὁδὸς πρόσφατος καὶ ζῶσα und also solcher durch Jesum unsern προδρογὸς Kap. 6, 20 und ἀρχηγός Kap. 2, 10 eingeweiht worden für unsere Benutzung. Irrig beziehen Seb. Schmidt, Hammond u. a. ἦν auf παρόστα. Das Präbifat πρόσφατος = modo maectatus weist auf das bisher noch nicht Dagewesene und durch das Lebensopfer Jesu eben erst zu Stande Gekommene hin (Theodoret und die meisten), nicht auf das Immerfrische (Erard); das Präbifat ζῶσα hebt seine Lebensthätigkeit und Selbstwirksamkeit hervor (Hofm., Del.), nicht sein Ziel (de W.), oder seine Unvergänglichkeit (Bl.), oder die Beschaffenheit der auf ihm Wandelnden (Stier, Ebr. u. a.). Es ist überhaupt nicht von subjektivem Verhalten der Christen, sondern von einem objektiven Mittel die Rede, welches bildlich einerseits als εἰσόδος, andererseits als ὁδὸς bezeichnet, durch die Präbifate aber sogleich der Bildlichkeit und der Beschränkung auf die durch das Bild angezeigte Sphäre entnommen wird. Zu dem Bilde gehört auch die Bezeichnung des Fleisches Jesu als eines Vorhanges, durch welchen hindurch der neue und lebendige Weg uns ins Allerheiligste bringt. Die Verbindung von διὰ τοῦ καταπετ. mit ἐνεκαλυσεν (Schlicht., Böhm., Hofm., Del.) ist unzulässig, weil διὰ dann instrumental genommen werden müßte, der Vorhang aber nicht das Mittel der Weihe oder der Gangbarkeit des Weges ins Allerheiligste sein kann, sondern erst hinweggethan oder gerissen werden müßte, um den Eingang für die Gemeinde zu ermöglichen. Man muß deshalb διὰ lokal nehmen und mit ὁδόν verbinden, indem man οὐσαν oder ἄγονσαν ergänzt (Bleek u. a.).

2. Erhabenen Priester über das Haus Gottes. Klee, Stein, Erwald fassen die Worte ἱερεὺς μέγας als Bezeichnung des Hohenpriesters zusammen. Aber der Priester, den wir Christen haben, wird als der in seiner Stellung zur Rechten Gottes thronende, als rex sacerdotalis ein über jedes andere Priesterthum erhabener genannt, Kap. 4, 14. Unter οἶκος τοῦ θεοῦ verstehen Leopöhl., Bl., de W., Pün., Niehm u. a. den Himmel oder das himmlische Heiligtum, dagegen Theodoret, Del., Calov, Este, Thol., Ebr. u. a. die Familie der Gotteskinder Kap. 3, 6. Del. will beide Beziehungen zusammenfassen. Für die erstere Bedeutung spricht besonders der eben erwähnte εἰσόδος τῶν ἁγίων und die Bezeichnung Christi als des λειτουργός Kap. 8, 2 des himmlischen Heiligtums (cf. Kap. 9, 11), von dessen fortbauenden priesterlichen Verbindungen öfter die Rede ist.

3. Besprengt die Herzen u. s. w. Nachdem im Bissherigen jene beiden Güter hervorgehoben waren,

in deren Besitz sich die Christen befinden und wodurch sie nicht bloß die objektive Möglichkeit, sondern auch den sachlichen Beweggrund zum Hergutreten und Herannahen an Gott haben, wird zuerst die subjektive Beschaffenheit genannt, in welcher das προσέρχεται geschehen kann und soll, nämlich ἐν ἀληθινῇ καρδίᾳ ὡς ἔστιν (Jes. 38, 3) ἐν πληροφορίᾳ πίστεως, und dann mit einem Partizipialfuge die Befähigung der Christen dazu angegeben. Die Besprengung, welche die Herzen trifft und deren Erfolg das Hinwegthun des Bewußtseins der Argheit in uns ἀπὸ συνειδήσεως ποιητός, also die Reinigung von der Schuld genannt wird, ist offenbar die Besprengung mit dem Blute Christi Kap. 9, 14; 12, 24; 1 Petr. 1, 2; wodurch das Sühnopfer seines Lebens der Person zugeeignet und diese Person als eine entsündigte in den Stand gesetzt wird, vor Gott priesterlich erscheinen zu können; wie auch die Priester des Alten Bundes bei ihrer Weihe eine solche Blutbesprengung empfangen 2 Mos. 29, 21; 3 Mos. 8, 30; ja bei der Stiftung des Alten Bundes das ganze Volk mit dem Blute des Bundesopfers besprengt warb. 2 Mos. 24, 8. Man hat also nicht an die Heiligung zu denken (Beng., Menk., Stier), sondern an die Rechtfertigung auf Grund der Entsündigung.

4. Und gewaschen den Leib u. s. w. Eine andere levitische Reinigung und Heiligung war die Abwaschung mit reinem Wasser, welche Aaron und seine Söhne gleichfalls bei ihrer Einweihung vornehmen mußten 2 Mos. 29, 4; welche auch die Priester, so oft sie ins Heiligtum gingen, aus dem kufernen Waschgefäß vor dem Eingang ins Heilige an Händen und Füßen vornehmen mußten 2 Mos. 30, 20 ff.; 40, 20 ff.; der Hohenpriester aber am jährlichen Sühntage am ganzen Leibe vorzunehmen hatte 3 Mos. 16, 4. Es ist offenbar auf diesen Ritus angespielt und schon wegen τὸ σῶμα nicht mit Calvin u. a. das Wasser nach Ezech. 36, 25 als Bild der Geistesausgießung zu nehmen, oder an Reinwaschung von Sünden überhaupt (Rimb., Ebr. u. a.) zu denken, am allerwenigsten mit direkter Beziehung auf das Blut Christi (Reuß). Man muß ausdrücklich eine Beziehung auf die Taufe anerkennen. Eph. 5, 26; Tit. 3, 5. Denn die Taufe vermittelt gerade den Uebergang des objektiven Heilsgutes in die subjektive Heilsaneignung durch die kraft göttlicher Stiftung sich sakramental vollziehende Gnadenmittelheilung und enthält in sich die Verpflichtung zur Heiligung der Entsündigten und Gerechtfertigten Röm. 6, 3 ff.; 1 Petr. 3, 21, bewirkt aber auch die Abwaschung der Sünden Apost. 22, 16; 1 Kor. 6, 11. Die partic. perf. weisen hin auf das ein für allemal Geschehene unserer Einverleibung in die Gemeinde Christi, welche nicht bloß eine innerlich erfahrene Verlegung in den Stand eines guten Gewissens, sondern auch Vollzug einer am Leibe geschehenden Handlung ist, weil sie den Menschen nach Leib und Seele zu einem Menschen Gottes macht (Hofm.). Auch sprachlich

bildet dieser Satz den Uebergang vom ersten zum zweiten Theile der Ermahnung, welcher ganz ohne Verküpfung auftreten würde, wenn die beiden Partizipialsätze entweder zu dem vorausgehenden *προσερχόμεθα* gezogen würden (Pesch., Primaf., Luth., Bl., de W., Del. u. a.), oder zu dem folgenden *κατέχωμεν* (Hofm.) Ferner läßt sich für die von Thol., Vlin. u. a. vorgezogene Verbindung des *κατέχωμεν* mit *κατέχωμεν* geltend machen, daß mit der Taufe die *ὁμολογία* verbunden ist, welche sowohl aktiv das Bekennen der Hoffnung, als passiv das Bekenntniß, dessen Gegenstand die Christen Hoffnung ist, bedeuten kann. Der das Festhalten begründende Satz erinnert an 1 Kor. 1, 9; 10, 13; 1 Thess. 5, 24; 2 Thess. 3, 3.

5. Und laßt uns Acht haben u. s. w. Der dritte, gleichfalls mit *καί* angeschlossene Theil der Ermahnung bezieht sich auf die Liebespflicht gegen die Gemeindeglieder in speziellem Hinblick auf ihre damalige Lage, während der erste es mit dem Glauben, der zweite es mit der Hoffnung zu thun hat. Der Zweck der gegenseitigen wach samen und wirksamen Beachtung ist ein *παροξυσμός*, welcher durch die folgenden Genitive als eine Anspornung in gutem Sinne (wie zuweilen bei den Klassikern) bezeichnet wird, während das Wort sonst im Neuen Testamente eine Aufreizung und Aufregung im schlimmen Sinne bedeutet. Aposg. 15, 39; 1 Kor. 13, 5.

6. Nicht verlassend u. s. w. Von einer Pflichtverfaßtheit gegen die Kirche (Bl.) ist ebenso wenig die Rede, als davon, daß etliche die in Gefahr, Drangsal und Bedürftigkeit gerathene Gemeinde im Stiche ließen (Böhme). Denn *ἐπισυναγωγή* bedeutet niemals die christliche Gesellschaft (Calv., Just., Bl. u. a.), sondern nur die Versammlung (2 Makk. 2, 7; 2 Thess. 2, 1), und diese wird erst durch *ἐαντων* als die der Leser, also als die christliche und zwar gottesdienstliche bezeichnet (Chrys. und die meisten). Der Beisatz *ὡς ἔπος τινόν* zeigt, daß das Verbleiben von den gottesdienstlichen Zusammenkünften bei einigen damals schon anfang, Sitte zu werden, daß aber nicht „förmlicher Abfall, sondern nur eine Fahrlässigkeit gemeint ist, die von einer dem Abfall nicht sehr fernen Erhaltung zeugt“ (Del.). Eine Andeutung ihrer Hinwendung zu nichtchristlichen Versammlungen (Vlin., Kurz) liegt nicht in *ἐαντων*. Der Tag der Wiederkunft Christi heißt hier wie 1 Kor. 3, 13 kurzweg *ἡ ἡμέρα*. Das *ὅσῳ* ist nicht mit *ἐγγύζουσιν*, sondern mit *βλέπετε* zu verbinden = *ὅσῳ μάλλον*.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Christen befanden sich im Besitz zweier wichtigen Güter, wodurch ihnen nicht blos die beglaubete Mög lich keit, sondern auch der sachliche Beweegrund zum Herannahen an Gott gegeben ist. Diese Güter sind: 1) der freudige und zuversichtliche Muth zur Benützung des Eingangs in das früher verschlossene, jetzt offen stehende himm-

liche Heiligthum; 2) der über alle Priesterschaft erhabene Priester über das Haus Gottes, Jesus Christus.

2. Jener Muth findet sich nur in dem Wirkungsgebiete und in der Kraft des Blutes Jesu Christi. Denn während des Lebens Jesu Christi auf Erden hat sein Fleisch dieselbe Wirkung gehabt wie der Vorhang zwischen dem Heiligen und Allerheiligsten des Tempels. Die volle und ungehemmte Gottesgemeinschaft hat daran eine erst zu überwindende Schranke gehabt, welche durch den Opfertod Christi jedoch völlig beseitigt warb. Dies Moment hat Steinmeyer (Apologetische Beiträge. 1868. II, 224) nicht hinreichend in Anschlag gebracht. So zeigt sich denn auch hier wieder, daß nicht Lehre und Beispiel Jesu unsere Gemeinschaft mit Gott ermöglicht, sondern der Tod des Gottmenschen, welcher wegen seines in dem ganzen Briefe dargelegten Zusammenhanges mit der Sühne und Veröhnung weder bloßes Sinnbild einer Idee sein, noch eine blos moralische Bedeutung haben kann. Unser Weg zu Gott geht immer durch diesen zerrissenen Vorhang des Fleisches Jesu Christi hindurch, welcher die nicht mehr verhüllte, sondern stets offene Eingangspforte zum Himmel ist.

3. Da Christus in den Himmel eingegangen ist, um darin zu bleiben und dort als in dem wahrhaften Heiligthum vor dem Angesichte des Vaters auf Grund des vollzogenen Erlösungswerkes für uns zu erscheinen, so findet sein priesterliches Walten in Stellvertretung, Fürbitte und Segnung auf die vollkommene Weise und ohne Unterbrechung statt. Es kommt nur darauf an, daß wir uns dort als seine erlösete Gemeinde zu ihm sammeln.

4. Bevor wir in der Ewigkeit vor Gott erscheinen müssen, sollen wir in der Zeit der Mittel des Zugangs zum himmlischen Heiligthume uns so bedienen, daß die eigenthümlichen Kennzeichen der Christen in Glaube, Hoffnung und Liebe an uns gefunden werden. Der Glaube gewinnt seine Fülle aus der Versprengung des Herzens mit dem Blute Jesu Christi, wodurch die Gewißheit unserer Veröhnung mit Gott und die Erfahrung unserer Rechtfertigung entspringt. Die Hoffnung, welche sich in dem Festhalten des Bekenntnisses des spezifisch christlichen Glaubens ausdrückt, findet ihre Berechtigung in der Aneignung der Taufgnade und nimmt ihre Nahrung aus den Verheißungen des allein zuverlässigen und treuen Gottes. Die Liebe, deren Recht und Pflicht in den Bedürfnissen und Segnungen der Gemeinschaft liegt, findet Veranlassung, Aufforderung und Stärkung ihrer Übung in der Theilnahme an den christlichen Gottesdiensten und hat ihren lebendigen Zusammenhang mit Glauben und Hoffnung in der Erwartung des herannahenden Tages der Wiederkunft des Herrn und in der Bereitung auf denselben.

5. Seit der Himmelfahrt Jesu Christi ist der Tag, welcher den Wechsel der Tage überhaupt beendet und die Zeit in die Ewigkeit überführt, nicht blos an sich in beständigem Nahren begriffen, sondern er

wird von den Jüngern als ein herannahender erwartet mit dem Bewußtsein, daß jeder neue Morgen möglicherweise der letzte ist; und mit der Empfindung, daß diejenigen, welche berufen und befähigt sind, die Zeichen der Zeit zu beurtheilen (Matth. 24), am allerwenigsten die in der Geschichte auftretenden Vorzeichen von dem Kommen dieses entscheidenden Gerichts- und Rettungstages übersehen dürfen.

Somiletische Andeutungen.

In das himmlische Heiligthum gehen des Christen Wünsche, Gedanken und Wege, nicht bloß in das irdische. — Unser Herannahen zu Gott 1) nach seinen Grundlagen; 2) nach seinen Mitteln; 3) nach seinem Segen. — Die richtige Benutzung der Gnadenmittel: 1) in ihrer Beschaffenheit; 2) in ihren Wirkungen. — Wie wir die uns zugeheilten Gnadengüter fruchtbar für uns und für andere zu verwenden haben. — Wodurch wir jeden Tag zu einem Segenstag machen. — Wir brauchen den jüngsten Tag nicht zu fürchten, wenn wir den jedesmaligen recht benutzen. — Den Tag des Herrn sollen wir nicht bloß erwarten, sondern uns auf ihn vorbereiten. — Wie wir die Gefahren der Gesellschaft durch die Segnungen der christlichen Gemeinschaft überwinden. — Wie wir Treue mit Treue zu vergelten haben. — Die Beschaffenheit derer, welche zu Gott kommen wollen. — Die Verbindung von Glaube, Hoffnung und Liebe im Leben der wahren Christen. — Der Beschaffenheit des uns geöffneten Weges ins himmlische Heiligthum soll auch unser Wandel auf demselben entsprechen.

Stärke: Seine Ermahnungen an den Nächsten hat ein Christ gründlich und holdselig einzurichten. — Der Glaube an Christum ist der Weg zu Gott. — Christus ist der große Hohepriester in Ansehung 1) seiner Person, 2) seines Amtes, 3) der Gläubigen, deren Haupt er ist. — Wer groß sein und was Großes haben will, der wähle sich Jesum. — Wenn das Herz erst recht die Gnade Gottes ergreift und glaubet, daß Christus ein liebreicher, gütiger, freundlicher und süßer Heiland sei, so gebraucht es sich auch derselben Gnade und läßt sich solche Liebe des Herrn Jesu reizen, daß es zum Gnadenstuhl hinzubringet. — Den Weg zum Himmel kann niemand eingehen, als der einen lebendigen Glauben an seinen Heiland hat, beständig am Bekenntniß der Hoffnung hält und einen Eifer hat zur Liebe und zu guten Werken. — Es können weder Zweifel noch Verzeiherins Reich Gottes kommen. — Die Treue Gottes ist über alle Treue. Treu ist Gott, zu erfüllen, was er versprochen, und zu bewahren, was er gegeben. Sollte uns das nicht eine doppelte Grundveste unseres Glaubens und Hoffnung zu freudigem Bekenntniß geben? — Ein Christ muß des andern Aufseher sein und, was wider Gott und Billigkeit läuft, mit Worten strafen. — Ein jeder muß zwar zuvorberst auf sich selbst sehen und in allen Stücken suchen, gewisse Schritte und Tritte zu thun und das, was er hat, zu bewach-

ren, auch zu vermehren; aber eben diese wohlgeordnete Selbstliebe muß er auch an dem Nächsten beweisen nach dem Grunde der gliedlichen Gemeinschaft an dem geistlichen Leibe Jesu Christi. — Die bloße äußerliche Bewohnung des Gottesdienstes macht zwar nicht selig; aber die muthwillige Verachtung derselben ist der Weg zum Verderben und Verdammniß. — Die fleißige Betrachtung der göttlichen Strafgerichte des Todes und jüngsten Gerichtes kann und soll uns dienen zur steten Uebung der Gottseligkeit.

Nieger: Das reine Wasser in der Taufe hat auch unser Leib und dessen Glieder in des Herrn Dienst gezogen, aber auch zur Würdigkeit der künftigen Auferstehung erhoben. Darum macht es ein Hauptstück in der angebotenen Hoffnung aus, darüber wir zu halten haben, daß wir auch am Leibe, der uns sonst über Sünde und Tod viel Seufzer ausgepreßt hat, noch vom Heil Gottes werden durchdrungen werden. — Aus der Hoffnung zieht die Liebe viel Erweckung, durch die Uebung der Liebe aber gewinnt auch die Hoffnung immer mehr Raum. — Ohne eigene Inbrunst geht das Ermahnen unter einander nicht vor sich.

Sahn: In wem das Leben Christi ist, der hat auch den Eingang in das Heilige. — Durch den Glauben hat unser Geist schon in diesem Leben den Eingang in das Heilige; Gott hat sich aber in der Taufe auch unsern Leib zugeeignet als denjenigen, woran das Leben Christi soll offenbaret werden.

Seubner: Gott gewährt dem Glaubenden immer Zutritt (ist immer zugänglich, immer zu sprechen). — Die Hoffnung selbst, aber auch das Bekenntniß der Hoffnung sollen wir festhalten. — Wie sehr haben die Christen es zu bedenken, was ihnen mit Christo und seinem Tode angeboten ist.

Tholud: Wie haben wir in unserer Zeit das Verlassen der christlichen Versammlungen anzusehen? a) nach seinen Ursachen, b) nach seinen Folgen.

Wenken: Daß der Weg für uns eingeweiht ist, deutet ein Recht an, ihn zu gehen, aber auch eine Verpflichtung, die auf uns ruhet, das Gehen dieses Weges nicht zu unterlassen. — Nicht im Geiste, nicht in seiner höheren Natur und Würde, nicht insofern er in der Gestalt und Gleichheit Gottes war, hat der Sohn Gottes den Menschen den Lebensweg ins Allerheiligste eingeweiht, sondern vielmehr insofern er sich zu der Knechtsgestalt des sündlichen Fleisches erniedrigt und im Fleisch gelitten und überwunden hat. — Aus den Zeichen der Zeit, aus dem zerissenen Vorhang, aus dem geöffneten Heiligthume sehen wir, daß die erste Hälfte der Weltzeiten vorüber ist und daß sich also jetzt in einem Sinne und Maße wie nie zuvor der Tag der Zukunft unseres Herrn Jesu Christi naht.

Gerok: Von unsern heiligen Priesterpflichten: 1) priesterlich hinzutreten zum Gnadenstuhl; 2) priesterlich unsere Herzen besprengen; 3) priesterlich festhalten am Bekenntniß der Hoffnung; 4) priesterlich einander aufnehmen in der Liebe.

II.

Das schwerste und unvermeidliche Gericht Gottes trifft den Abfall von der erkannten christlichen Wahrheit.

Kap. 10, 26—31.

Denn wenn wir muthwillig sündigen nach empfangener Erkenntniß der Wahrheit, so 26 bleibt in Bezug auf Sünden ein Opfer nicht mehr übrig, *vielmehr ein gar furchtbares Er- 27 warten des Gerichts und Eiserglut eines Feuers, welches im Begriff ist die Widersacher zu fressen. *Jemand, der das Gesetz Moses für nichts geachtet hat, stirbt ohne Erbarmen auf 28 die Aussage zweier oder dreier Zeugen hin. *Einer wie viel schlimmeren Strafe, meint ihr, 29 wird derjenige werth geachtet werden, der den Sohn Gottes mit Füßen getreten und das Blut des Bundes für gemein geachtet hat, in welchem er geheiligt worden, und der den Geist der Gnade gehöhnet? *Denn wir kennen den, der gesagt hat: »Mein ist die Rache, ich werde 30 vergelten, spricht¹⁾ der Herr«, und wiederum: »Richten²⁾ wird der Herr sein Volk«. *Schrecklich 31 ist's zu fallen in des lebendigen Gottes Hände.

Gegetische Erläuterungen.

1. Denn wenn wir muthwillig sündigen u. s. w. Daß hier nicht an vorsätzliche und schwere Sünden überhaupt, sondern an den Abfall vom Christenthum nach vorausgegangener Wiedergeburt gedacht ist, zeigen alle Ausdrücke. Das *ἐκνομος* steht im Gegensatz zu *ἀγνοοῦντες καὶ πλανώμενοι* Kap. 5, 2; das Präsens *ἀμαρτανόντων* spricht von etwas Habituellem im Gegensatz gegen momentane Verleugnung: vorausgegangen ist die *ἐπιγνοσις τῆς ἀληθείας*, die theoretisch-praktische Anerkennung und mit Bewußtsein vollzogene Ergreifung der Wahrheit; es folgt der Wegfall des Sühnopfers und statt dessen erübrigt (*ἀπολείπεται* wie Kap. 4, 6) eine *ἐκδοχή*, deren Schauerlichkeit durch das rhetorische *τις* noch gesteigert wird. Man darf nicht *πυρός* *ζῆλος* als einen Begriff nehmen = Feuerzeiher (Luther u. a.), denn der Rausch des folgenden Partizips richtet sich nach *πυρός*, welches als Person behandelt ist dem entsprechend, daß Kap. 12, 29 Gott selbst *πῦρ καταναλισκων* heißt. Das *ἐσθίειν* weist nicht auf ein Verzehren = Vernichten der Widersacher hin, sondern auf die empfindliche Strafe der Feuerpein. Die Ausdrücke erinnern stark an Jes. 26, 11 nach LXX. Die Worte im B. 28 beziehen sich offenbar auf 5 Mos. 17, 6, wo gleichfalls nicht von Uebertretung einzelner Gebote, sondern von Bundbruch und Abfall von Gott zum Götzendienste die Rede ist. Sonst könnte die folgende Parallele nicht gezogen werden.

2. Einer wie viel schlimmeren Strafe, meint ihr u. s. w. Mit *δοκιμῇ* wird das Urtheil über das Sachverhältniß, über welches kein Zweifel sein kann, den Lesern auf die Seele gelegt, mit *ἀξιω-*

ῆσεται Gott als der die Größe der Schuld abwägende, und darnach die τιμωρία nach dem Thatbestand der vorausgegangenen (part. aor.) Sünden schätzende bezeichnet. — Die Worte *ἐν ᾧ ἡγιάσθη*, welche mit Ausnahme von A. und Chrysost. überall gelesen werden, bezeichnen das Bundesblut als ein solches, dessen heiligende, d. h. in Kraft der Sühne und Reinigung zur wahren Bundesgemeinschaft mit Gott und seinem Volke wirkende Wirkung schon erfahren ward. Deshalb ist *κοινόν* hier wohl Bezeichnung der Unreinheit (Vulg., Luther, Grot., Thol., Ebr., Vlin., Riehm u. a.) und nicht der Gewöhnlichkeit (Pesch., St., Deum., Theophyl., Bez., Schlicht., Beng., Bl., de W., Bisp., Del u. a.). Unter *τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος* verstehen Bl., de W., Vlin. den Heiligen Geist als Gabe der Gnade, richtiger dagegen nach Kap. 13, 9, 25; efr. Sacharja 12, 10; Böhm., Del., Riehm u. a. denselben als das wirksame Prinzip derselben. — Das erste Citat ist aus 5 Mos. 32, 35; das zweite aus 5 Mos. 32, 36 (wiederholt Ps. 135, 14). In beiden Stellen ist davon die Rede, daß Jehovah seinem Volke Recht schaffen werde gegen dessen Feinde durch sein richterliches Walten. Dieser Sinn des Grundtextes ist auch hier festzuhalten, da *τὸν λαὸν αὐτοῦ* die Gottesgemeinde des Neuen Bundes im Sinne des Verfassers bedeutet (Del.), was Bl., de W., Vlin. übersehen, welche die Worte von einem Gericht über das Volk statt für dasselbe verstehen. Das erste Citat weicht von dem hebräischen Text, noch mehr von dem der LXX ab, stimmt aber mit Röm. 12, 19, wo selbst das im Grundtext fehlende *λέγει κύριος* sich findet. Deshalb denken Bl., de W., Del., Riehm an eine Entlehnung aus

¹⁾ Die Worte *λέγει κύριος* fehlen zwar in Sin. D*. 17. 23*. 67** und den meisten alten Uebersetzungen, werden aber geschützt durch A. D. E. K. L. Philoxen und vom Korrektor im Sin. hinzugesetzt. efr. Ex. Erläut. 2. Schluß.

²⁾ Statt der lect. rec. *κύριος κρινεῖ* ist *κρινεῖ κύριος* zu lesen nach Sin. A. D. E. K. 31. 73, welche Handschriften mit Ausnahme von Sin. und A. vorher noch *ὅτι* haben, wie LXX 5 Mos. 32, 36; Ps. 135, 14. Im Sin. wird vom Korrektor die Umstellung vorgenommen.

dem Briefe an die Römer, während Meyer (zu Röm. 12, 19, Aufl. 3) die Paraphrase des Dinkels, Künem. dagegen eine schon zum Sprichwort gewordene Gestalt dieses Ausspruchs und kurz dieselbe in Form eines stereotypen Bestandsheils der Kirchensprache als die gemeinsame Quelle für Paulus und den Verfasser unseres Briefes betrachtet.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Der nächste Beweggrund für die Befolgung der vorhin in ihrer Berechtigung ausgesprochenen Ermahnung liegt in dem Gedanken an die Größe der Gefahr des Abfalls von Christo und an die Furchtbarkeit seiner Folgen.

2. Der reuige Sünder darf zwar getrosteten Muthes wünschen, lieber in Gottes als in der Menschen Hände zu fallen 2 Sam. 24, 14; Sir. 2, 18. Aber der Bundbrüchige und Abgefallene, welcher in feindseligen und grundfählichen Widerspruch gegen die zuvor erkannte Wahrheit getreten ist, kann nicht wieder zur Buße erneuert werden Kap. 6, 4—8, und hat auch keine Möglichkeit, weiter Sündenvergebung zu erlangen. Die gesetzlichen Opfer entzündigen nicht wahrhaft; selbst erfundene haben nicht einmal den Charakter des Vorbildlichen und der Verheißung. Wird das einzig wahrhafte Sühnopfer, der Sohn Gottes und sein Blut, im Gegensatz gegen die frühere Erfahrung seiner heiligenden Kraft als unnütz und schändlich verworfen und der Geist der Gnade gehöhnt, so fehlt es nicht bloß an irgend einem Ersatzmittel für das zurückgestoßene und geschändete Opfer, sondern dieses kann auch fortan nicht mehr eine heilskräftige Wirkung auf diejenigen ausüben, der die vorausgegangenen Gnadenwirkungen muthwillig zerstört hat.

3. Der Unterschied von peccatum deliberatum und ignorantiae ist mehr ein fließender, als gewöhnlich angenommen wird: es gibt im Sündigen ein Wissen um das Rechte, welches der Sünder nur nicht zu seinem Rechte kommen läßt. Der Schleier einer lügenhaften Entschuldigung, der dem Gewissen vorgezogen worden, will sich lüften, aber mit trampaftiger Gewalt wird er festgehalten. Einen solchen Zustand des inneren Kampfes und Widerspruches werden wir namentlich festzuhalten haben, wo die einst vom Heiligen Geiste bezeugte christliche Wahrheit in einem aus kleineren Untreuen hervorgegangenen Abfall nicht nur gezeugnet, sondern gekästert wird. Der Gegenkampf um die objektive Wahrheit wird um so hitziger, je mehr er zugleich ein Kampf gegen die in der eigenen Subjektivität sich noch immer einigermaßen bezeugende Wahrheit ist. (Tholuck cf. Stud. u. Krit. 1836, Heft 2).

4. Mit Grund zu erwarten bleibt nach einem solchen Abfall nichts als das Gericht, welches von Gott mit der vollen Lebensenergie seines heiligen Wesens ebenso unausbleiblich vollzogen wird, als es durch sein untrügliches Wort zuverlässig angekündigt worden ist, und dessen Furcht-

barkheit im Verhältniß steht zu dem Gnadenreichtum und zu der Offenbarungsfülle des Neuen Bundes. cf. Diefel (die Idee der Gerechtigkeit im N. T.; Jahrb. für Deutsche Theol. Bd. 5)

Homiletische Andeutungen.

Zu der Größe der empfangenen Gnade steht die Schuld der Abtrünnigkeit und die Furchtbarkeit der Strafe in richtigem Verhältniß. — Die Hände Gottes reichen durch Zeit und Ewigkeit und sind den Abtrünnigen ebenso schrecklich und verderbenbringend, als den Gläubigen tröstlich und hilfreich. — Die Gerichte Gottes kommen langsam, aber sicher; doch voraus geht ihnen die Ankündigung der Gnade und die Ankündigung der Strafe über die Verächter. — Wer die Gnade Gottes auf Muthwillen zieht, hat auf seine Barmherzigkeit weiter zu hoffen. — Das Warten auf das göttliche Gericht ohne Glauben an das Sühnopfer Jesu Christi ist ein Vorzeichen der Verdammniß. — Der Zorn Gottes ist ebenso heiß als seine Liebe, und trifft eben so sicher als gerecht.

Starke: Sollte noch ein anderes Opfer sein, so müßte auch ein anderer Messias sein, und Gott durch denselben einen ganz neuen Grund zur Seligkeit legen, auch eine ganz andere Ordnung, dazu zu gelangen, anweisen und folglich den durch Christum gezeigten Weg und gelegten Grund damit selbst wieder aufheben. Da nun dieses schlechterdings unmöglich ist, so ist es auch ebenso unmöglich, daß jemand außer Christo selig werde und ein anderes Sühnopfer für seine Sünde überkommen könne. — Das Gericht Gottes ist nicht nur an sich schrecklich, sondern schrecklich ist auch die peinliche Furcht und der Vorwurf davon, den Gottlose in sich als eine Vorhülle empfinden. — Große Sünden verdienen große Strafen; wer es darnach macht, der darf sich nicht bekümmern lassen, daß er seinen Lohn empfangt. Jer. 2, 19. — Wider den Abtrünnigen find auch drei Zeugen: der Vater, welcher ihm seinen Sohn gegeben hat; der Sohn, dessen Blut er mit Füßen tritt; und der Heil. Geist, der Geist der Gnaden, den er schmäheth. — Siehest du den Abtrünnigen und Gottlosen sicher dahingehen, glaube, er wird nicht ungestraft bleiben; Gott thut alles sein zur rechten Zeit, er wird also sein schon denken. Kap. 1, 2.

Sahn: So groß die Gnade, so ernstlich ist auch der Zorn Gottes über die Verachtung derselben.

Nieger: Dem Herrn Jesu ist ein langmüthiges Kap. 10, 13, den Gläubigen aber ein hoffnungsvolles Kap. 9, 28 Warten zugeschrieben worden; hingegen die Ungläubigen fallen in ein schreckliches Warten, wobei so vieles ohne Furcht angehöretes Wort Gottes eine schreckliche Nachwirkung hat. — Das unfruchtbare Reiholz ist vor anderem Holz dem Feuer zur Speise gegeben Geseh. 15, 6 u. 7; wie überhaupt versehrte Liebe und veräumdete Gnade den Eifer desto mehr reizt. — Es ist ein großer Betrug unseres verstockten und empfindlichen Herzens, daß die im Gesetz gedrohten Todesstrafen, das Reinen u. s. w. uns mehr angreifen, als die ärgere, aber erst in das Zukünftige und Unsichtbare hineinreichende Strafe. — Der mein Brod isset, tritt mich mit Füßen! ist die gerechte Klage Jesu über seinen Verräther.

Heubner: Es gibt einen feinen und einen groben Abfall. — Die Verlassung des einzigen Heilandes und Versöhners beraubt aller Versöhnung. — Der Abgefallene büßt die Strafe doppelt, nämlich im Warten vorher und dann im wirklichen Fühlen. — Wir hören hier ein ernstes Zeugniß von der Schuld leichtsinniger, gewissenloser Religionsveränderungen.

Merken: Indem der Herr sein Volk richtet, wird er es rächen und retten. — Die Rache ist ein Prärogativ der göttlichen Majestät; das sollen wir

nicht antasten, vielmehr um bezwillen uns aller eigenen Rache enthalten und diejenigen, die feindlich gegen das Christenthum gesinnt sind und wirken, und die um des Evangeliums willen unsere Feinde sind, mit dem Sinne der Liebe Jesu Christi der göttlichen Varnherzigkeit befehlen. Um so viel mehr, weil, wenn jene, die uns aus dieser Ursache hassen, verleumben, schaden, von ihrem Unrechte nicht ablassen, sie der göttlichen Vergeltung nicht entgehen werden.

III.

Baldiger Eingang in die Seligkeit steht aber denen bevor, die bis ans Ende ausharren, wozu die Leser durch schon bewiesene Standhaftigkeit Hoffnung geben.

Rap. 10, 32—39.

Seid aber eingedenk der früheren Tage, in denen ihr, nachdem ihr erleuchtet waret, 32 vielfachen Leidenskampf bestandet, *indem ihr theils durch Beschimpfungen und Drangsale 33 zum Schauspiel wurdet, theils zu Genossen von auf solche Weise Wandelnden geworden seid.

*Denn ihr habt sowohl den Gefangenen¹⁾ Mitleid erwiesen als den Raub eurer Güter mit 34 Freuden aufgenommen, wohl erkennend, daß ihr für euch²⁾ einen vorzüglicheren Besitz [im Himmel] und einen bleibenden habet. *Weret daher nicht weg eure Zuversicht, als welche 35 große Vergeltung hat. *Denn Ausdauer habt ihr nöthig, damit ihr nach Erfüllung des 36 Willens Gottes die Verheißung davon traget. *Denn noch eine kleine gar kleine Weile, so 37 wird der Kommende kommen und nicht verziehen. *Mein Gerechter³⁾ aber, aus Glauben 38 wird er leben; und wenn er sich scheu zurückzieht, hat meine Seele nicht Gefallen an ihm. *Wir aber sind nicht dem Zurückziehen angehörig zum Verderben, sondern dem Glauben zur 39 Lebensgewinnung.

Exegetische Erläuterungen.

1. Seid aber eingedenk u. s. w. Gewöhnlich wird ἀναμνησθῆναι mit dem Akkus. des Gegenstandes der Erinnerung, das einfache μνησθῆναι mit dem Genitiv konstruirt. Das *μνησθῆναι* bezeichnet die Bekehrung zum Christenthum als eine Verjagung aus der Gewalt der Finsterniß in das Reich des Lichtes, so daß die Wahrheit zur Anerkennung und Wirkksamkeit in der Seele gekommen ist und Christus nicht bloß als das Licht der Welt geglaubt und gepriesen wird, sondern auch als die Sonne der Gerechtigkeit in der Seele leuchtet. — Trefflich Chrysostomus über den Leidenskampf: οὐκ εἶπε πειρασμοὺς ἀλλὰ ἀθλήσιν, ὅπερ ἐστὶν ἐγκομὸν ὄνομα καὶ ἐπαίνων μεγάλων. — Das οὕτως beziehen einige auf die Standhaftigkeit, die meisten auf die Bebrängniß. — Dies letztere ist allein zulässig wegen der Theilung der Aussage über die bewiesene Standhaftigkeit durch

die acht griechische, im N. T. nur hier auftretende Formel τοῦτο μὲν — τοῦτο δέ. Das οὕτως in der zweiten Abtheilung kann sich nur auf die in der ersten gegebene Charakteristik beziehen.

2. Nach Erfüllung des Willens Gottes. Falsch bezieht Bengel das part. aor. ποιήσαντες auf die so eben erwähnten Leistungen der Leser gleich nach ihrer Bekehrung. — Das θέλημα τοῦ Θεοῦ ist hier nicht wie Kap. 10, 7 ff. der Erlösungsrathschluß, dessen Vollziehung die Lebensaufgabe Christi warb, sondern der von den Erlöseten zu vollziehende Gotteswille, aber nicht in der Allgemeinheit, in welcher er überhaupt Lebensnorm ist (Tholud u. a.), und nicht in Beziehung auf die durch Selbstdarbringung des Sohnes vermittelte Heiligung (Bleek), sondern in besonderer Rücksicht auf die beharrliche Ausdauer bis ans Ende (Theophyl., Min., Del.). Die ἐπαγγελία bezeichnet auch hier den Verheißungsinhalt.

¹⁾ Statt der lect. rec. τοῖς δεσμοῖς μου nach D^{***}. E. K. L. etc., welche schon Eise als glossematische Erweiterung des fehlerhaften τοῖς δεσμοῖς bei Orig. exhort. ad mart. 44 erkannte, ist τοῖς δεσμοῖς zu lesen nach A. D*, deren Zeugniß um so gewichtiger ist, als B. und C. hier desett sind. Der cod. Sin. hat jedoch die lect. rec.

²⁾ Statt der schlecht bezugten lect. rec. ἐν ἑαυτοῖς ist entweder mit Sin. A. und vielen Minuskeln ἐαυτοὺς zu lesen oder am besten mit D. E. K. L. ἐαυτοῖς. Hierzu paßt auch am besten der Umstand, daß ἐν οὐρανῶς in A. D* 17 fehlt, dagegen in D^{***}. E. K. L. gelesen wird.

³⁾ Hinter δίκαιος ist μου nach Sin. A. Vulg. etc. und Cod. Alex. der LXX festzuhalten. In D*, den beiden syrischen und andern alten Uebersetzungen und den meisten Codd. der LXX steht es hinter πιστεύων. Die rec. läßt es ohne Grund ganz weg. Das Fehlen dieses Pronomens im hebr. Texte darf nicht über den griech. Text entscheiden.

3. Denn noch eine kleine gar kleine Weile u. s. w. Die Worte μικρόν ὅσον ὅσον = ein Kleines, wie sehr, wie sehr! welche eines der wenigen Beispiele bilden, in welchen im Griechischen der Superlativ durch Wiederholung ausgedrückt ist, sind wahrscheinlich aus Jes. 26, 20 entnommen und werden in ihrer Verbindung mit ἐν in unserer Stelle wie ἐν μικρόν Joh. 14, 19 besser als selbständiger Nominalsatz denn als affektivische Zeitbestimmung aufgefaßt, welche die überhaupt frei benutzte Stelle Hab. 2, 3 u. 4. einführt. Im Grundtext steht: „wenn es jünger (nämlich das Geschickte), harre sein, es kommt, es kommt, nicht wird's dahinten bleiben“. Die Rede ist vom Sturze der halbäussigen Weltmacht durch das göttliche Gericht. Die Sept. geben schon die Wendung ins Persönliche durch die Uebersetzung ὅτι ἐρχόμενος ἦξει, welche unser Verfasser noch konkreter gestaltet durch die Segung des bestimmten Artikels. Dann heißt es im Grundtext: siehe! ausgebläht, nicht grade ist seine Seele in ihm (dem Halbäuer). Die Sept. dagegen: wenn er sich scheu zurückzieht, so hat meine Seele an ihm keinen Gefallen. (Ursprünglich wird ὑποστellaiv vom Herunterlassen der Segel gebraucht, dann vom zaghaftesten Zurückweichen). Hierauf folgt erst der Satz „der Gerechte aber wird ἐν πίστει μου leben“ (Cob. Vat.). oder: mein Gerechter aber wird ἐν πίστει leben (Cob. Alex.). Bei der Umstellung der Sätze in unserm Texte liegt es am nächsten, als Subjekt von ὑποστellaivται das des vorausgehenden Satzes, nämlich ὁ δίκαιος, zu betrachten. Grot. ergänzt τις, de Wette ἀνθρώπος. Calvin deñht die Thatsache, daß kein eigentliches Citat, sondern eine freie Benutzung der Schriftstelle vorliegt, dahin aus, daß er diesen ans Ende gestellten Satz dem Verfasser unseres Briefes in den Mund legt und unter ἡ ψυχή μου nicht Gottes oder (wie Dekum.) Christi, sondern des Verfassers Seele versteht. Zu ἐσμέν ergänzen Grotius, Carpz. u. a. τένα oder νιοί. Richtiger denkt man an die echt griechische Bezeichnung des Angehörigkeitsverhältnisses durch εἶναι und dem Genitiv. Die Beziehung auf ἔσονται und dem Gegensatz zu ἀπόλεια zeigt, daß in περιποίησις ψυχῆς nicht mit Luther, Calv. u. a. an die Seele, sondern an das Leben zu denken ist, nur nicht mit Erhard an das leibliche Leben bei der Rettung aus dem über Jerusalem hereinbrechenden Gerichte, sondern an das ewige Leben, entsprechend dem Ausbruche 1 Thess. 5, 9 εἰς περιποίησιν σωτηρίας.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Ein zweiter Beweggrund für die Befolgung der Ermahnungen B. 19—25 liegt in der ermunternden Erinnerung an die unter früheren Leiden schon bewiesene Standhaftigkeit, welche auch fortan im Glauben zu bewähren ist und große Verheißungen hat, die sich vollständig bei der Wiederkunft Jesu Christi erfüllen.

2. Die Bekehrung zu Christo gibt zwar dem Gläubigen, indem sie Christum als das wahre Licht des Lebens in die Seele einführt, durch die Strahlen dieser Gnadensonne Gewißheit der Veröhnung und mit der Erkenntnis der Wahrheit zugleich Erfahrung des Heils und dadurch dem Herzen Stille, dem Gewissen Ruhe, der Seele Frieden. Aber weil auch der Bekehrte noch in der Welt sich befindet, so entsteht gar bald eine große und sich oft wiederholende Kampfbildung in Leiden. Durch Beschimpfungen und Bebrängnisse werden die Kinder Gottes zum schmachvollen Schaupiele der Welt, indem sie theils an ihrer eigenen Person dergleichen erleben, theils durch Theiligung an dem Geschick ihrer Glaubensgenossen Leidensgefährten derer werden, welche ihren Christenwandel unter solchen Umständen führen.

3. Bei eintretendem Abfall würden die schon gebrachten Opfer umsonst gebracht und die bisher erduldeten Leiden vergeblich getragen sein. Wer dagegen in dem verordneten Leidenskampfe standhaft bleibt, empfängt nicht blos ein erfahrungsmäßiges Zeugnis von der Kraft des Glaubens, sondern gewinnt auch hierdurch Muth und Stärke zu neuer Kampfbildung, und Kräftigung der Hoffnung auf endlichen Sieg.

4. Die Gewißheit unvergänglicher und unentreibbarer Güter hilft auch nicht blos über den Verlust irdischer Habe hinweg, sondern macht die Gläubigen zu fröhlichen Duldern unter Gewaltthätigkeiten und zu willigen Leidensgenossen der Bebrängten. Denn das Leiden um des Namens Jesu willen und wegen des an Gott gebundenen Gewissens ist eine Ehre und eine Gnade, Aposj. 5, 41; 1 Petr. 2, 20.

5. Die Lohnvergeltung kommt so gewiß als der Herr selbst, der schon auf der Bahn ist. Aber wie die Lebensgewinnung den im Glauben Beharrenden gewiß ist, ebenso gewiß ist das Verberben der scheu sich Zurückziehenden. Der Glaube also in ihrem beharrlichen Zuversicht auf den Herrn ist die wesentliche Bedingung der Heilserlangung, deren wesentliches Mittel das Kommen des Herrn ist. Die Gläubigen werden aber in ihrem Leidenskampf und bei ihrem Harren auf die Erfüllung der Verheißungen Gottes besonders durch die Zusage und Aussicht gestärkt, daß die Wartezeit auf den Anbruch der Herrlichkeit eine verschwindende Spanne Zeit ist.

Sonileitische Andeutungen.

Das Trostvolle und Hilfreiche der Erinnerung an früher im Glauben siegreich bestandene Leidenskämpfe. — Im Glauben anfangen, aber nicht ausdauern, führt zu unnützen Opfern, vergeblichen Hoffnungen und unfruchtbaren Leiden. — Der Erlangung der verheißenen Güter geht die Ausübung des göttlichen Willens vorher; diese aber kann nicht geschehen ohne lebendigen und im Leiden sich bewährenden Glauben. — Die Bewährung des Glaubens in eigenen und bei

fremden Leiden. — Ein vielfacher Leidenskampf ist den Christen in dieser Welt beschieden, aber auch eine große Verheißung und eine reiche Vergeltung. — Wie der Verlust der irdischen Güter ertragen und ersetzt wird durch den vorzüglicheren und bleibenden Besitz im Himmel. — Warum das Leben nicht ohne Glauben gewonnen wird?

Starke: Christen sind Gottes Kämpfer und müssen immer im Streit sein; daher sie auch erwarten das Ehrenkränzlein, welches ihnen der himmlische Ruf vorhält. — Was soll uns trösten in allem Ungemach und Verfolgung? Die Hoffnung der ewigen Seligkeit im Himmel. — Ordenszeichen der Christen sind Trübsal und Verfolgung; wo sie die nicht an sich tragen, so ist es mit ihrem Christenthum nicht richtig, 2 Tim. 3, 12. — Christen sind schuldig, mit den Glenden nicht nur Mitleiden zu haben, sondern auch so viel möglich ihnen zu helfen. — Siehe die Eigenschaft des Reichs und der Reichsgenossen Christi, welche ist Gutes thun und Böses leiden. Ist wunderbar, doch heilsam; es muß zu vielem Guten dienen, Ps. 109, 5. — In Krankheit, Schmerzen und Leiden übertrifft das Vertrauen auf den lieben Gott alle Arznei; es ist ein bewährtes Mittel und muß helfen. — Merke es, Seele! es ist nicht genug, den Kampf wohl angefangen haben, du mußt solchen auch vollenden und dich demnach auch mit Geduld wappnen. Denn wer da weicht, an dem hat der Herr keinen Gefallen, ja er weicht zu seiner Verdammniß. — Ein Christ muß sich sein Kreuz durch Ungebuld nicht

schwerer machen als es ist, sondern im Stillesein und Hoffen wird seine Stärke sein, Jer. 30, 15. — Dieser Zeit Leiden ist kurz und leicht, 2 Kor. 4, 17; Jes. 54, 7; Ps. 30, 6; darum sollen wir uns die Zeit unter dem Kreuz nicht lang werden lassen. — Der seligmachende Glaube ist kein todt's Ding, sondern ein lebendiges Wesen und schafft das Leben, Gal. 2, 20. — Ach! das soll ja unsere größte Sorge in der Welt sein, daß wir unsere Seele retten, um so mehr als die Gefahr groß ist, darin wir schweben.

Rieger: Mit wem jeder zu seiner Zeit Gemeinschaft hat und sucht, das hat große Folgen bis auf den Tag Jesu Christi hinaus. — Wer den Willen Gottes thut und die Verheißung mit Geduld auswartet, hat hier Zufriedenheit und dort des Glaubens Ende, die Seligkeit.

Ahlfeld: Der Gerechte wird des Glaubens leben. Wir betrachten 1) des Glaubens Art und Natur; 2) den Gerechten aus dem Glauben; 3) des Glaubens Segen.

Heubner: Je länger wir uns üben, desto leichter wird der Streit. — Es gibt stille Prüfungen, aber auch öffentliche Leiden; letztere haben das Bittere, daß sie vor den Augen solcher geschehen, die kein Mitleiden empfinden. — An Augenblicken hängt das Heil der Ewigkeit. — Die Erwartungen eines treuen Lehrers sind kräftige Ermunterungen; sie feuern an.

Sedinger: Ungebuld vervollstet alle Frucht des Kreuzes.

Dritter Abschnitt.

Ermutigender Rückblick auf die Geschichte der gläubigen Vorfahren.

I.

Erweckliche Vorbilder des Glaubens bis auf Abraham.

Cap. 11, 1—7.

Es ist aber Glaube standhafte Zuversicht gehoffter, Vergewisserung nicht zu sehender 1 Dinge. *Denn in Betreff eines solchen haben die Alvordern gutes Zeugniß erlangt. *Kraft 2 Glaubens werden wir inne, daß die Aeonen durch Gottes Wort zugerichtet sind, damit nicht aus Erscheindem das Sichtbare¹⁾ geworden wäre. *Kraft Glaubens brachte Abel Gott ein 4 größeres Opfer als Cain dar, vermöge dessen ihm das Zeugniß ward, ein Gerechter zu sein, indem Gott²⁾ zu seinen Gaben sich bekannte, und kraft desselben redet³⁾ er nach seinem Tode noch. *Wegen Glaubens war Henoch entrückt, damit er den Tod nicht sähe, und ward nicht 5 gefunden, weil Gott ihn entrückt hatte; denn vor der⁴⁾ Entrückung hat er das Zeugniß, Gott wohlgefallen⁵⁾ zu haben. *Ohne Glauben aber ist es unmöglich, wohlzugefallen; denn glauben 6 muß der zu Gott Hinzutretende, daß er ist und den ihn Suchenden ein Lohntheiler wird. *Kraft Glaubens errichtete Noach nach empfangener Offenbarung über das noch nicht Sicht- 7 bare in frommer Vorsicht die Arche zur Rettung seines Hauses, durch welchen [Glauben] er die Welt verurtheilte und Erbe ward der glaubensgemäßen Gerechtigkeit.

1) Beglaubigt ist nur die Lesart *μη ἐκ φαινομένων*, und der Sing. *τὸ βλέπομενον* verdient den Vorzug vor dem Plural der rec. nach Sin. A. D*. E*. 17.

2) Die Lesart *τῷ Θεῷ* in A. D*. 17 von Sachmann aufgenommen, ist offenbar nur Schreibfehler. Im Sin. ist sie corrigirt.

3) Statt *λαλεῖται* ist *λαλεῖ* zu lesen nach Sin. A. 17. 23. 31. 39.

4) Das *αὐτοῦ* der rec. hinter *μεταθέσεως* ist nach A. D*. 17. 67*. 80 zu streichen. Auch im Sin. ist es erst von C. hinzugefügt.

5) Zu schreiben ist *εὐαρεστηκέναι* nach Sin. A. K. L. 46. 71. 78; dagegen *ὑπόσκητο* nach Sin. A. D. E. 102.

Exegetische Erläuterungen.

1. Es ist aber Glaube standhafte Zuversicht u. s. w. Die Voranstellung von *ἐστι* zwingt nicht zu der zuletzt von Böhme verteidigten Auffassung, welche die lect. rec. bis auf Griesbach durch ein hinter *πίστις* gesetztes Komma andeutete. Hiernach wären die folgenden Worte Apposition zu *πίστις*, und vom Glauben würde die Wirklichkeit des Daseins mit Nachdruck behauptet (*ἐστι* = es existirt), wozu jede Veranlassung fehlt. Vielmehr ist die copula vorangestellt (und deshalb wie das verb. subst. zu accentuiren), um auf die das Subjekt charakterisirenden Prädikate aufmerksam zu machen (so auch Winer seit Ausg. 5). Es ist also eine Definition von *πίστις* zu erwarten, aber eine dem Zusammenhange und Zwecke des Abschnitts entsprechende, also nicht eine Definition des christlichen Heilsglaubens (Calov), sondern eine das allgemeine Wesen des religiösen Glaubens darlegende. Das Object desselben wird deshalb ganz allgemein, aber treffend und erschöpfend als *τὰ ἐλπίζόμενα* und als *πράγματα οὐ βλεπόμενα* bezeichnet, welche Bezeichnungen sich nicht decken (Köflin), sondern konzentrisch sind und die wesentliche Beziehung der Glaubensobjekte auf Verhältniß und Verhalten der gläubigen Subjekte nach der praktischen und nach der theoretischen Seite hin ausdrücken. Was in dieser Beziehung der Glaube als Affektion des Gemüthes ist, wird mit *ὑπόστασις* und *ἔλεγχος* angegeben. Ersteres bezeichnet (cfr. Kap. 3, 14) die standhafte Zuversicht (Luther, Grotius und die meisten Neuern), letzteres die Ueberführung besonders im Gewissen, die Vergewisserung (August., Calv., Bengel u. a.). Die Widerlegung der Auffassungen von *ὑπόστασις* als substantia (Kap. 1, 3), bei Vulg., Ambros., August., Chrys., Thomas Aqu., Schlicht., Beng., Bisp. u. a.), oder als fundamentum bei Erasmus, Calvin, Stein, v. Gerlach u. a., oder als Vorausanstellung bei Castalio, Paulus, Menken; desgleichen von *ἔλεγχος* als Beweis bei Vulg. oder als Ueberzeugtsein bei Bleek, de Wette, Plin., Menken ist besonders bei Tholuck und Delitzsch lehrnwerth. Für die Wichtigkeit seiner Definition führt der Verfasser die Thatfache an, daß *ἐν ταύτῃ*, d. h. im Punkt oder in Betreff eines so beschaffenen Glaubens die Altvordern einen guten Ruf haben. Diese Bedeutung hat *μαρτυρεῖσθαι* häufig in der Apostelgeschichte, außerdem 3 Joh. 12 und 1 Tim. 5, 10. In dieser letztern Stelle ist es ebenso wie hier mit *ἐν* verbunden, welches weder mit dem B. 4 und 39 gesetzten *διὰ* gleichzustellen ist (Luth., Calv., Grot., Beng. u. a.) noch von dem Zeitwort abgelöst zu werden braucht = im Besitze eines solchen Glaubens (Winer, Bl., Plin.).

2. Kraft Glaubens werden wir inne, daß die Aenon u. s. w. Dieser Vers soll nach Elinemann wenig passend sein und im Verhältniß zu B. 4

Ungleichartiges in die Erörterung hereinbringen. Dies harte Urtheil entspringt aus dem Irrthum, als zeige B. 3 nur „die Nothwendigkeit der *πίστις* von unserer Seite in Bezug auf eine der Vergangenheit angehörige, in der Schrift gemeldete Thatfache“. Von einer solchen Nothwendigkeit ist gar nicht die Rede, vielmehr handelt der Vers nur von der Thatfache, daß sich der Glaube als Vergewisserung nicht zu sehender Dinge auch bei uns in jenem geistigen Innwerden des Verhältnisses erweist, welches die Voraussetzung aller Geschichte und Offenbarung bildet und in seiner nähern Beschaffenheit eben durch die den Glauben der Vorfahren rühmend bezeugende Schrift uns kund gethan ist. Diese auf die Heilige Schrift gestützte und durch sie geleitete *πίστις* ist das Organ in uns für jene Wahrnehmung des Unsichtbaren in und über dem Sichtbaren und ihres gegenseitigen Verhältnisses, zu welcher weder die sinnliche Wahrnehmung noch mit Nothwendigkeit Vernunftschlüsse führen. Die natürliche Auffassung für den Menschen würde vielmehr die sein, daß *τὸ βλεπόμενον*, d. i. das in die Augen Fallende oder das Sinnfällige, *ἐκ φαινόμενον*, d. i. aus der Erscheinungswelt Angehörndem hervorgegangen sei. Diese Vorstellung vom Kausalnexus der Phänomene soll beseitigt werden, wie das *μή* zeigt, welches zu dem Zeitwort *γεγονέναι*, gehört (seit Beza die besten Ausleger), nicht aber zu *ἐκ φαινόμενον*, welches dann nach Peshito, Vulg., Chrys., Theodoret, die Aeltern überhaupt, unter den Neuern Stengel und Ehrard im Sinne von *ἐκ μὴ φαινόμενον* deuten und dieses ganz willkürlich = nichts nehmen, oder vermuthen (Schlicht., Eise u. a.), der Verf. habe mit Bezugnahme auf die Uebersetzung der Sept. 1 Mos. 1, 2 *ἡ δὲ γῆ ἦν ἀόρατος καὶ ἀκατασκεύαστος* an das sichtbare Hervortreten der geordneten Welt aus dem gestaltlosen und erscheinungslosen Chaos gedacht. Ebenso falsch nehmen die meisten Ausleger den Satz mit *εἰς τὸ μή* u. als Folgesatz. Er ist Zwedtsatz (Hofm., Plin., Del., Riehm). Die Absicht Gottes soll erkannt werden und zwar in der Einrichtung, welche unmittelbar vorher beschrieben wird. Durch das seinen Willen befehlswise aussprechende Wort (*ἐρήματα*) hat Gott die Aenon eingerichtet. Diese sind (s. zu Kap. 1, 2) die unsichtbaren, geistigen und bleibenden Potenzen der erscheinenden Welt, von welchen der Verf. ausdrücklich im Anfange des Briefes gesagt hat, daß sie ihre Entstehung durch den Sohn Gottes haben, und von welchen er hier sagt, daß sie durch das befehlende Schöpfungswort Gottes zu gerichtet oder in Ordnung gesetzt sind, welchem Verhältniß entsprechend die Weisheit die, Künstlerin des All' genannt wird (Weish. Sal. 7, 21). Sie bilden den von Delitzsch gesuchten Gegensatz, welchen dieser für nicht ausgesprochen hält, als solchen irrig *ἐκ τῶν νοητῶν* hinzudenkt und dabei an die göttlichen Ideen denkt, aus welchen die Welt entstanden. Die ganze Verwirrung in der Erklärung dieses Verses kommt vornehmlich daher, daß ganz

unberechtigter Weise die αἰῶνες, τὰ φαινόμενα und τὸ βλέπομενον als gleichartige Bezeichnungen der Welt genommen werden. Willig gewaltfam ist die Uebersetzung Calvins, welcher ἐκ φαινομένων als ein Wort zusammenschließt und τὰ βλέπομενα = κατοπτρα nimmt, „damit sie von unsichtbaren Dingen die Spiegel würden“.

3. Kraft desselben redet er nach seinem Tode noch. Nach Chryl. fassen viele dies so auf, daß Abels Geschichte auch für uns noch eine Predigt zur Nachfolge enthalte und daß der Geforbene somit im Schriftzeugnisse noch immer fortbete. Philo findet darin einen Beweis für die Unsterblichkeit des Gerechten, und auch Del. schließt aus dem für Gott vernehmlichen Schrei des Blutes des Gerechten, daß er auch nach seinem Tode noch ein Gegenstand göttlicher Fürsorge war und also ein Unvergessener, Unverlorener, Lebendiger ist. Richter bemerkt Calvin mit Beziehung auf Ps. 116, 15: inde patet, reputari inter Dei sanctos, quorum mors illi pretiosa est. Denn die Stelle Kap. 12, 24 zeigt, daß der Verf. an 1 Mos. 4, 10 dachte, an das Schreien des Blutes Abels zu Gott um Rache. Gott hat sich Abels um seines Glaubens willen angenommen und seinen Mord an Kain gerächt (Niehm). Das λαλεῖ ist historisches Präsens und ἐν steht nicht temporell, sondern dient zur Hervorhebung des Gegensatzes zu ἀποθανόν, mit welchem letztem David Del. und Beng. irrig δι' αὐτῆς verbinden, wobei ersterer an die ἁγία als die Veranlassung des Todes denkt, letzterer πίστεως ergänzt und διὰ = ἐν oder κατὰ nimmt.

4. Der zu Gott Hinzutretende. Die Uebersetzung von Luther, Calov, Rambach, Wittich, Schulz, Ehrard „wer zu Gott (wie Henoch) kommen will (oder soll)“ entstellt die Textworte ὁ προσερχόμενος τῷ Θεῷ, welche auf das Nähen zu Gott in religiöser Verehrung gehen, Kap. 7, 25; 10, 1. So liegt auch hier in δεῖ nicht sowohl die sittliche Verpflichtung, als die innere Nothwendigkeit. Es wird der Beweis, daß Henochs Entrückung Folge und Lohn seines Glaubens war, zu Ende geführt.

5. Frommer Vorsicht. Sollte εὐλαβηθεὶς heißen „in Gottesfurcht“ (Luther, a Lapide u. a.), dann würde τὸν Θεόν schwerlich fehlen. Auch die Beziehung auf die fromme Scheu vor dem Gottespruch (Carpz, Böhm., de W., Hoffm.) paßt nicht so gut als die Beziehung auf die Vorsicht, mit welcher er im Glauben an den empfangenen χρηματισμὸς περὶ τῶν μηδέπω βλέπομένων die Zurechtung traf (Bleek, Del.). Die Beziehung der Worte δι' ἧς auf σωτηρίαν (Vald. u. a.) ist ganz unzulässig; möglich dagegen die auf κρυπτόν (Chryl., Calv., Bez., Grot., Bisp. u. a.); dem Zusammenhang am meisten entsprechend die auf den Hauptbegriff πίστις (Primaf., Thomas Ag., Luther, Bengel u. s. w.). Noch ist der Erste im N. T. welcher das Prädikat „der Gerechte“ erhält 1 Mos. 7, 9. Als Auszeichnung wird es für ihn

wiederholt, Ezech. 14, 14, 20; Sir. 44, 17; Weish. 10, 4, 6; auch heißt er 2 Petr. 2, 5 Herold der Gerechtigkeit.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Der Glaube schließt seiner Natur nach als πίστις die Unsicherheit und den Zweifel von sich aus Matth. 14, 31; 21, 21; Röm. 14, 23; Jak. 1, 6. Dagegen schließt er prinzipiell das Vertrauen der Ueberzeugung und die Festigkeit der Zuversicht ein. Er ist aber deshalb auch Gewißheit seiner selbst, Ephes. 3, 12; jedoch nicht als formelle Selbstgewißheit und Ueberzeugungstreue, sondern als Ueberzeugung von der Wirklichkeit, Wahrheit und Heilskräftigkeit seines Gegenstandes. Eine solche Ueberzeugung ist eben wegen ihrer Natur nicht eine unmittelbare, jede Begründung ausschließende Empfindung, auch nicht eine logische, auf zureichende Gründe sich stützende Annahme, sondern eine durch sittlich-religiöse Vermittelungen hervorbrachte Einigung der Seele mit dem Glaubensgegenstande, welcher eben deshalb wieder nicht Objekt des Fiktwahrhaltens ist, sondern durch den Akt des Glaubens selbst den Beweis seiner Wirksamkeit führt und zum Lebensinhalt der Seele wird, welche dadurch der gehofften Güter in zweifelloser und unveränderlicher Gewißheit versichert ist und von dem Unsichtbaren eine innere Ueberführung hat.

2. Diese Beschaffenheit des Glaubens ist es, welche von Anfang an als die immer gleiche, unentbehrliche und unerseßliche Bedingung für die Erlangung und Erhaltung des richtigen Verhältnisses der Menschen zu Gott erscheint und als solche durch eine Reihe von Beispielen aus dem A. T. belegt werden kann, welche einerseits den Beweis für die Behauptung liefern, andererseits uns als tröstliche und erweckliche Vorbilder dienen können und sollen, Sir. 44-51.

3. Daß in und über dem Sichtbaren unsichtbare Kräfte und Mächte wirken und weben, dies kann auch außerhalb des geschichtlichen Offenbarungskreises erkannt werden. Natur und Vernunft haben eine solche Beschaffenheit, daß die erstere sich selbst als Komplex von Phänomenen darstellt und die andere zur Wahrnehmung der in den Phänomenen sich kundgebenden Nomina befähigt ist und von hier aus zur Anerkennung des Daseins Gottes und zum Blick auf die δόγματα desselben gelangen kann, Röm. 1, 19 u. 20. Aber daß die Welt nicht eine Erkennung des göttlichen Wesens, nicht ein Emporblicken und Ausbrechen göttlicher Gedanken, nicht die Verkörperung einer göttlichen Ideenwelt ist, sondern daß sie in Entstehung und Einrichtung, sowohl dessen was unsichtbar, als was sichtbar in und an ihr ist, als ein Werk des Willens des von Ewigkeit sein selbst benutzten Gottes betrachtet werden muß, dies kann nur auf Grund positiver geschichtlicher Offenbarung gewußt werden. Die Wahrnehmung dieses Sachverhältnisses erfordert mithin einen dem sonstigen Verhalten des Glaubens analogen Glauben,

4. Der Glaube hat es jedoch nicht bloß mit der durch das Offenbarungswort verkündigten Thatfache der Schöpfung und zweckmäßigen Einrichtung der Welt durch das Schöpfungswort zu thun, sondern durch Glauben gewinnen wir auch das Verständniß dieser Thatfache, speziell die Einsicht, daß der göttliche Zweck dieser Thatfache das Kundwerden Gottes als des Schöpfers aller Dinge ist.

5. Solche Opfer, welche Ausdruck des Glaubens sind, so daß sich in ihnen nicht bloß eine Pflichterfüllung darstellt, sondern die innerste Gesinnung zu erkennen gibt, gefallen Gott am besten und empfangen das Zeugniß ihrer Angemessenheit zu dem göttlichen Willen. Der Glaube aber wendet sich beim Opfern vornehmlich an die göttliche Barmherzigkeit, mag es sich um Dank für empfangene Wohlthaten handeln oder um Verlangen nach neuer Huld und frischer Gnadenbeziehung oder um Ausdruck des Bedürfnisses, die durch Sünde gestörte Gemeinschaft des Menschen mit Gott herzustellen und die durch Gnade wiederhergestellte Gemeinschaft darzustellen.

6. Gott gedenkt der Frommen nicht bloß nach ihrem Tode, so daß er sich derselben und ihrer Sache annimmt, er hat auch Macht, sie vor dem Tode zu bewahren und sich selbst nicht bloß als einen Retter, sondern auch als einen Retter der Gläubigen zu erweisen. Die Rettung ist vollkommen, wenn sie eine Versetzung aus der Welt in den Himmel zu Stande bringt.

7. Wo religiöse Annäherung an Gott stattfindet, da ist mindestens Glaube an das Dasein des unsichtbaren Gottes und Glaube an den Erfolg einer angelegentlichen Auffuchung Gottes vorhanden. Diese letztere hat große Verheißungen Gottes, Aмос 5, 4; Ps. 69, 33, und durch sie wird der Glaube, welcher die Bedingung alles und jedes göttlichen Wohlgefallens ist, gestärkt und belebt.

8. Dem Glauben sind nicht bloß die noch zukünftigen Dinge vermittelt göttlicher Offenbarung klar und hinsichtlich ihres Kommens gewiß, denn Glaube ist auch Kraft seiner Natur Gehorsam gegen das empfangene Wort und Hingebung an die von Gott getroffenen Einrichtungen und gegebenen Anordnungen eigen. Er ist ebenso entfernt von tragem Abwarten der kommenden Ereignisse, als von fleischlicher Sicherheit, und läßt es deshalb bei entschiedenster Zuversicht auf die Hülfe des Herrn nicht im mindesten an sorglicher Vorsicht und zweckmäßiger Thätigkeit fehlen.

9. Der Glaube spricht nicht bloß durch sein Bekenntniß der argen Welt ihr Urtheil, der Glaube selbst bildet die thatfächliche Verurtheilung der Welt, welche nur durch ihren Unglauben an der Benützung der vorhandenen Rettungsmittel verhindert wird, während der Gläubige als ein Kind Gottes nicht bloß in das Erbe eintritt, welches ihm die frommen Vorfahren übermachen, sondern in das Erbe der von Gott mitgetheilten und

dem Glauben in jeder Beziehung entsprechenden Gerechtigkeit.

Somileitische Andeutungen.

Dem Gläubigen dienen Natur und Geschichte zur Glaubensförderung und zur Glaubensbethätigung. — Der Glaube des Menschen bestimmt nicht bloß des Menschen Herz, sondern auch sein Verhalten und sein Geschick. — Der Glaube nach seinem Wesen und in seinen Wirkungen. — Die Vorbilder des Glaubens: 1) was sie uns lehren; 2) wozu sie uns reizen; 3) womit sie uns trösten. — Gott sieht nicht bloß auf das, was wir thun, sondern zugleich darauf, wie wir es meinen. — Gott kennt nicht bloß die Seinen, er gedenkt ihrer auch und gibt ihnen sein Wohlgefallen zu erkennen. — Gott gibt sich nicht bloß zu erkennen, er will auch gesucht sein und läßt sich von den ernstlich Suchenden finden. — Gott hilft in der Zeit für die Ewigkeit, jedoch nur denen, welche die verordneten Hülfsmittel benutzen. — Der Glaube hat seine Arbeit, seine Opfer und seine Lasten, aber er hat auch das Wohlgefallen Gottes und das Erbe der Gerechtigkeit. — Das Nahen zu Gott: 1) in seinem Segen; 2) in seiner Stufenfolge; 3) in seinen Mitteln.

Starke: Weg mit dem alten und kalten Sprichwort: was die Augen sehen, das glauben sie. Glaube ist Trauen und nicht ein Schauen. — Die Gläubigen haben jetzt noch nicht alles, müssen das Meiste und Beste noch hoffen. — Der Glaube, da er eine göttliche überweisende und überzeugende Kraft in sich hat, ist von der Leichtgläubigkeit und falschen Einbildungen unterschieden wie der Tag von der Nacht, wie eine lebendige Hand von einer gemalten. — Es ist nur ein Weg zur Seligkeit im N. T. sowohl als im A. T., obgleich dieser Weg im Neuen viel leichter ist als im Alten. — Ist der Glaube gleich eine geistliche Gabe Gottes, die ihren Sitz im Herzen hat und unsichtbar ist, so bleibet er doch nicht unerkennlich, sondern thut sich mit dem Bekenntniß in Werken als wesentlichen und unzertrennlichen Früchten hervor. — Wenn die Person durch den Glauben Gott gefällt, so gefallen ihm auch derselben Werke; wenn ihm aber die Person von wegen des Unglaubens nicht gefällt, so gefallen ihm auch die Werke nicht, ob sie gleich vor der Menschen Augen gar heilig scheinen. — Das Gedächtniß der Gerechten bleibt im Segen, Spr. 10, 7; Matth. 23, 35. — Der Glaube bringt den Menschen in die Gemeinschaft mit Gott. — Die einem andern nadeilen und Gott nicht suchen, haben sich von ihm keiner Gnadenvergeltung zu erfreuen. — Die Gottgeliebten haben auch schon in diesem Leben leiblichen Nutzen von ihrer Frömmigkeit.

Sahn: In einer jeden Zeit hat der Glaube seine eigenen Übungen und Aufgaben. — Die Gläubigen genießen das Glück des göttlichen Zeugnisses sowohl in ihrem Gewissen als auch gegen andere. — Der Glaube sieht in den ganzen Plan der Schöpfung sowohl beim Unsichtbaren als Sichtbaren hinein.

Heubner: Ein Zeitalter ohne Glauben ist ein verächtliches, werthloses. — So viel der Mensch Glauben hat, so viel Gutes ist an ihm. — Aller Gottesdienst wird nur durch den Glauben geheiligt. — Der Glaube an einen gleichsam schlummernden,

um die Welt sich nicht bekümmern den Gott ist keine Religion und gibt keine Seligkeit.

Rieger: Gottes Augen sehen nach dem Glauben

und finden ohne Glauben nichts Wohlgefalliges an dem Menschen. — Das Nichtsehen muß niemand hindern, sich an Gott zu halten.

II.

Das Vorbild Abrahams und Sara's.

Kap. 11, 8—12.

Kraft Glaubens gehorchte Abraham, als¹⁾ er berufen ward, daß er auszog an einen 8 Ort, den er zum Erbe erhalten sollte, und zog aus, ohne zu wissen, wohin er komme. *Kraft 9 Glaubens durchwohnte er als Gast ein²⁾ Land der Verheißung als ein Fremden zugehöriges, in Zelten wohnend mit Isaak und Jakob, den Miterben derselben Verheißung; *denn er 10 harrete auf die mit den Grundvesten versehene Stadt, deren Bildner und Werkmeister Gott ist. *Kraft Glaubens hat auch selbst Sara zur Gründung eines Samens Vermögen em- 11 pfangen und zwar im Widerspruch mit der Alterszeit³⁾, weil sie für treu hielt den, der die Verheißung gegeben. *Darum sind sie auch von einem und zwar einem Abgelebten ent- 12 sprungen wie die Sterne des Himmels an Menge und wie der Sand⁴⁾ am Strande des Meeres, der unzählbare.

Exegetische Erläuterungen.

1. Als er berufen ward. Die lect. rec. ohne den Artikel empfiehlt sich auch des Sinnes wegen, da *ὁ καλούμενος Ἀβραάμ* schwerlich heißen kann „Abraham, der berufen oder aufgefördert ward“ sc. zu dem *ἐξελθεῖν* (Elin.), sondern dem Sprachgebrauch gemäß nur „der sogenannte Abraham“ oder „der Abraham Heißende“. Eine Erinnerung an die Umwandlung des Namens ist aber hier wenig passend, da dieselbe erst 25 Jahre nach dem Wegzug Abrahams aus Haran geschah, von welchem hier gerade die Rede ist.

2. Durchwohnte. Im Klassischen wird *παροικεῖν* nur vom Wohnen in der Nachbarschaft gebraucht, im Hellenistischen dagegen vom Wohnen als Fremdling; in der Verbindung mit *eis* tritt zugleich der Begriff des Wanderns hinzu.

3. Die mit den Grundvesten versehene Stadt. Diese ist nicht das irdische Jerusalem (Grot. u. a.), sondern das himmlische, Gal. 4, 26; welches Kap. 12, 22 die Stadt des lebendigen Gottes und Kap. 13, 14 die zukünftige Stadt heißt, deren *θεμελίαι* auch Offenb. 21, 14 erwähnt werden. In sofern Gott den Plan dieser Stadt entworfen hat, heißt er ihr *τεχνίτης*, als der denselben Ausführnde aber *δημιουργός*. Dies letztere Wort nur noch 2 Matt. 4, 1.

4. Auch selbst Sara. Das steigernbe *καὶ αὐτὴ* beziehen Chrys., Bengel u. a. darauf, daß Sara ein bloßes Weib gewesen, Schlicht., Schulz u. a.

darauf, daß sie unfruchtbar war, die meisten richtig darauf, daß sie anfangs sich unglaublich verhalten hatte, Röm. 4, 19.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Der Glaube gibt zu dem Gehorsam, welcher sein Kennzeichen ist, auch die Kraft; denn er gibt den Menschen ganz in die Hand Gottes, indem er den besonderen Willen mit seinem natürlichen Anhang und seinen liebsten Neigungen opfert und das Herz völlig und allein in Gottes Rathschluß und Willen senkt. Der göttliche Befehl bestimmt seinen Beruf; und im Glaubensgehorsam geht er ebenso willig, wohin Gott ihn ruft, als er im Glaubensvertrauen den Führungen Gottes es völlig überläßt, Zeit, Ort, Zweck und Maß seines Willens und Wanderns zu bestimmen, und als er zuversichtlich in Glaubenshoffnung bei seiner Pilgerfahrt auf die schließliche Erfüllung der göttlichen Verheißung harret und an den Eingang in die ewigen Hütten denkt.

2. Der Glaube macht nicht bloß stark im Kampf mit den Mühsalen der irdischen Wanderschaft und nicht bloß willig zur Hingabe des zeitlichen Besitzes gegen das ewige Gut, er besiegt auch den Unglauben und Zweifel in der Brust des Menschen und befähigt ihn zu einem Werkzeuge der Allmacht und der Barmherzigkeit Gottes, auf welches die späten Geschlechter zu ihrer Erbauung wie zu ihrer Beschämung hingewiesen werden, Jes. 51, 1 ff.; Mal. 2, 15; Ezech. 33, 24.

¹⁾ Vor *καλούμενος* setzt Nachmann nach A. D. (E?) den bestimmten Artikel, streicht ihn dagegen vor *τόπον* nach A. D*. und schreibt wie auch Tischendorf *ἐμελλεν* A. D*. K. statt *ἤμελλε*, wie jedoch Sin. liest, welcher den Artikel weder vor *καλ.* noch vor *τόπ.* hat.

²⁾ Der Artikel vor *γῆν* ist nach Sin. A. D*. K. L. und sehr vielen Minuskeln zu streichen.

³⁾ Das *ἐρεκεν* der rec. hinter *ἡλικίας* ist nach A. D*. 17 zu tilgen. Im Sin. steht es erst C. hinzu.

⁴⁾ Statt *ὡσεὶ ἄμμος* ist *ὡς ἡ ἄμμος* nach Sin. A. D. E. K. L. 23. 37. 46. 47 zu lesen, und die in D*. E. fehlenden Worte *ἡ παρὰ τὸ χεῖλος* sind beizubehalten. — Statt *ἐγεννήθησαν* ist *ἐγενήθησαν* nach A. E*. K. 109. 219* zu setzen.

Somileitische Andeutungen.

Die Pilgerschaft Abrahams ein Vorbild unserer Lebensweise. — Dem Gläubigen ist Gottes Wort genug 1) als Befehl zum Aufbruch; 2) als Richtschnur des Weges; 3) als Nahrung auf der Wanderschaft. — Die Führungen Gottes sind oft dunkel, und ihnen zu folgen fällt dem Menschen nicht selten schwer; der Glaube aber, der sich an Gottes Wort und Treue hält, empfängt für das eine Licht und zum andern Kraft. — Der Glaube siegt über äußere Drangsal und über innere Anfechtungen. — Es ist nicht genug, einen Beruf von Gott empfangen zu haben, man muß in demselben auch ausharren bis ans Ende. — Die ersten Schritte sind oft die schwersten, aber auch die entscheidenden. — Was wir in Gott finden, ersetzt reichlich, was wir in unserm Berufe opfern. — Wie wir auf Gottes Wort zu achten haben, so haben wir auf Gottes Macht zu trauen.

Starke: Der Gläubige folgt, wenn ihn Gott von einem Ort zum andern beruft, ob er gleich keinen leiblichen Vortheil siehet, Apost. 20, 22 und 23. — Die Gläubigen erkennen, daß sie hier Gäste und Pilgrime sind und suchen die rechte

Behausung. — Das Unvermögen der Natur weicht der Kraft des Glaubens. — Gott erfüllet seine Verheißungen reichlich; wohl allen, die auf ihn trauen! — Die Menge des Volks ist ein göttlicher Segen und macht keine Theuerung im Lande; sondern der Menschen Sünden sind Schuld daran, 3 Mos. 26, 9 und 26.

Rieger: Der Wille Gottes ist wie ein unendlich weiter Raum, der zwar einen engen Eingang hat, aber wer durch den Eingang einmal eingebrungen ist und seinen Willen gründlich Gott ausgeopfert hat, der hat hernach im Willen Gottes Raum genug, sich nach seiner Wahl zu bewegen. — Warten drückt des Glaubens Natur und Kraft gar wohl aus. Denn beim Warten fließt die Gewißheit der Ueberzeugung aus der Verheißung, das Verlangen in der Liebe und Begierde zu dem verheißenen Gut, und doch die Geduld in der Hoffnungsein in eins zusammen. — Das Verheißungswort ist freilich der einige Same zum Glauben; aber das Herz zu bereiten, denselben Samen wohl zu bewahren, muß man oft noch viele andere Arbeiten anwenden.

Heubner: Der Glaube wirkt Folgsamkeit in schweren Proben. — Der Glaube muß bei dem Frommen auch über die Wahl seines Aufenthalts entscheiden. — Gott gibt dem Todten neues Leben. — Gott ist der Beschützer frommer Ehen.

III.

Rückblick auf die Urbäter mit besonderer Hervorhebung der Glaubensthat Abrahams.

Kap. 11, 13—19.

13 Glaubensgemäß starben diese alle dahin, ohne die Verheißungen [sc. ihren Inhalt] erlangt zu haben, sondern als solche, welche dieselben von ferne geschauet¹⁾ und begrüßt und
14 welche bekannt hatten, daß sie Fremdlinge und Pilger seien auf der Erde. *Denn diejenigen,
15 welche solches sagen, zeigen an, daß sie ein Vaterland eifrig suchen. *Und wenn sie jenes
16 meinten, von welchem sie ausgegangen²⁾, so hätten sie doch Zeit gehabt zurückzukehren. *Nun
aber sehnen sie sich nach einem besseren, das heißt einem himmlischen; deshalb schämte sich
Gott ihrer nicht, daß er ihr Gott zubenannt werde, denn er hatte ihnen eine Stadt bereitet.
17 *Kraft Glaubens hat Abraham den Isaak dargebracht, da er versucht ward, *und den Ein-
18 gebornen brachte dar der die Verheißungen aufgenommen hatte, er, zu welchem gesagt worden
19 war: In Isaak soll dir Same genannt werden! — *indem er bedachte, daß Gott auch von
Todten zu erwecken³⁾ vermöchte⁴⁾, von wo er ihn auch im Gleichniß zurückerpflanzte.

Exegetische Erläuterungen.

1. Glaubensgemäß u. s. w. Da das Sterben nicht Wirkung des Glaubens ist, sondern bei den Patriarchen auf eine den Glaubenscharakter an sich tragende Weise geschah, so steht nicht wie sonst in diesem Kapitel *πιστοι*, sondern *κατὰ πίστιν*. Und da nicht *οὐ*, sondern *μη λαβόντες* geschrieben steht und ein Gegensatz mit *ἀλλὰ* folgt (Kühnert II, 408), so ist der Sinn nicht der gewöhnlich angenommene „sie starben im Glauben, nicht im Schauen, da sie

den Verheißungsinhalt nicht erlangten, und dies Sterben im Glauben entsprach ihrem Leben im Glauben“, sondern der Sinn ist der von Schulz, Winer und Linemann ausgelegte, daß ihr vor der erhofften Erfüllung der Verheißungen eingetretenes Sterben dem Charakter des Glaubens entsprach; wie sie denn auch im Leben schon nicht auf das Irdische, sondern auf das himmlische Vaterland im Glauben gehofft haben und ihm entgegen pilgerten. Der ganze Satz gehört eng zusammen, und der Nachdruck liegt auf den Worten von *ἀλλὰ* an.

¹⁾ Der Zusatz der rec. *καὶ πιστεύοντες* hat mit Ausnahme weniger Minuskel alle Zeugen gegen sich.

²⁾ Statt *ἐξῆλθον* ist *ἐξέβησαν* nach Sin. A. D*. E*. 17. 73. 80 zu lesen. Im Sin. ist *ἐξῆλθον* erst durch Korr. gesetzt, wie auch *ἐμενημονεον* statt *μνημονεον*.

³⁾ Die rec. *ἐγείρειν* stützt sich auf Sin. D. E. K. L. und fast alle Minuskel; die Lesart *ἐγείρειν* bei Nachmann auf A. 17. 71.

⁴⁾ Statt *δυνατός* liest Nachmann *δύναται*, nach A. D*.

Hiermit stimmt auch am besten nicht bloß die B. 14 ff. gegebene Begründung des patriarchalischen Bekenntnisses in B. 13 und der Auffassung desselben durch den Briefschreiber, sondern auch die B. 17 noch erwähnte Glaubensthat Abrahams in der Darbringung Isaaks. Die Beziehung auf die mit Abraham beginnenden Verheißungen und auf die Aussprüche der Patriarchen 1 Mos. 23, 4; 47, 9 erlaubt nicht, die Worte οὗτοι πάντες mit Primas., Del. u. a. auf alle zuvor Genannten von Abel an zu beziehen, wobei überdies Genoch wieder angenommen werden müßte.

2. Meinten. Von den meisten wird *μνημονεύειν* wie Kap. 13, 7; Luk. 17, 32; Aposg. 20, 31. 35 intransitiv genommen = eingedenk sein; passiver jedoch von Bleef, de Wette, Del. u. a. hier und B. 22, 1 Theß. 1, 3 transitiv = erwähnen sc. in den angeführten Aussprüchen.

3. Von wo er ihn auch im Gleichniß zurückempfangt. In allen übrigen Stellen unseres Briefes ist *ὁθεν* = unde logisch gebraucht = weswegen. So nehmen es auch die meisten von jeher hier und fassen *ἐν παραβολῇ* gewöhnlich so auf, daß Abraham den Isaak als Sinnbild und Typus entweder der Auferstehung überhaupt (Bald., Mich., Böhm. u. a.) oder des Leidens und der Auferstehung Christi (Chrys., Primas., Erasim., Ebr., Wisp. u. a.) oder beider zugleich (Theodoret) empfangen habe. Luther übersezt überdies irrig „zum Vorbilde“ nach der falschen Lesart der Vulgata in parabolam. Allein schwerlich würde der Verf. diese wichtigen typischen Beziehungen seinen Lesern gegenüber nur so vorübergehend und dunkel angedeutet haben, wenn er sie im Sinne gehabt hätte. Aber es folgt hieraus nicht, daß man die gewöhnliche und auch in unserem Briefe Kap. 9, 9 sich findende Bedeutung von *παραβολή* zu ändern und auf eine seltene Bedeutung des Zeitworts *παραβάλλεσθαι* = preisgeben nach Camerarius, Krebs, Raphael, Bösn. zurückzugehen und mit Tholuc zu übersetzen braucht „in tühmem Wagen“, oder mit Vinemann „weßhalb er ihn fogar auf dem Grunde oder vermittelt der Dahingabe davontrug“. Der Ausdruck *ἐκομισατο* läßt sich hierfür nicht geltend machen. Denn dies Wort wird zwar häufig von Beute und Siegespreis gebraucht, aber auch öfter von dem, was man schon besessen hat und zurückempfing. Gerade in Bezug auf Abraham und Isaak gebraucht Josephus Antiqu. I, 13, 4 dies Wort, und Philo (II, 74, 4) bedient sich desselben zur Bezeichnung der Wiedererlangung Josephs durch seinen Vater. Es sieht nichts der lokalen Auffassung des *ὁθεν* entgegen, welche seit Calvin, Beza, Schlacht, Grot., viele bedeutende Ausleger verteidigen. Man muß nur nicht übersetzen „vergleichungsweise“ oder „gewissermaßen“ oder „so zu sagen“, sondern „im Gleichniß oder Bilde“. Und man darf nicht mit Schulz und Stengel nach Lambert. Vos und Alberti an die Geburt Isaaks denken, den Abraham aus sich als einem Abgelebten erhalten habe, sondern an die Lebensrettung. Aus Todten her empfing

er ihn im Gleichniß, indem Isaak einem Getöbten und Wiedererweckten glich (Theodor. Mops., Calvin u. a., unter den Neuern Bleef, de Wette, Stier, Hofm., Del.). Unnatürlich ist die Erklärung von Paulus „gegen eine Gleichstellung, d. h. gegen den als Surrogat dargebotenen Widder“; und gekünstelt die Ergänzung von *ὦν* zu *ἐν παραβολῇ* bei Bengel: Abraham, ipse factus parabola.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Wenn die Gläubigen wissen, daß die Erfüllung der Verheißungen Gottes noch ferne ist, ja daß sie dieselben persönlich auf Erden nicht mehr erleben werden, so stört diese Erkenntnis weder ihre Zuversicht, noch trübt dieselbe ihre Freude. Im Glauben verschwindet Zeit und Raum, Unsicherheit und Zweifel. Die verheißenen Güter schauet der Glaube als die allein wirklichen und wahren und freuet sich ihrer zwar noch zukünftigen, aber gewissen Erlangung.

2. Selbst der Tod ändert in diesem Verhältnisse nichts. Das Sterben der Gläubigen trägt den Glaubenscharakter an sich und prägt sich darin am deutlichsten aus, daß sich die Gläubigen auf den Eingang in die himmlische Heimat freuen, welche sie während ihrer Erdenwallfahrt 1 Mos. 47, 9 zwar gesamt, aber nur aus der Ferne geschauet und begrüßet haben.

3. Es gibt auch Verheißungen Gottes, welche sich auf zeitlichen Segen und irdische Güter beziehen und deren Erfüllung hienieden erlebt werden kann, wie Wehrung der Nachkommenschaft, die Erwerbung des gelobten Landes, der Sieg über feindliche Völker. Aber die Gläubigen haben von jeher diese Verheißungen und ihre Erfüllung nur als Theile und Stufen der einen großen Verheißung des Heiles angesehen, welches Gott seinem Volke bestimmt hat, auf welches die Väter im Glauben harrten (1 Mos. 49, 18) und welches das wesentliche Band zwischen dem Alten und dem Neuen Testamente ist.

4. Das Wandern der Patriarchen ist nicht ein unruhiges Umherschweifen oder ein zielloses Wechseln der Wohnplätze gewesen, sondern unter göttlicher Führung eine Übung im Gehorsam, eine Prüfung im Glauben und ein Vorbild derer, welche die bleibende Heimat suchen, und deshalb nicht rückwärts auf die vergängliche Welt und was sie darin haben, gewinnen und verlieren, sondern vorwärts auf die verheißenen und bleibenden Güter schauen, deren Erlangung gewiß ist, weil Gott sie ihnen schon zubereitet hat und nicht in ein vorübergehendes, sondern in ein bleibendes Verhältniß zu ihnen getreten ist, so daß er sich nicht schämt, den Namen ihres Gottes zu tragen, Matth. 22, 31 ff.

5. Während der Wanderschaft zur himmlischen Heimat hören die Glaubensprüfungen nicht auf, ja sie können sich zu Versuchungen steigern, wenn zwischen den göttlichen Forderungen und

den göttlichen Verheißungen und dadurch in Gott selbst ein Widerspruch zu entstehen scheint, der auch den Gläubigen zu zerspalten und zu zerreißen droht. Die Einheit bleibt jedoch auf beiden Seiten und in allen Beziehungen bewahrt, wenn der Gläubige sich seinerseits an nichts als an Gottes ausdrückliches und klares Wort kehrt und es getrost Gott selbst überläßt, sich Kraft seiner Allmacht zu jeder Zeit als den Wahrhaftigen zu erweisen.

Homiletische Andeutungen.

Auf Erden Gäste, im Himmel zu Hause, daher zur Wanderschaft berufen. — Die Sehnsucht der Gläubigen geht nicht rückwärts, sondern vorwärts. — Was die Gläubigen im Leben erfahren haben, kommt ihnen im Sterben zu gute. — Die spätesten Prüfungen sind nicht immer die leichtesten, aber mit der Erfahrung ist auch die Kraft des Glaubens gewachsen. — Gott bekennt sich zu denen, die ihn bekennen und führt sie der bleibenden Stadt, welche sie suchen, entgegen. — Wer an Gott im Gehorsam des Glaubens gehen kann, was Gott fordert, an dem gehen die Verheißungen Gottes in überschwänglicher Weise in Erfüllung.

Starke: Diejenigen, welche erkennen, daß ihr Bürgerrecht im Himmel sei, Phil. 3, 20; werden leichtlich vergessen, was dahinten ist, und sich strecken nach dem, was da vornen ist, Phil. 3, 13. — Wer der Eitelkeit der Welt einmal entgangen ist, darf sich nicht wieder einsinken lassen; schon das Zurücksehen ist gefährlich, Luc. 9, 62; 17, 32. — Wo Glaube ist, da ist auch Gehorsam gegen Gott. —

Gott nimmt den Willen des Menschen, dessen Vollziehung von außen gehindert wird, für die völlige That an. — Gott hat freie Macht, eines Vaters Kind vor dem andern zu segnen und zu erhöhen. — Der Glaube muß einsätzig sein, daß er nicht viel gräble und streite über ungereimt und unmöglich scheinende Dinge, und sich versichern, daß man von dem allen, was man Gott opfert, nichts verliere, Matth. 16, 25. — Der Glaube muß sich an Gottes Treue und Allmacht halten.

Kieger: Der Unglaube ärgert sich leicht am Tod wie an allen frühern Kreuzesniedrigkeiten; der Glaube hält sich an das Wort und kommt damit, wie durch alle frühern Anfechtungen, also auch durch die Demüthigung im Tode hindurch. — Der Glaube bringt sich durchs Wort das verheißene Gute nahe, genehmiget die ganze Einrichtung Gottes dabei und ärgert sich auch am Verzuge nicht. — Aus der Gelassenheit des Glaubens fließt das willige Bekenntniß, daß man ein Fremdling sei, sich aber von der Hoffnung auf sein Vaterland in allem Thun und Leiden leiten lasse. — Beim Glauben lernt man Dinge, die stracks wider einander sind, zusammenreimen: als die Sterbenden, und siehe, wir leben. — Der Gehorsam Abrahams steht nicht auf der Wurzel einer eigenmächtigen Veredlung oder erhöhten Einbildungskraft, sondern es ist die Frucht einer in den Wegen Gottes alles zusammenfassenden Ueberlegung und reifen Beurtheilung.

Hahn: Die Grabe der Verleugnung sind Zeugniß, wie tief der himmlische Sinn im Herzen ist.

Heubner: Nie hat der Fromme seines Herzens Verlangen ganz auf Erden erfüllt; er hofft immer etwas Besseres. — Der Gipfel aller Hoffnungen ist die Stadt Gottes, wo Gott auf die herrlichste Weise unter den Frommen wohnen wird. — Der Glaube macht stark, das Liebste aufzuopfern.

IV.

Das Vorbild Isaaks, Jakobs und Josephs.

Kap. 11, 20—22.

20 Kraft Glaubens segnete auch¹⁾ in Bezug auf Zukünftiges Isaak den Jakob und den 21 Esau. *Kraft Glaubens segnete Jakob sterbend einen jeden der Söhne Josephs und betete an, 22 über die Spitze seines Stabes sich beugend. *Kraft Glaubens that Joseph hinscheidend von dem Auszuge der Söhne Israels Erwähnung und traf wegen seiner Gebeine Anordnung.

Exegetische Erläuterungen.

1. Auch. Die Stellung des *καὶ* erlaubt nicht, an eine bloße Hinzufügung eines neuen Glaubensbeispiels aus der Patriarchengeschichte zu denken. Entweder wird der Glaube hier als ein solcher bezeichnet, der durch die und zwar auf noch Zukünftiges bezogene Segnung seine innere Zuversicht befestigt. Es gibt sich im Segnen ein Glaube zu erkennen, der nicht zweifelt, daß dem Worte die tatsächliche Erfüllung folgen werde (Theodoret, Bün.). Oder das Segnen wird durch das steigende *καὶ* als eine sogar das Zukünftige bestimmende Glaubensthat angeführt (Delitsch). In beiden Fällen bleibt *περὶ μελλ.* von *εὐλογ.* abhängig. Eine

Verbindung mit *πίστει* (Peschito, Sykes) ist deshalb unzulässig, weil solche Konstruktion sonst im N. T. nicht vorkommt und weil in den übrigen Sätzen dieses Kapitels *πίστει* stets absolut steht.

2. Betete an, über die Spitze seines Stabes sich beugend. Im hebräischen Texte 1 Mos. 47, 31 ist gesagt, „er beugte sich auf das Haupt des Lagers hin“ (Knobel), oder „er kehrte sich um auf seinem Lager, das Angesicht zu Häupten desselben wendend“ (Hofm., Del.). Jedensfalls dankte er Gott auf diese Weise, wie der greise David in ähnlichem Falle that, 1 Kön. 1, 47; während er bei seiner Rede mit Joseph aufrecht auf seinem Lager gesessen hatte. In seiner Hinfälligkeit konnte er weder aufstehen noch sich niederwerfen. Unser Verfasser folgt wie

¹⁾ Es ist *πίστει καὶ μελλόντων* zu lesen nach A. D^m. 17, 23. 37. Vulg. It.

überall, so auch hier der Uebersetzung der Septuag. und deren Punctuation $\epsilon\beta\epsilon\epsilon\kappa\epsilon\iota$ statt $\epsilon\beta\epsilon\epsilon\kappa\epsilon\iota$ und hat diese Stelle vielleicht absichtlich in Verbindung mit der erst 1 Mos. 48 erzählten Segnung gebracht, um die andachtsvolle Stimmung, in welcher dieser Segen ausgesprochen wurde, auszudrücken (Thol.). Auch ist wohl $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ im Sinne des reflex. $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ zu nehmen und an den Wanderstab Jakobs zu denken, 1 Mos. 32, 10. Die Beziehung dieses pronom. auf Joseph hat ebenso wie die Ansicht, daß $\tau\omicron\upsilon$ $\iota\omega\sigma\eta\phi$ zu $\pi\acute{\rho}\omicron\sigma\epsilon\kappa\upsilon\eta\sigma\epsilon\upsilon$ zu ergänzen sei (Ehrh., Theodoret, Theoph. u. a.), dies gegen sich, daß weder von einem Ehrenstabe Josephs, welchen Thomas Aquin. sogar als Symbol des Kreuzes Christi und den Joseph als messianischen Typus betrachtet, die Rede ist, noch der Zusammenhang der Stelle auf eine Ehrenbezeugung führt, welche Jakob schließlich dem Joseph mit Bezug auf den weißagenden Traum desselben erwiesen habe. Die Uebersetzung der Vulgata aber et adoravit fastigium virgae ejas, welcher Primas., Def., Erasim., Calv., Bisp., Neuz u. a. folgen, indem sie die Richtung der Anbetung bezeichnet und die thatsächliche Anerkennung der künftigen Größe Ephraims ausgedrückt finden, ist sprachlich unzulässig; da $\epsilon\pi\iota\ \tau\epsilon$ als Objektangabe zu $\pi\acute{\rho}\omicron\sigma\epsilon\kappa\upsilon\epsilon\iota\upsilon$ nirgend vorkommt.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Gläubigen sorgen nicht bloß für ihre eigene Zukunft aufs Beste, sondern auch für die ihrer Kinder und Kindeskinder. Darum segnen sie dieselben, und Gott erhört ihr Gebet.

2. Die Segnungen der Gläubigen sind nicht bloße Aeußerungen frommer Wünsche, sondern Weißagungen der Zukunft und Handlungen, welche mitbestimmend in die Geschichte eingreifen. Aber sie sind keine Zaubersprüche, welche Gewalt über den Willen Gottes haben und magisch das Geschick anderer Menschen bestimmen könnten. Sie entstehen und wirken nur auf Grund und in Kraft

eines mit dem Willen Gottes geeinigten Willens des Menschen. Gott selbst ist es, der den Segnenden Herz, Hand und Lippen füllt und lenkt.

3. Der Glaube stärkt und regiert auch die Schwachen und Sterbenden, daß sie allein auf Gottes Verheißungen setzen, in Segnung und Gebet bis ans Ende verharren, nach dem Abscheiden zu den Vätern versammelt und in das Land der Verheißung gebracht zu werden begehren und danach alle ihre Anordnungen treffen.

Homiletische Andeutungen.

Die im Glauben Sterbenden gedenken 1) der Verheißungen, welche sie ererbt haben; 2) der Gebete, mit denen sie ihren Lauf vollenden sollen; 3) der Segnungen, mit welchen sie ihre Nachkommen lenken können. — Der Glaube macht die Menschen 1) ebenso sterbensfroh als lebenskräftig; 2) ebenso demüthig als muthig; 3) ebenso vorsichtig als nachdenklich. — Die beste Sorge für die Nachlebenden.

Starke: Wie die Patriarchen die Verheißungen von Christo mit großem Fleiß auf ihre Nachkommen fortgepflanzt haben, also sollen wir uns auch bemühen, das Evangelium von Christo auf die Nachkommen zu bringen. — Die Heiligen thun oft etwas durch Gottes Regierung, dabei sie zwar eine gute Absicht haben, aber Gott noch was Höheres dabei bestimmt hat. — Heutiges Tages ist nichts daran gelegen, wo wir begraben werden, wenn nur die Seele in Abrahams Schooß kommt; denn die Erde ist überall des Herrn, Ps. 24, 1.

Nieger: Durch die frühzeitige Bestellung seines Hauses gibt Jakob uns eine Annäherung an sein tägliches Sterben und das erneuerte Bekenntniß seiner hiesigen Pilgrimschaft.

Heubner: Auch im Alter und in großer Alterschwäche war Jakob stark im Glauben an den gewissen Rath Gottes. — Das Verlangen Josephs, sein Gebein mit den Vorfahren begraben zu wissen, zeigt den Glauben an eine fortwährende Gemeinschaft unter den Gläubigen durch Gottes Macht an.

V.

Das Vorbild Mosiss.

Kap. 11, 23—29.

Kraft Glaubens ward Moses nach seiner Geburt drei Monate von seinen Eltern verborgen, weil sie sahen, daß das Kind fein war und scheuten nicht den Befehl des Königs. *Kraft Glaubens verschmähet Moses, als er groß geworden, Sohn einer Pharaotochter zu 24 heißen, *indem er vorzog mit dem Volke Gottes lieber Ungemach zu leiden als auf eine Zeit- 25 lang von der Sünde Genuß zu haben, *für einen größeren Reichtum als die Schätze Egyptens¹⁾ die Schmach Christi achtend; denn er sah weg auf die Vergeltung hin. *Kraft Glau- 27 bens verließ er Egypten, nicht scheuend den Zorn des Königs; denn den Unsichtbaren wie vor Augen schauend hielt er standhaft aus. *Kraft Glaubens hat er das Passah vollzogen und 28 die Angiehung des Blutes, damit nicht der Würger²⁾ alles Erstgeborenen sie antaste. *Kraft 29

¹⁾ Statt $\tau\omicron\omega\upsilon\varsigma\ \epsilon\upsilon\ \epsilon\gamma\gamma\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ist $\tau\omicron\omega\upsilon\varsigma\ \epsilon\gamma\gamma\omicron\pi\tau\omicron\upsilon$ nach Sin. D. K. L. 31. 44. 46 zu lesen.

²⁾ Die richtige Schreibung ist $\delta\omicron\lambda\epsilon\theta\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$ nach A. D. E. statt $\delta\omicron\lambda\omicron\theta\epsilon\upsilon\omicron\upsilon\varsigma$.

Glaubens durchzogen sie das rothe Meer wie durch trockenes Land¹⁾, womit es versuchend die Egypter verschlungen wurden.

Exegetische Erläuterungen.

1. Eltern. Da οἱ πατέρες im Griechischen zuweilen die gewöhnlich οἱ γονεῖς genannten Eltern bedeutet (Beispiele bei Westein und Del.) und die Mutter Moses ausdrücklich im Grundtext hervorgehoben wird, so muß man an Jochebed und Amram denken, nicht aber an die Stelle der Mutter Moses den Vater derselben Reſchäth setzen, wie Beng., Menk., Stier u. a. für nöthig halten.

2. Groß geworden. Schulz und Bretsch. denken bei μέγας an weltliche Macht und Ehre; der Gegensatz ist aber der des Kindes und des Erwachsenen, der zu selbständiger Entscheidung herangereift ist.

3. Von der Sünde Genuß. Die ἀπόλαυσις ἀμαρτίας ist nicht das Genießen der Sünde (Theophylakt, Schlicht., Stein u. a.), sondern der Genuß, den die Sünde zuwege bringt. Denn dieser als πρόσκαιρος bezeichnete Genuß steht zu dem Abfall von Gott und seinem Volke als der zu vermeidenden ἀμαρτία Kap. 3, 13; 10, 26 in demselben Verhältnis, wie das Ungemachleiden zur Gemeinschaft mit dem Bundesvolke.

4. Die Schmach Christi. Einem versteht unter δυνειδισμός τοῦ Χριστοῦ die Schmach, wie sie Christus trug, Erbad nach Aelteren die Schmach um Christi willen, welche Moses vermöge der Hoffnung auf den Messias ertrug, Bleek, Del. u. a. mit Recht die Schmach, wie sie Christus in seiner Person zu erdulden hatte und in seinen Gliedern zu erdulden hat. Das Recht des Verfassers, dem Moses eine Theilnahme an dieser Schmach zuzuschreiben, findet Hofmann in dem typischen Zusammenhange, vermöge dessen das alttest. Gottesvolk das Gepräge Christi an sich trägt, denn Christus heiße derjenige, den die alttest. Geschichte voraus darstellt und das alttest. Wort verheißt. Stier dagegen findet dasselbe in der mythischen Einheit Christi und seiner Gemeinde; de Wette und Thol. in der präexistenten Gegenwart Christi als des Logos im alttestamentlichen Israel 1 Kor. 10, 4; 1 Petr. 1, 10 ff.; Baumgarten (Theol. Komm. zum Pentateuch) mit Berufung auf Augustinus in der durch die Geschichte Israels sich hindurchziehenden Vorbereitung der menschlichen Erscheinung Christi. Delitzsch verbindet die verschiedenen Erklärungen und sagt: Schmach Christi ist dem Verf. die Schmach des in seinem mit ihm geeinigten Volke als Logos gegenwärtigen, und da seine Menschwerdung, dessen Stätte es werden soll, typisch ankündigenden Christus.

5. Verließ er Egypten. Alle griechischen und lateinischen Ausleger bis auf Nic. Pyra denken an die Flucht Moses nach Midian 2 Mos. 2, 15. Weil

aber dort B. 14 die Flucht durch die Furcht vor dem Zorn des Königs motivirt, hier dagegen dem Mose Furchtlosigkeit zugeschrieben wird, so haben seit Pyra bedeutende Ausleger wie Calv., Schlicht., Grot., Calov., Böhme, Bleek u. a., zuletzt noch Ebr. und Bisp. geglaubt, man müsse an den Auszug mit dem gesammten Volke denken. Mit Recht sind jedoch Zeger, Calmet, Bengel, de Wette, Thol., Aln., Del. u. a. bei der ältern Auffassung geblieben. Für sie spricht die Reihenfolge der hier erzählten Begebenheiten, dann der Ausdruck κατέλιπεν, welcher zwar nicht unmöglich für den Auszug ist (Joseph. Alterth. II, 15, 2), aber hier im Zusammenhange auf etwas des Moses persönlich und ausschließlich Betreffendes hinweist, endlich der Umstand, daß der Auszug mit Pharao's Willen geschah, 2 Mos. 12, 31. Zur Lösung des berührten Widerspruches ist es auch nicht nöthig, mit de Wette einen starken Gedächtnißfehler des Verf. anzunehmen oder mit Aln. eine Furcht in objektiver Beziehung von der Furchtlosigkeit, welche rein dem subjektiven Gebiete angehörte, zu unterscheiden. Man kann mit Thol. auch fragen: Konnte nicht der Verf., ohne jene bei der ersten Verlautbarwerdung entstandene Befürchtung des Moses zu ignoriren, ausdrücken wollen, er habe doch im Glauben diese Furcht überwunden? Oder man kann mit Delitzsch sagen: Daß er, der Tochtersohn Pharao's, Egypten verließ, ohne nach dem König zu fragen, das that er ohne den gesteigerten Zorn zu fürchten, dem er durch diese selbstwillige Zerreißung seines Verhältnisses zum ägyptischen Hase anheimfiel. Beide Ausleger berufen sich hierfür auf den folgenden Begründungsatz.

6. Stielt er standhaft aus. Sprachlich unzulässig ist es, mit Luther, Bengel, Schulz, Paul., Ebr. τὸν λόγον von ἐκατέστηεν abhängig zu machen. Denn die transitive Bedeutung dieses Zeitworts ist nicht die „an etwas festhalten“, sondern „etwas aushalten“, z. B. Hunger und Durst. Hier ist nur die intransitive Bedeutung möglich.

7. Passab vollzogen. Da ποιεῖν neben φανερῶν τὸ πάσχα stets nur von der Passahfeier vorkommt, z. B. 2 Mos. 12, 48; 4 Mos. 9, 2; Jos. 5, 10; Matth. 26, 18, so ist die Annahme, daß hier die Bedeutungen der Stiftung und Begehung verschmolzen seien (Böhm., Bl., Aln.), nicht blos unsicher (de Wette), sondern falsch, „aber mit dem Perf. πεποιήκειν mag sich die Vorstellung verbinden, daß jene als abgeschlossene Thatsache vorliegende ägyptische Passahfeier die Grundlage für die Passahfeier der Folgezeit geworden ist“ (Del.).

8. Würger u. s. w. Das hebr. מַרְרָה = das Verderben haben schon die Septuag. mit ὁ δαεισμός übersezt und gewiß wie auch Assaph Ps.

¹⁾ Hinter ἐρηῶς ist γῆς beizufügen nach Sin. A. D*. E. 17, 81. 47.

78, 49 an einen Engel als Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit gedacht, vergl. 1 Chron. 21, 12. 15; 2 Chron. 32, 21; Sir. 48, 21; 1 Kor. 10, 10. Sprachlich unzulässig ist es, τὰ πρωτότοκα mit θύην zu verbinden (Klee, Paul., Ebr.). Dies Zeitwort regiert den Genitiv (hier αὐτῶν), und τὰ πρωτότοκα ist von ὁ ὁλεθρεῖον abhängig. Aus dem Zusammenhang folgt, daß an die im Vorhergehenden zwar nicht genannten, aber jedem Leser vor Augen stehenden Israeliten zu denken ist.

9. Womit es versuchend. Das Relat. ἧς kann ebenso gut auf das unmittelbar vorhergehende trockene Land (Böhm., Ruin., Klee, Del.), als auf das rothe Meer bezogen werden. Πειράν τινας λαμβάνειν kann heißen „etwas in Erfahrung bringen“; aber auch „einen Versuch mit etwas machen“. So hier und B. 36.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Wo man glaubt, daß Gott etwas Besonderes mit einem Menschen vorhabe, da hofft man auch nicht bloß auf dessen Erhaltung, sondern man gewinnt den Muth der Mitwirkung zur Rettung desselben und trauet auf Gottes Beistand bei Wagnissen und in Gefahren.

2. Weltliche Größe, Ehre, Macht und Freude hat zwar einen glänzenden Schein und übt eine Macht der Versuchung aus, wodurch viele versüßelt werden; aber der Gläubige erkennt das Vergängliche und Gefährliche dieser Güter und Genüsse, er blickt auf die Zukunft, das göttliche Gericht und die Vergeltung hin und läßt sich weder durch Loden noch durch Drohen dieser Welt bestimmen, läßt sich weder durch Menschenfurcht noch durch Menschengunst verleiten, sondern bleibt standhaft in seinem Verufe, indem er Gott vor Augen und im Herzen hat.

3. Die rettende und die verderbende Macht liegt nicht in den äußern Dingen und Ereignissen, sondern einerseits in der Gnade und in dem Zorn Gottes, der sich derselben als Mittel und Werkzeug bedient, andererseits im Glauben und im Unglauben der Menschen, welche sich dieser Mittel zum Heil bedienen oder zum Unheil an ihnen vergeisen.

Somiletische Andeutungen.

Der Glaube achtet auf die Absichten Gottes mit den Menschenkindern und auf die Mittel zur Ausföhrung derselben. — Der Gläubige fürchtet sich ebensowenig vor dem Zorn der Menschen als vor der Schmach Christi. — Was dem

Gläubigen Rettung schafft, bringt den Ungläubigen ins Verderben. — Der Gläubige sieht 1) nicht auf den äußeren Schein, sondern auf das innere Vermögen; 2) nicht auf den vergänglichen Reichtum, sondern auf das ewige Gut; 3) nicht auf die sichtbare Welt, sondern auf den unsichtbaren Gott.

Starke: Die Welt mißbraucht sich der äußerlichen Gestalt der Menschen auf mancherlei Art; aber Gott gebraucht sie oft als ein Mittel oder Veranlassung zu vielem Guten; mandem muß sie auch zur Prüfung gereichen. — Obrigkeiten sind an Gottes Statt und zu ehren; aber wo sie gottlose Befehle geben, die sind in den Wind zu schlagen, Aposig. 5, 29. — Gottes und der Welt Freundschaft können nicht beieinander stehen, Jat. 4, 4. — Auf zeitliches Ungemach der Frommen folgt ewige Freude; auf zeitliche Freude der Gottlosen ewiges Ungemach; bedenke dich wohl, mit welchem willst du es halten? — In Leiden und Trübsalen muß man auf die gnädige Belohnung im Himmel sehen; das kann alles verzudern und versüßen, Ps. 94, 19. — Um Christi willen verachtet und verfolgt werden ist eine Ehre und Kennzeichen der Selangung zur himmlischen Herrlichkeit, Matth. 5, 11 u. 12. — Der Feind tobe immerhin; er kann über die von Gott gesetzten Grenzen nicht kommen; wenn Gott nicht länger zusehen will, schlägt er ihn doch zu Boden, Jes. 41, 10; 43, 16 u. 17; 51, 9 u. 10.

Kieger: Wie vielen unserer natürlichen Triebe fehlt es nur an der rechten Wendung, so ihnen der Glaube geben sollte! Wie oft gibt man sich und seine Kinder in der Menschen Willen hin; und der Glaube sollte uns stärken, sie Gott zum Wohlgefallen darzustellen. — Der Glaube nimmt oft auch eine Handleitung aus dem Sichtbaren, aber er verwandelt das Sichtbare nicht in Futter für die Eitelkeit, sondern in Nahrung für seinen Glauben. — Man kann auch aus dem Feinen seine Netze für seine Kinder und anderer Unschuld bereiten. — Glaube und Tollkühnheit sind weit von einander unterscheidend. — Beim Glauben hat nüchternes Anwenden aller Mittel zur Sicherheit wohl statt.

Heubner: Die Gemeinschaft mit dem Volke Gottes führt zu Leiden, aber Abtrünnigkeit bringt nach zeitlichem Gewinn ewige Schande. — Der Glaube ist das geistige Auge, das die Nichtigkeit der irdischen Schätze und den Werth der himmlischen erkennt. — Der Glaube erlangt Verschönerung und Bewahrung.

Burchardt (bei Hily 1862, II, 2): Der Glaubensmuth des Christen 1) in seiner Beschaffenheit. Er achtete die Schmach Christi, das verachtete Christenthum und Christen höher als a. das irdische Leben, B. 23; b. die weltliche Ehre, B. 24; c. die sündliche Freude, B. 25; d. den zeitlichen Reichtum, B. 26, 2) in seiner Belohnung: a. er führt aus Egypten, dem Diensthause der Sünde, B. 27; b. bewahrt vor dem geistlichen Tode durch Christi Blut, B. 28; c. geht durch den Tod getrost ins himmlische Kanaan, B. 29.

VI.

Vorbilder von der Eroberung Kanaans bis zur Makkabäerzeit.

Kap. 11, 30—40.

30 Kraft Glaubens fielen¹⁾ die Mauern Jericho's, sieben Tage lang feierlich umzogen.
 31 *Kraft Glaubens kam Rahab, die Buhlerin, nicht mit den Widerspenstigen um, als welche
 32 die Rundschafter mit Frieden aufgenommen hatte. *Und was rede ich noch? Wird mir doch
 die Zeit mangeln auszuführen von Gideon, Barak, Simson, Jephthah, von David gleichwie
 33 von Samuel, und von den Propheten, *welche vermittlest Glaubens Königreiche niederkämpf-
 34 ten, Gerechtigkeit übten, Verheißungen erlangten, Löwenrachen verstopften, *Feuers Gewalt
 dämpften, Schwertes²⁾ Schneiden entrannen, aus Schwachheiten sich emporrafften, Helben
 35 im Kriege wurden, der Fremden Schlachtreihen zum Weichen brachten. *Es erhielten Frauen
 ihre Verstorbenen von Auferstehung her wieder; andere aber wurden auf die Folter gespannt,
 36 die Befreiung nicht annehmend, damit sie eine bessere Auferstehung erlangten. *Andere aber
 37 erfuhren Verhöhnung und Geißel, dazu aber Banden und Gefängniß, *wurden gesteinigt,
 zersägt, verbrannt³⁾, starben durch Schwertesmord, zogen in Schafspelzen umher, in Ziegen-
 38 fellen, Mangel, Drangsal, Ungemach leidend; *sie, deren die Welt nicht werth war, in⁴⁾
 39 Wüsten umherirrend und auf Bergen und in Höhlen und in Erdklüften. *Und diese alle guten
 Zeugnisse theilhaft geworden mittelst des Glaubens, haben doch die Verheißung⁵⁾ nicht da-
 40 vongetragen, *indem Gott für uns etwas Besseres zuvorversehen hatte, damit sie nicht ohne
 uns vollendet würden.

Gegretische Erläuterungen.

1. Sieben Tage lang u. s. w. *ἔπλ* steht von der Zeitdauer wie Luk. 4, 25; Aposj. 13, 31; 19, 10. *ἵστα* ist nicht mit *κυκλοδέστα* zu verbinden (Grotius), und letzteres heißt nicht: umlagert (Schulz u. a.).

2. Buhlerin. Falsch übersehen Sat. Cappell. u. a. nach Vorgang der chald. Paraphrase *ἡ πόρνη*, die Gastwirthin; andere deuten mit Braun das Wort um in: die Götzendienerin. Es ist aus der Geschichte entnommen Jos. 2, 2; 6, 17 ff. Ihr Glaube bestand in dem thatkräftigen (Sat. 2, 25) Vertrauen auf den Sieg der Israeliten, weil der Gott derselben der Allmächtige sei, Jos. 2, 9. Dessen Wunderthaten waren auch den übrigen Bewohnern Jericho's nicht unbekannt geblieben, Jos. 2, 10; aber sie leisteten in Geringschätzung derselben dem Volke Gottes Widerstand, Jos. 6, 1.

3. Gideon u. s. w. Die Aufeinanderfolge ist nicht chronologisch. Eine solche Aufzählung beabsichtigt aber auch der Verf. nicht, und er hat schwerlich an eine besondere Gruppierung gedacht. Delitzsch nimmt zwar drei Gruppen an, deren beide ersten aus je drei Personen bestanden, und meint, der

Verf. habe in der ersten Gruppe den Gideon als den größern Glaubenshelben vor Barak genannt und in der zweiten den Samuel hinter David erwähnt, um an ihn die dritte Gruppe, die der Propheten anschließen zu können. Aber was berechtigt zu solcher Dreitheilung? und welche Absicht soll der Einordnung des Jephthah, der überdies hinter Simson gestellt ist, in die zweite Gruppe zu Grunde liegen. Nach der rec., welcher Delitzsch folgt, sind vielmehr nur Barak und Simson enger durch *τε καί* mit einander verbunden, ebenso David und Samuel, zwischen Gideon und Barak dagegen steht keine Verbindungspartikel; desgleichen fehlt eine solche zwischen Jephthah und David; vor Jephthah aber ist ebenso wie vor den Propheten das einfache *καί* gesetzt. Einem. geht von der Wahrnehmung aus, daß in allen Handschriften David und Samuel durch *τε καί* verbunden sind, und schließt daraus, daß auch die vorhergehenden Namen ursprünglich nach Doppelgliedern geordnet waren. Dann fiele der Verstoß gegen die Chronologie weg, da die Rede bei jedem neuen Doppelgliede historisch weiterstreite, in den Doppelgliedern selbst aber die Nennung des Späteren vor dem Früheren aus der jedesmaligen Nennung des zeitlich Zusammen-

¹⁾ Es ist *ἔπεσαν* statt *ἔπεσε* zu lesen nach Sin. A. D*. 17. 23. 31.

²⁾ Statt *μαχαίρας* lesen Sachmann und Tischendorf ed. 7 *μαχαίρης* nach A. D.; ebenso in B. 27 nach D*. In beiden Fällen wird diese Schreibart durch Sin. bestätigt. Ebenso die von Sachmann und Tischendorf angenommene Lesart *ἐδυναμώθησαν* statt der rec. *ἐνεδυν.*, welche im Sin. erst durch Korr. gesetzt ist.

³⁾ Statt *ἐπειράσθησαν* = tentati sunt (Vulg. Ambros.) las Luther 1530 *ἐπάσθησαν* = zerstochen. Die meisten denken, da *πειράσθαι* = foltern, nicht belegbar ist, seit Erasmus an einen alten Schreibfehler und zwar entweder an ein den Feuertod bezeichnendes Wort, am besten *ἐπρόσθησαν*. Im Sin. folgt dies Wort erst dem oben erwähnten.

⁴⁾ Die von Sachmann und Tischendorf ed. VII angenommene Lesart *ἐπὶ ἐρημίαις* im Sin. A. 71. 73. 118 scheint aus einem Schreibfehler entstanden zu sein. Die rec. *ἐν ἐρημ.* wird geschützt durch D. E. K. L.

⁵⁾ Sachmann liest den Plur. *τὰς ἐπαγγελίας* nach A. 80.

gehörenden, sowie aus rhetorischem Interesse sich rechtfertigte. Allein diese sinnreiche Konjekturen beruht auf einer Kombination verschiedener Lesarten, indem die rec. unter den beiden Modifikationen beibehalten wird, daß mit D* vor Barak *καὶ* gesetzt und mit A. 17. Vulg., Copt., Arm. und vielen Kirch Vätern vor Simson *τε καὶ* gestrichen wird. Das *καὶ* vor Jephthas *τε* verworfen, obwohl D. E. K. L., fast alle Minuskeln und Chrysost., Theodoret, Damasc. u. a. es lesen. Konsequent ist die Streichung aller Partikeln bei Lachmann und Tischendorf I. bis auf das unangreifbare *τε καὶ* vor Samuel und *καὶ* hinter diesem Wort. Hierfür spricht auch cod. Sin.

4. Welche . . . niederkämpften. Das *οἱ* bezieht sich nicht auf die Propheten, sondern auf alle vorherhin genannte Personen, welche jedoch nur als Beispiele aufgeführt sind, so daß man nicht bei jeder einzelnen der folgenden Aussagen fragen darf, an wen der Verfasser speziell gedacht habe. Manche Äußerungen beziehen sich sogar auf nicht namentlich angeführte Personen, sondern weisen auf die Gesichtsbücher des A. T. hin, aus welchen die Erwähnten beispielsweise hervorgehoben sind. Die Bedeutung „erkämpfen“ (Böhm.), läßt sich für *καταγωνισσάσθαι* nicht nachweisen.

5. Gerechtigkeit üben. Man hat schwerlich an den bloß ethischen Sinn von *ἐργ. δικ.* zu denken (Theodoret, Erasmus, Schlicht., Grot. u. a.), sondern an das mit dem Beruf und Amt von Richtern, Königen und Propheten verknüpfte Walten 1 Sam. 12, 4; 2 Sam. 8, 15; 1 Chron. 15, 14; 2 Chron. 9, 8.

6. Verheißungen erlangten. Beng., Bl., Ebr. u. a. denken mit Chrys., Primas., Theodoret an verheißende Gottesworte, und zwar meistens nicht an individuelle, sondern an die messianischen Verheißungen. Besser paßt aber im Zusammenhange die gewöhnliche Beziehung auf den Inhalt der Verheißungen. Denn wenn die Gläubigen auch den Eintritt des verheißenen Heiles nicht erleben, B. 39, so doch die Erfüllung spezieller Zusagen. Hierauf deutet auch der artificele Plural.

7. Löwenrachen u. s. w. Man könnte an Simson und David denken; aber der Wortlaut weist auf Dan. 6, 18, 23 hin; wie auch das folgende Beispiel („durch Glaubensdynamik hoben sie die Feuersdynamik auf“ Kluge) aus Dan. 3 entnommen ist, oder aus 1 Makk. 2, 59. Vielleicht zielen die sodann erwähnten Beispiele auch auf Ereignisse aus den Makkabäerzeiten, obgleich es auch aus der frühern Zeit nicht an Parallelen fehlt, z. B. 1 Kön. 19; 2 Kön. 6 und 20; Richt. 16, 28; Ps. 18, 30. Das Wort *παρεμβολή* in der Bedeutung nicht bloß des Heerlagers, sondern in der des in Schlachtorbnung aufgestellten Heeres gehört gerade unter die Lieblingsausdrücke des 1. Buchs der Makkabäer (Grimm zu 1 Makk. 3, 3). Entscheidend ist dies jedoch nicht, weil jenes Wort dieselbe Bedeutung auch Richt. 4, 16; 7, 14 hat und die Rede sogleich wieder auf 1 Kön. 17 und 2 Kön. 4 durch

Erwähnung der Weiber zurückgeht, welche ihre Todten *ἐξ ἀναστάσεως* zurückdempften, d. h. entweder: durch Auferstehung (Böhm., Bl., Linn. u. a.) oder: von Auferstehung her — als Wiederbelebte. Diese Beispiele aus dem Leben der Sareptanerin und der Sunamitin führen aber sogleich wieder auf den Märtyrertod des Eleazar 2 Makk. 6, 18 ff. und der sieben Brüder samt ihrer Mutter, 2 Makk. 7. Das *τύπικον* hält man für eine radförmige Martermaschine, auf welcher der Gemarterte wie das Fell einer Pauke ausgespannt und geprißelt ward oft bis zum Tode. In *κρείττονος ἀναστάσεως* finden Oef. und Theoph. (letzterer schwantend) einen Gegensatz gegen die Auferstehung der Gottlosen zum Gericht, Dan. 12, 2; dagegen Chrys. Beng., Böhm., Bl., de W., Ebr. u. a. eine Antithese gegen das zu Anfang des Verles stehende *ἐξ ἀναστάσεως*, am passendsten aber Gerhard, Winer, Thol., Linn. u. a. einen Gegensatz gegen die eben erwähnte, ihnen angebotene *ἀπολήρωσις* von der Marter.

8. Andere aber erfuhren Verhöhnung u. s. w. Da 2 Makk. 7, 1 *μάστιγες* und 2 Makk. 7, 7. 10 *ἐπαιγμοί* erwähnt werden, so stammt die Erwähnung derselben sicher aus Erinnerung an diese so eben berührten Geschichten, obgleich mit *επεί τοι δέ* die Rede zu gleichartigen, aber andern Beispielen übergeht und auch wohl an die Verspottungen des Elia und Jeremia gedacht werden kann. Denn es wird sogleich nicht bloß die Steinigung erwähnt, welche den Sacharia 2 Chron. 24, 20 tödtete, und die Fesslung, welche nach der jüdischen Uebersetzung Jesaja erduldet haben soll, sondern noch vor denselben Kerker und Banden, wobei man an Hamai (2 Chron. 16, 10), Micha und Jeremia erinnert wird, und diese Vorgänge werden zu den Verhöhnungen und Geißelungen mit *ἐν δέ* in Beziehung gesetzt, als die Plage derselben steigend und über sie hinausgehend. Auch ist bei der Födtung *ἐν γόμφι μαλακίας*, wenn nicht speziell an den durch Sojakim so hingerrichteten Propheten Uria, Jer. 26, 23, gewiß an die zahlreichen Hinrichtungen von Propheten im Reiche Israel 1 Kön. 19, 10 gedacht. — Die gewöhnlich schwarzen Ziegenfelle sollen nach Delitsch noch mehr als die weißen Schafpelze den Sinn und die Lage der Propheten ausdrücken. Man kann aber zweifeln, ob diese Fellmäntel überhaupt jemals prophetische Amtstracht (Kurz) gewesen oder eine Beziehung auf Trauer über die Sünden des Volks und über die darauf folgenden göttlichen Strafen (Reil zu 2 Kön. 1, 8) gehabt. Sie waren auch nicht die Tracht der Armen und Niedern im Volke, welche etwa Elias gewöhnt hätte, um anzudeuten, daß das Irdische keinen Werth für ihn habe (Thenius zu 2 Kön. 1, 8). Es ist die Kleidung dessen, der sein Leben in Einöden und Bergwüdnissen hinzubringen hat; und diese Vorstellung eines unstillen Lebens in Mangel und Elend, fern von der Menschen Wohnungen und Verkehr (Hofmann) soll hier erweckt werden. Grade der Fellmantel des haarigen Mannes 2 Kön. 1, 8 ist nicht

eines Propheten überhaupt, sondern speziell des Propheten Elias Kennzeichen und wird hernach 1 Röm. 19, 19; 2 Röm. 2, 13 dem Elisa als dem zum Nachfolger des Elias bestellten Propheten gegeben. Auch Sach. 13, 4 wird diese Art sich zu kleiden nur demjenigen zugeschrieben, der sich recht auffällig damit als einen Propheten gleicher Art bemerzlich machen will.

9. Und diese alle . . . nicht davon getragen. Dieser Satz bezieht sich nicht bloß auf die von B. 35 an genannten Personen (Schlicht., Storr), sondern auf sämtliche Genannte und Nichtgenannte, für welche der Glaube die vermittelnde Ursache des guten Zeugnißes ist, welches sie in den Büchern des N. T. haben. Der Partizipialsatz muß mit „obgleich“ aufgelöst werden, nicht mit „weil“. Denn wegen des Zusammenhangs kann der Sinn des Satzes nicht der sein, daß die Alten das Verheißene nicht davongetragen, weil eben der seiner Natur nach auf Unsichtbares und Zukünftiges gehende Glaube ihnen das gute Zeugniß verschafft habe. Es wird vielmehr gesagt, daß sie ungeachtet des Ruhmes, den ihnen der Glaube für immer verschafft hat, dennoch nicht das Verheißene erlangten. Wie der Singular *τὴν ἐπαγγελίαν* zeigt, ist die Rede nicht von mehreren, den Einzelnen gegebenen Versprechungen, deren Erfüllung ja auch nicht ausgeblieben ist, sondern von der Erfüllung der Verheißungen als solcher, d. i. der messianischen, welche durch den Zusammenhang noch näher als die Verheißung des ewigen Erbes Kap. 9, 15 bestimmt wird, dessen Erlangung die *τελειωσις* voraussetzt.

10. Indem Gott für uns etwas Besseres zu bevorzugen hatte, damit u. s. w. Der Grund der eben erwähnten Thatsache ist die gnädige Rücksichtnahme Gottes auf uns, welche ihn bestimmt hat, eine solche Einrichtung zu treffen, daß das *κοινοῦναι τὴν ἐπαγγελίαν* Kap. 10, 36 uns zu Theil wird, wenn wir im Glauben beharren, und doch jene wegen ihres Glaubens belobten Vorfahren nicht ausgeschlossen werden, sondern gleichfalls die *τελειωσις* erlangen, nur nicht ohne uns, wie es geschehen sein würde, wenn ihr Glaube so gleich das Verheißene erlangt hätte und nicht eine Wartezeit zwischen Glauben und Erlangen eingetreten wäre. Da nun die *τελειωσις* auch für uns noch bevorsteht und erst mit der Wiederkunft Christi zugleich eintritt, so sind wir einerseits den Vätern gleich und haben ungeachtet unseres Glaubens ebenso wie sie noch eine Wartezeit durchzumachen, in welcher wir Ausbauer beweisen müssen. Ihr Glaubensleben kann uns deshalb zum trostreichen und erwecklichen Vorbilde dienen. Andererseits ist ein *κοινοῦναι* für uns zu bevorzugen. Die Erfüllung der messianischen Verheißung ist mit der Erscheinung Jesu Christi und durch seinen Eingang ins Allerheiligste thatsächlich in die Geschichte eingetreten, so daß die Verheißung des Jeremia erfüllt ist, Kap. 8, 6 ff.; 10, 15 ff., auch Abraham *ἐπέτυχεν τῆς ἐπαγγελίας* Kap. 6, 15 und das *ἔσχατον τῶν ἡμερῶν* Kap. 1, 1 oder die *συντέλεια*

τῶν αἰώνων Kap. 9, 26 liegt schon hinter uns. Eben die Schlüsseloffenbarung Gottes in Jesu Christo ist erlebt worden, und deshalb preist der Herr seine Zünger selig und gibt ihnen eine bevorzugte Stellung vor den Propheten und Königen des Alten Bundes, Matth. 13, 17. So ist auch uns „etwas Vorzüglicheres als jenen“ zu Theil geworden, vergl. Kap. 2, 3 ff. Diese Beziehung des *κοινοῦναι* auf das, was uns in Vergleich mit den Alten Vorzüglicheres zu Theil geworden, stimmt besser mit dem Sprachgebrauch Kap. 7, 19; 8, 6 und mit dem Anschauungsstreife unseres Briefes, als die Deutung „etwas Besseres als uns zu Theil geworden wäre, wenn jene die schließliche Erfüllung der Verheißung erlangt hätten“. Der Zwischengedanke ist dann der, daß wir in solchem Falle gar nicht geboren sein würden, weil das Weltende schon früher gekommen wäre, im Heide der Vollendung aber kein Freien und Befreietwerden findet, Matth. 21, 30.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die größten und wichtigsten Siege werden nicht durch Heeremacht, auch nicht durch bloß patriotischen Heldennuth, sondern durch das Wirken des allmächtigen Gottes gewonnen, welcher über Bitten und Verstehen denen hilft, welche sich in zweifellosem Glauben in seine Anordnungen fügen und der von ihm bezeichneten Mittel bedienen.

2. Der Glaube überwindet nicht bloß sichtbare Gegner und Widersacher, er hilft auch über geistliche Feinde zum Siege und macht ehemalige Sünder zu Genossen und Gehülfen der Diener Gottes, wofür ihnen dann wieder Gott, dem sie die Ehre gegeben, zum Schirm und Schild wird und ihnen Gnade zur Rettung erweist.

3. Der Glaube zeigt seine Schönheit, Kraft und Größe aber nicht bloß in dem, was er ausrichtet, niederwirft und erlangt, sondern auch in dem, was er aushält, duldet und opfert; und hierin stehen die Frauen den Männern nicht nach, sondern geben ihnen nicht selten ein ermutigendes Vorbild.

4. Das Leben der Gläubigen in der Welt ist ein beständiger Kampf mit der Welt, dessen Ernst sich in ihrem Benehmen wie in ihren Schicksalen reichlich zu erkennen gibt. Aber der Kampf wird dadurch erleichtert, daß der unschätzbare Werth der Gläubigen immer leuchtender und triumphirender aus den freiwilligen Entbehrungen und Opfern wie aus den gewaltsamen Bebrüdungen und Verraubungen hervortritt, die Welt dagegen durch die Verleumdung, Verachtung und Verstoßung derer, die in den Augen Gottes höher geachtet sind denn die ganze Welt, sich selbst verurtheilt, straft und verbannt.

5. Das letzte Ziel, zu welchem Gott die Gläubigen führt, ist die Vollendung in Christo, und diese besaß die ganze Person, schließt also die Auferstehung und Verklärung des Leibes ein und

hat die Wiederkunft Christi zur Voraussetzung. Sie steht also uns noch ebenso bevor wie den im Glauben entschlafenen Gliedern des Alten Bundes, mit denen wir auch die Wartezeit, die Glaubensprüfungen und die Leiden um des Glaubens willen gemeinsam haben, so daß sie uns Beispiele und Vorbilder dessen sind, um was es sich handelt. Mit ihnen zugleich nämlich sollen wir diese schließliche und umfassende Vollendung erst erlangen und zum gemeinsamen Genuß der gleichen Seligkeit kommen. Der Vorzug also, welcher uns dadurch zu Theil geworden ist, daß wir die erste Erscheinung Christi nicht mehr vor uns, sondern schon hinter uns haben, verpflichtet uns zu um so größerer Demuth, Dankbarkeit und Treue, je deutlicher sich in dieser Einrichtung nur die auch auf unsere Rettung bedachte Gnade Gottes zeigt.

Somileitische Andeutungen.

Der gleiche Sinn, das gleiche Ziel und das gleiche Geschick der Gläubigen aller Zeiten. — Die Stellung der Gläubigen zur Welt und zu Gott. — Des Glaubens Feinde, Kämpfe und Siege. — In der Welt geächtet, bei Gott geachtet. — Die Umwandlung, welche der Glaube hervorbringt. — Die gewisse Erfüllung der Verheißungen Gottes 1) in ihren Mitteln; 2) in ihren Bedingungen; 3) in ihren Stufen.

Starke: Der im Himmel wohnt, muß ja wohl derer lachen, die sich auf Wälle und Mauern trotzig verlassen. — Gleichwie auf den Posaunenschall und Feldgeschrei Israels die Mauern der gottlosen Stadt Jericho umgefallen sind, also wird mit der Posaune und Stimme des Evangelii das Reich des Antichrists gestürzt, Offb. 18, 2. — Die Sünde scheidet von Gott, aber die Buße führt zu Gott, Jes. 59, 2; Jer. 3, 1. — Die guten Werke müssen nicht nach dem Ansehen, sondern nach ihrem Grunde und Beschaffenheit beurtheilt werden. — Es ist die Heilige Schrift so reich und voll von schönen und denkwürdigen Historien und Geempeln, daß man der erdichteten Mönchsfabeln nicht von nöthen hat, sondern genug an dem Worte Gottes, wenn man's recht lehren will. — O Gott! wie reich bist du, auch in den Gaben und Schätzen, die du in deine Heiligen ge-

legt hast. — Der Glaube ist stärker als Pulver und Blei, als Pfeil, Schwert und Geschloß; kann er doch den Teufel selbst überwinden und dessen feurige Pfeile auslöschen, Eph. 6, 16. — Lieber soll man einen gewaltigen Tod ausstehen, als von der wahren Religion abtreten. — Der Chor der heiligen Märtyrer ist allen leidtragenden Kreuzträgern sehr tröstlich; denn wir sind nichts besser als unsere Väter, 1 Kdn. 19, 4. — O verborgener Gott! du lässest deine Kinder hier drängen und drücken, daß sie ewig erquidet werden, Offenbar. 12, 12. — Viel Noth, Trübsal und Elend auf Erden, doch ist dieser Zeit Leiden nicht werth der Herrlichkeit, die an uns soll offenbart werden, Röm. 8, 18. — O! wie beschämen uns, die wir im Neuen Testamente leben, die Glaubenshelden des Alten. — Die Standhaftigkeit in der rechten Religion unter viel Trübsal ist ein Zeugniß des rechten Glaubens an Christum.

Nieger: Der Unglaube denkt aus Mißtrauen immer: es hilft doch nichts; es geht in großen Landplagen einem wie dem andern. Der Glaube aber trauet Gott Weg aller Wege zu. — Gott hat bei der Einrichtung der Zeiten für alle gnädig gesorgt; auch den Alten hat er zu ihrer Zeit hinreichende Handleitung zum Glauben verliehen.

Sahn: Die Welt vergift die Thaten ihrer Helden viel bader, so sehr sie auch dieselben verewigen will; aber Gott gibt den Seinigen Zeugniß; dieß gilt und bleibt. — Können wir nicht so viel Großes thun zu unserer Zeit, so ist es genug, wenn wir in Gehuld siegenden Glauben üben, wie derselbe die Aufgabe unserer Zeit ist, Offb. 13. — Auch geringe Thaten, wenn sie nur aus Glauben gehen, schätzt Gott hoch.

Heubner: Der Glaube überwindet die Welt. — Der Reichthum der Heiligen Schrift an lehrreichen Beispielen. — Der Reichthum der Gaben, die Gott in die Heiligen gelegt hat. — Der verborgene Werth der Frommen ist vor Gott offenbar. — Der Christ soll über die Welt erhaben sein, die Welt aber die Frommen verdienen lernen. — Wie oft muß sich die Unschuld, die Wahrheit verbergen und zurückziehen. Sie, die einst in den ewigen Hütten wohnen wird, irrt jetzt oft ohne Obdach umher. — Viele Fromme erleben die Erfüllung ihrer Wünsche nicht; aber das Heil ist ihnen unverloren. — Der Himmel eint alles.

Vierter Abschnitt.

Eine das Ergebniß der bisherigen Darstellung zusammenfassende Ansprache.

I.

Im Besitz solcher Vorbilder und im Ausblick auf Jesum selbst sollen die Leser den vorliegenden Kampf mit Standhaftigkeit führen.

Kap. 12, 1—3.

Demzufolge laßt denn auch uns, da wir eine so große Wolke von Zeugen um uns herum haben, nach Ablegung jeglicher Behinderung und der rings umstellenden Sünde mit Beharrlichkeit den vor uns liegenden Wettkampf laufen, *hinblickend auf des Glaubens Heerführer 2 und Vollender, Jesum, welcher für die ihm bereit liegende Freude das Kreuz erduldet, Schande

nicht achtend, und zur Rechten des Thrones Gottes zu sitzen gekommen¹⁾ ist. *Betrachtet 3 euch nämlich den, der solches Widersprechen von den Sündern gegen sich selbst²⁾ erduldet hat, damit ihr nicht ermattet, an euren Seelen erschlaffend.

Exegetische Erläuterungen.

1. Demzufolge u. s. w. Mit dem der klassischen Gräzität angehörigen, im N. T. nur noch 1 Thess. 4, 8 sich findenden *τοιγαροῦν* wird auf die Ermahnung der Vorbilder des N. T. die Ermahnung zu gleichem Verhalten in irdischen und technischen Ausdrücken gestützt, welche aus den damals schon den Juden bekannt gewordenen Kampfspielen hergenommen sind. Schon die Bezeichnung des *νέγος μαρτύρου* winkt auf dieses Bild hin, jedoch nur in Verbindung mit den folgenden Ausdrücken. Die Hauptsache ist, daß der durch das verb. fin. ausgedrückte Hauptgedanke die Ermahnung zum Laufen ist und daß die beiden Partizipialsätze *ἔχοντες* und *ἀποθήμενοι* angeben, was wir dabei zur Ermunterung in der Wolke der Zeugen besitzen und was wir zuvor an unserer Person zur Erleichterung müssen gehabt haben. Wenn nun unleugbar die nähere Charakteristik des Wettlaufs durch *δι' ὑπομονῆς* an Kap. 10, 36 erinnert, und wenn die Hervorhebung der *πίστις* B. 2 ebenso wenig als das *τοιγαροῦν* B. 1 gestattet, Kap. 11 unberücksichtigt zu lassen: so folgt doch hieraus keineswegs, daß man mit Kühnem. ausschließend an Glaubenszeugen zu denken habe. Man darf doch nicht übersehen einerseits, daß die in Kap. 11 genannten Personen als solche bezeichnet werden, welche wegen ihres Glaubens ein gutes Zeugniß empfangen haben, Kap. 11, 2. 4. 5. 39; andererseits daß hier B. 2 auf Jesum als *ἀρχηγὸς καὶ τελειωτής* des Glaubens die Blicke der Laufenden hingelenkt werden, und zwar gerade so, daß durch das dem *ἔχοντες* parallele part. praes. *ἀγορεύοντες* der zweite Ermunterungsgrund ausgesprochen und aus der Geschichte Jesu seine *ὑπομονή* hervorgehoben wird. Es dürfte deshalb exegetisch nahe liegen, die von der Erde aufgestiegene Wolke der *μαρτύρες* zwar nicht ausschließlich (Bleek, de Wette, Thol., Wisp. u. a.), aber doch zunächst als Kampfszeugen aufzufassen, ihre Bedeutung als Glaubenszeugen aber zwar nicht mit jener ersteren zusammenfließen zu lassen (Del., Niehm., Alford), jedoch in ihr nicht ausgelöscht zu denken. Denn es handelt sich durchaus nicht um bloße Zuschauer, sondern um theilnehmende, in einem dem unsrigen gleichartigen Kampfe erprobte, aber schon zum Ziele der Vollendung gekommene Zeugen, deren Person und Geschichte eben deshalb für uns vorbildlich ist und ermunternd wirkt. — Das *διὰ* c. gen.

bei Verbis der Bewegung dient zur Bezeichnung des Anhaltenden in der Bewegung, des Beharrlichen und Habituellen in der Thätigkeit (Vernharby S. 239). So hier *δι' ὑπομονῆς*, wie *διὰ πίστεως* 2 Kor. 5, 7.

2. Rings umstellende. Das Wort *ἐνπερίστατος* ist als *ἅπας λεγόμενον* verschiedener Deutung unterworfen. Carpzov, Schulz, Stein erklären es aktivisch = verführerisch, verlockend. Aber dieser Sinn ist nicht nachweisbar. Die Bedeutung: leicht umwandelnd = unbeständig, beweglich (Matthäi), paßt nicht. Ueberhaupt fehlt bei aktivischer Auffassung das Objekt; und da sonst alle Derivata von *ίστημι* entweder intransitive oder passive Bedeutung haben, so wird auch dies Wort keine Ausnahme machen. Die passive Auffassung jedoch „welche leicht umgangen = vermieden“ oder „leicht umzingelt = überwunden werden kann“ (Gryn. u. a.) ist künstlich und paßt nicht in den Zusammenhang. Dies letztere gilt auch von der Erklärung Ernesti's „die gern und viel umstandene = allgemein geschätzte und geliebte“. Man muß deshalb auf das Medium zurückgehen und kann dann entweder mit Joh. Gerhard, Bleek, de Wette, Kühn, Niehm u. a. an die Sünde denken, wie sie einem Gewande gleich den Laufenden eng und überall umschließt und hindert, oder mit Anselm, Horneyus, Calvin, Grot., Ebr., Del. u. a. daran, wie sie uns überall leicht umstellt und fein umzingelt, so daß der Weg vertreten wird. Ein Rückgang auf das Hauptwort *περίστασις* zur Gewinnung des Sinnes „die uns leicht schlinnne Umstände machende, in Gefahr stützende, Hindernisse bereitende“ (Theoph., Beng. u. a.) ist völlig unnötig. Zu eng beziehen Calvin, Chemnitz, Seb. Schmidt u. a. das Wort auf die Erbsünde, worauf auch wohl Luthers Uebersetzung „so uns immer anklebet“ geht. Richtiger überseht Bugenhagen semper oppugnans, zum Theil Desolamp., welcher seine Erklärung pecc. quod nos proxime circumstat jedoch durch den Beisatz sive tenaciter nobis inhaeret wieder verflüchtigt, während Grynäus mit der Uebersetzung ad nos circumcingendos proclive auf das Richtige zugeht. — Die ethische Auffassung von *ὄγκος* als Aufgeblasenheit des Hochmuths (Beng. u. a.) liegt nicht im Kontext. Man hat aber auch nicht das Gesetzliche und Judenthümliche (Del.), den Ballast des jüdischen Ceremoniendienstes (Kurz), sondern jede aus irdischer Gefinnung entspringende Beförderung zu verstehen, welche mit dem Verufe des

¹⁾ Das perfect. *κεκάθικεν* ist durch sämtliche Uncialen und die meisten Minuskeln bezeugt gegen die lect. rec. *ἐκάθισεν*.

²⁾ Die Lesart *εἰς ἑαυτόν* (statt der auf D*** K. L. und fast allen Minuskeln sich stützenden lect. rec. *εἰς αὐτόν* oder *εἰς αὐτόν*) wird direct durch A. und Vulg. bezeugt, indirect durch den sinnlosen Plural *εἰς ἑαυτοὺς* in D*. E*. und Peschito, auch Sin.

Christen in gleichem Widerspruche steht, wie ein schlatteriges, ungegürtet niederhängendes Gewand mit der Aufgabe eines Wettläufers (Hartmann).

3. Des Glaubens Heerführer und Vollerder.

Ἀρχηγός bezeichnet nicht blos den Urheber, der den Glaubensanfang in uns wirkt (Chrys., Erasmus, Elin. und die meisten), sondern wie Kap. 2, 10 zugleich den Vorgänger, der in Vereisung des dunkelnden und siegenden Glaubens uns vorbildlich und hilfsreich vorangegangen ist, vergl. Kap. 2, 13; 3, 2. „Wie sollte von Jesu nicht *πίστις* ausgesagt werden können, da zwischen ihn und sein ewiges innergöttliches Leben insolge seiner Selbstentäußerung sich das insolge der Sünde und des Zorns wie zur dichten Kerkerwand gewordene Weltleben als Scheidewand gestellt hatte, welche, so lange sie nicht faktisch durchbrochen und abgethan war, nur für seinen hinüberreichenden Glauben nicht existirte, für jenen Glauben, vermöge dessen er selbst mitten in der Hölle der Gottverlassenheit Gott seinen Gott nannte! Sobald man die Selbstentäußerung des Ewigen in ihrem Todesernste gelten läßt, kann es nicht befremden, daß der Verfassers, so lange sie währte, *πίστις* als das Band zwischen ihm und Gott bezeichne“ (Delitzsch). Der Zusammenhang fordert nun den Gedanken, daß Jesus auch durch Ausdauer bis zum Ende den Glauben in seiner Vollendung dargestellt und zur Anschauung gebracht hat (Riesm.). Es ist nicht genug, mit Del. zu sagen, daß Jesus durch Erlösung in Herrlichkeit eingehend uns das schließliche Heil erwirkt habe, welches 1 Petr. 1, 9 *τὸ τέλος τῆς πίστεως* heiße. Wird Jesu Glaube zugeschrieben, dann muß derselbe auch in seiner Person dem Charakter seiner Lebensgeschichte gemäß Kap. 5, 8, 9 zur Vollkommenheit ausgeprägt sein. So behält *τελειωτής* seine übliche transitive Bedeutung. Es kann also wohl davon die Rede sein, daß Jesus es in Vereisung des Glaubens auch in seiner Person zur Vollendung gebracht habe (Theob., Beng., Bl., de W., Thol., Chr., Bisp. u. a.), und nicht blos davon, daß er den Glauben in uns zur Vollendung bringt (Chrys., Elin., Del. u. a.). Zu eng fassen einige nach Grot. diesen Begriff als den des Kampfrichters.

4. Für die ihm bereit liegende Freude. Die Freude bezieht sich nicht blos auf das vollbrachte Erlösungswerk und dessen Segnungen für die Menschen (Theodore); sie ist die himmlische, deren Erwerbung der Lohn des Kreuzeslebens Jesu sein sollte (Primas. und die meisten). Diese Auffassung des *ἀντι* wird durch den Zusammenhang erfordert. Uns Verfehlenden desselben sind die Uebersetzungen entstanden „anstatt der himmlischen Herrlichkeit, die er als der vorweltliche Logos hatte“ (Peisheit., Gregor v. Nazianz, Beza u. a.) oder „anstatt der Weltfreuden, die er hätte genießen können“ (Calv., Carpz., Stein, Bisp. u. a.) oder „anstatt der irdischen Lebensfreiheit, die er als der Sündlose sich hätte verschaffen können“ (Chrys., Calov. u. a.).

5. Betrachtet auch nämlich u. s. w. Durch *ἀναλογίζεσθαι* wird das vergleichende und

erwägende Betrachten ausgedrückt. Die Begründung des ermahnenben *ἀγορεύτες*, in welchem Worte „die Konzentration des umherschweifenden Blickes zu einer Richtung liegt“ (Del.), hat selbst wieder die Form einer Ermahnung angenommen. Die Worte *ταῖς ψυχαῖς ὑμῶν* sind nicht mit *καρπία* (Luther, Bengel u. a.), sondern mit *ἐκλυόμενοι* zu verbinden (Bez., Bl. und die meisten), welches sonst nachschleppen würde.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Ohne Glaubensbeharrlichkeit ist das Ziel nicht zu erreichen. Diese Beharrlichkeit zeigt sich aber nicht blos als Kraft ausdauernder Geduld in Leiden und als unbeugsame Standhaftigkeit in Prüfungen, sondern auch als müthige Ausdauer im edelsten Streben und als nachhaltige Spannkraft im Ringen um das höchste Ziel.

2. Da ohne solche Anstrengung der einem Wettkampf gleichende Lebenslauf des Christen nicht glücklich vollendet werden kann, so ist es Pflicht der Selbsterhaltung, alles abzulegen und von sich zu thun, was diese Anstrengungen erschwert und den Lauf zum Ziele hindert. Das am meisten Hindernis aber ist die Sünde, welche theils als niederbrückende Bürde und fesselgleiche Beengung von Natur an uns haftet, theils überall, wohin wir uns auch wenden, uns entgegentritt und den Weg zu versperren sucht.

3. Als Ermunterung zum Beharren in diesem Kampfe sollen uns die zahlreichen, aus der ganzen Geschichte aufsteigenden, von der Erde zum Himmel erhabenen und wie eine Wolke über uns schwebenden Schaaren der im Glauben Vollendeten dienen, welche theils durch ihren Vorgang zeigen, daß und wie man siegreich ans Ziel gelangt, theils durch ihre theilnehmende Beachtung unsern Kampfs uns anfeuern; da sie Kampfezeugen und Glaubenszeugen sind.

4. Die kräftigste Ermunterung und das sicherste Mittel gegen Ermattung, welche ihren Grund in geistlicher Erschlaffung hat, ist der unverrückte Blick auf Jesum, den vollendeten Glaubenshelden, den größten Dulder, den vollkommenen Sieger, den gottmenschlichen Helfer. „Er ist uns im Glaubenslaufe vorangegangen und hat uns Bahn gebrochen, in sofern hat er den Glaubenskampf für uns begonnen; er ist aber zugleich auch der Vollerder des Glaubens, der durch seine Erlösung den gläubigen Kämpfern die Kraft verleiht, alles wohl auszurichten und den Sieg davon zu tragen.“ So v. Gerlach nicht unrichtig, aber auch nicht erschöpfend. Denn Jesus ist nur dadurch Vorbild und Helfer in unserm Glaubenslauf und Glaubenskampf, daß er das persönliche Lebensbild desselben nach seiner ganzen Vollkommenheit in seiner eigenen Lebensgeschichte auswirkt und zur Darstellung gebracht hat. Die dogmatische Vorstellung, daß Jesus nur als Objekt und nicht auch als Subjekt des Glaubens zu be-

trachten sei, zerstört in konsequenter Durchführung ebenso die Wirklichkeit seiner Geschichte als die Wahrheit seiner sittlich-religiösen Vollkommenheit und widerspricht direkt nicht bloß den Schilderungen der Evangelien, z. B. von dem Gebetsleben Jesu, sondern der ganzen Auffassung unseres Briefes, welcher überdies in der vorliegenden Stelle den von uns zu erduldenen Kampf mit den Widersachern des Evangeliums mit dem Kampfe des Erlösers in Parallele stellt und auch bei Jesu die Bewährung im Kampfe als Bedingung seiner *rehelebens* betrachtet, was wieder ganz mit der Darstellung Phil. 2, 9 in Uebereinstimmung ist, vgl. Tholud.

Somiletische Andeutungen.

Die Zeugen, die Gegner und die Helfer unseres Glaubenskampfes. — Der Lebenslauf des Christen ein Leidensgang und ein Siegeslauf. — Jesus das Urbild und das Vorbild der Gläubigen, die durch Trübsal zur Herrlichkeit gehen. — Das Beharren im Glauben nach seiner Nothwendigkeit, Beschwerlichkeit und Ausführbarkeit. — Was uns zum Er-matten veranlaßt und was uns dagegen sichert. — Der größte Dulder der tapferste Held. — Wer am meisten geliebt ist, kann am besten anderen helfen. — Wie die von uns Geschiedenen uns doch nahe bleiben.

Starke: O was für herrliche Aufmunterungen haben wir in unserm Glaubenskampf: Christum, der uns in demselbigen vorangegangen und dazu alle Kraft barreichet; eine Wolke Glaubenszeugen, die uns in diesem Kampfe vorgeleuchtet; und die Nutzbarkeit dieses Kampfes, dessen Frucht die ewige Seligkeit ist. — Die Sünde müssen auch Gottes Kinder tragen ihr Lebenlang und daran einen Feind haben, woran sie ihre Ritterchaft üben. — Obgleich die Sünde dem Menschen auflebt, so ist sie doch nicht das Wesen des Menschen, daher die Auserwählten im Himmel vollkommen sind. — Gott hat den ritterlichen Kampf- und Turnierplatz selbst angeordnet, darauf sich ein jeder Christ selbst stellen und seine ritterlichen Thaten muß sehen lassen. — In dem Werke der Seligkeit kommt alles auf Jesum an. — Die beste Linderung des Kreuzes ist, daß du von demselben hinweg und auf Jesum siehest. — Hast du keine Freude in der Welt, freue dich in

deinem Kreuze, du wirst geschwinde genug zur wahren Freude und Herrlichkeit gelangen. — Die Natur des Menschen ist kreuzisch, daher wir wohl nöthig haben, zur Uebernehmung des nützlichen Kreuzes uns zu erwecken und zu ermuntern. — Wenn wir um des rechtschaffenen Wesens willen in Christo angegriffen werden, sollen wir uns mit dem Exempel Christi trösten, unsern Muth stärken und dessen eingedenk sein, es soll uns im Himmel wohl belohnt werden, Matth. 5, 11 u. 12. — Wenn wir gleich noch so viel leiden um Christi willen, so hat Christus doch viel mehr gelitten um unsertwillen.

Nie ger: Der Glaube schläft nicht, sondern wacht und läßt; er eilt aber auch nicht, sondern harret aus in Geduld; und so wird der verordnete Kampf durchgemacht und das, was auf beiden Seiten zu viel wäre, vermieden und der Weg zur Wahrheit bewahrt. — Der Glaube sieht Jesum Christum an und wird damit in seine Fußstapfen gezogen.

Gahn: Uebermuth und zaghafter Unglaube sind die beiden Hauptfehler, gegen welche allein die Geduld hilft, welche in die rechte Mäßigung setzt und in die Mitte.

Heubner: Der rechte Gebrauch der biblischen Vorbilder und Muster ist nicht mißgige, unfruchtbare Betrachtung, sondern Nachfolge. — Die Sünde ist die schwerste Last, die zur Erde herabzieht. — Die christliche Tugend ist freies munteres Ringen und Laufen nach dem Kleinod. — Der Geist muß gegen eine gewisse Schande stumpf sein. Die Ertragung solcher Schande führt zur höchsten Ehre. — Das, was bei Leiden reizt und verführt, ist dies, daß man von Sündern, von Unwürdigen es sich muß gefallen lassen.

Menken: Wandel wie Jesus! und damit du wandeln kannst wie er, so wandle mit ihm, dann wandelst du auch zu ihm.

Harlez (IV, 5): Worin stehet der Muth eines wahren Christen?

Gerok: Die herrliche Wolke von Zeugen um den Thron des Welterlösers: 1) ihre blutigen Wunden; 2) ihre glorreiche Fahne; 3) ihre himmlischen Kronen.

G. von Reßschwitz (Zeugnisse vom guten Hirten 1864): Aufsehen auf Jesum ist unser Trost und Sieg in allem Kampfe und Leiden. Denn: Aufsehen auf Jesum heißt 1) am Anfang des Kampfes gleich den siegreichen Ausgang erblicken; 2) wenn es lange währt, das höchste Muster der Geduld vor sich sehen; 3) das Leiden selbst als ein trostreiches Siegel unserer Gotteskindschaft erkennen.

II.

Ihre Leiden sind fruchtbare Züchtigungen der Vaterliebe Gottes.

Rap. 12, 4–13.

- 4 Noch habt ihr nicht bis aufs Blut widerstanden, gegen die Sünde im Kampfe liegend,
5 *und vergessen habt ihr der Zusprache, welche ja zu euch wie zu Kindern redet: *Mein Sohn,
6 verachte nicht Züchtigung vom Herrn, noch auch verzage, wenn du von ihm zurechtgewiesen wirst; denn, wen der Herr liebt, den züchtigt er und geißelt jeglichen Sohn, den er annimmt.
7 *Zu¹⁾ Züchtigung duldet ihr. Als Söhnen begegnet euch Gott; denn wer ist Sohn, den

¹⁾ Statt *es* ist *sie* zu lesen nach Sin. A. D. E. K. L. und den meisten Minuskeln. Doch vertheidigt Reiche die recepta.

der Vater nicht züchtigt? * Wenn ihr aber ohne Züchtigung seid, deren alle theilhaft geworden, so seid ihr Bastarde und nicht Söhne. * Sodann, unseres Fleisches Väter hatten wir zu 9 Züchtigern und scheueten sie — werden wir da nicht vielmehr¹⁾ dem Vater der Geister uns unterwerfen und leben? * Jene übten auf wenige Tage nach ihrem Bedünken Zucht, dieser 10 aber zum Frommen, auf daß man Theil empfängt an seiner Heiligkeit. * Jegliche Züchtigung aber scheint zwar für die Gegenwart nicht der Freude, sondern der Betrübnis Gegenstand zu 11 sein; hinterher aber verleihst sie den durch sie Geübten friedreiche Frucht an Gerechtigkeit. * Darum richtet wieder auf die erschlafften Hände und die ermatteten Knie, * und machet 12 gerade Geleise für eure Füße, damit nicht das Lahme ausbiege, sondern vielmehr geheilt werde. 13

Exegetische Erläuterungen.

1. Bis aufs Blut. Der Ausdruck ist schwerlich ein vom Faustkampf hergenommenes Bild (Bengel, Bleek, Del., Josm.), sondern bezeichnet den blutigen Tod (Wieseler) mit Erinnerung an den Tod Jesu und zielt darauf, daß die Leser zwar schon Gewaltthätigkeiten erduldet, Kap. 10, 32 ff., aber noch nicht wie frühere Gemeindeglieder, Kap. 13, 7, bis zum Märtyrertode verfolgt worden sind, vielmehr durch ihr Verhalten sich gegen dergleichen Gefahren sicher stellen und die Bedeutung der von Gott über seine Kinder verhängten Leiden vergessen. Von einem sittlichen Kampfe gegen die eigene Sünde, den sie etwa noch nicht mit der äußersten Anstrengung geführt (zuletzt noch Holzmann in Studien und Kritiken 1859, II), in welchem sie biblisch gesprochen bloß Beulen bekommen, ohne blutig geschlagen zu sein (Josm.), ist hier nicht die Rede. Die Sünde erscheint hier als objektive Weltmacht, wie sie insonderheit in den Feinden des Evangeliums auftritt und den Bekennern desselben Leiden bereitet.

2. Und vergessen habt ihr u. s. w. Fast man diese Worte mit Calv., Bez., Bl., Lin. u. a. fragend auf, so wird der Ton des Vorwurfs gemildert. Das Citat ist aus Sprichw. 3, 11 u. 12, wo im Hebräischen der Schlusssatz lautet: „und wie ein Vater dem Sohn ist er ihm gut“ (ober: nimmt er ihn gütig auf). Statt $\alpha\kappa\alpha\tau\alpha$ lassen aber die Sept. entweder $\alpha\kappa\alpha\tau\alpha$ oder wie Hiob 5, 17 $\alpha\kappa\alpha\tau\alpha$ er verursacht Schmerz. Der Cod. A. der Sept. liest neben 15 andern Handschriften $\piαιδευε$, die übrigen haben $\epsilonλεγχου$.

3. Zu Züchtigung. Die lect. rec. $\epsilon\iota$ hat die Parallele B. 8 für sich; doch kann dies gegen die Autoritäten nicht entscheiden, welche durchaus nicht einen sinnlosen Schreibfehler darbieten, sondern den Zweck des Dubiens angeben, welcher die soeben im Schriftworte geschilderte $\piαιδεια$ ist. Dies $\epsilon\iota\varsigma$ des Zweckes ist in unserm Briefe sehr häufig Kap. 4, 14; 3, 5; 4, 16; 6, 16; 9, 15; 10, 19; 11, 11. Dem Zusammenhange entspricht dann mehr die indikativische (Chrys., Del.) als die imperativische Auffassung (Ebr.), zumal bei der prägnanten Bedeutung des $\epsilon\upsilon\mu\epsilon\nu\epsilon\upsilon$ und dem $\delta\epsilon$ in B. 8. Dann ist $\tau\epsilon\iota\varsigma$ auch nicht objektivisch mit $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma$ zu verbinden (Bl., de W., Thol., Lin.), auch nicht als Prädikat aufzufassen = welcher Art ist wohl ein

Sohn (Böhme), sondern substantivisch zu nehmen, wie denn auch $\nu\acute{\iota}\delta\varsigma$ und $\pi\alpha\tau\epsilon\rho$ den Artikel nicht haben. Der Sinn ist also nach Del.: „wo ist wohl einer, der in Wahrheit im Sohnesverhältniß steht, den nicht züchtigt ein solcher, der in Wahrheit im Vaterverhältniß zu ihm steht“.

4. Sodann. Mit $\epsilon\tau\epsilon\alpha$ schreitet die Argumentation fort. Die Auffassung des Wortes als ironische oder verwundernde Frage — itane bei Bald., Alberti u. a. ist nach dem klassischen Sprachgebrauch möglich, hier aber gesucht und hat das gegen sich (Bleek), daß dann die zweite Satzhälfte mit $\kappa\alpha\iota$ beginnen müßte.

5. Vater der Geister. Dies ist nicht Christus (Hammond), sondern Gott, welcher diese Bezeichnung jedoch nicht als Fürsorger für unsere Seelen hat (Böhme nach Morns u. a.), auch nicht als Verleiher der Geistesgaben (Theodoret) und nicht im ethischen Sinne als Vater in Bezug auf das höhere, geistige Lebensgebiet (de W., Ebr., Lin.), sondern insofern alle $\pi\upsilon\epsilon\nu\mu\alpha\tau\alpha$ von ihm abstammen (Thol., Del., Kiehm). Man muß nur nicht ausschließlich an Engelwesen denken (Chrys., Del., Theoph.) und nicht einseitig den Kreationismus hier ausgesprochen finden (Calvin, Beza, Este, Carpz. u. a.), sondern nur das berechtigte Moment desselben, wie Kap. 7, 10 das des Traducianismus.

6. Auf wenige Tage. Das $\pi\acute{o\varsigma$ steht hier und B. 11 wie Luk. 8, 13; 1 Kor. 7, 5; 2 Kor. 7, 8; 1 Thess. 2, 17 von der Zeitdauer der Züchtigung. Ein im Text nicht ausgedrückter Gegensatz entsteht und zugleich eine unwahre Behauptung im ersten Satze, wenn man die wenigen Tage der irdischen Lebenszeit als das Ziel betrachtet für die Erziehung der Kinder durch die leiblichen Eltern, die Ewigkeit aber als das Ziel der Erziehung, welches Gott im Auge habe (Calvin und die meisten). Aber die „wenigen Tage“ sind auch nicht gleichmäßig zu beiden Sätzen zu ziehen als Angabe der Zeitdauer, während welcher zu verschiedenen Zwecken und in verschiedener Weise menschliche und göttliche Erziehung thätig sind (Bl. u. a.). Sie weisen auf die kurze Zeit der Unmündigkeit hin, während welcher, wie das Imperfekt $\epsilon\pi\alpha\iota\delta\epsilon\upsilon\omicron\upsilon$ zeigt, die Leser als Kinder in elterlicher Zucht standen. Aber der Gegensatz ist nun nicht die lebenslängliche Dauer der göttlichen Erziehung (de W.). Hieron steht im Texte nichts. Dieser zeigt vielmehr, daß

¹⁾ Die Lesart $\sigma\upsilon\ \mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu$ ist durch Sin. A. D*. empfohlen statt der lect. rec. $\sigma\upsilon\ \mu\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \mu\alpha\lambda\lambda\omicron\nu$,

ein solcher spezieller Gegensatz gegen πρὸς θλίψας ἡμέρας gar nicht vorhanden ist, welchen Del. künstlich aus εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἀγιότητος αὐτοῦ herausdeutet, indem in πρὸς die Vorstellungen der Zeit und der Abzweckung, in εἰς die der Abzweckung und des Erfolges sich mischen und πρὸς das zeitliche, εἰς das sachliche Ziel angeben soll. Es wird die Verschiedenheit menschlicher und göttlicher παιδεῖα in den für jede charakteristischen Zügen kurz angegeben und den Lesern, welche die erste aus persönlicher Erfahrung kennen gelernt haben, der Vorzug der letzteren fühlbar gemacht, damit sie sich um so williger unterwerfen. Das Abstraktum ἀγιότης findet sich nur noch 2 Korr. 15, 2.

7. Friedreiche Frucht an Gerechtigkeit. Da der Baum, welcher die Frucht trägt, die παιδεία ist, so kann δικαιοσύνης nicht gen. subj. sein, wie zuletzt noch Klee annimmt; der Genitiv ist gen. apposit. Jak. 3, 18. Das Adj. εἰρηνικός steht in Beziehung zu δι' αὐτῆς γυμνασμένοις, so daß die παιδεία unter dem Gesichtspunkt der γυμνασία = ἀγών betrachtet ist (Thol., Del. u. a.).

8. Darum richtet wieder auf u. s. w. In Gedanken und Ausdruck führt der erste Satz auf Jes. 35, 3; der andere auf Sprichw. 4, 26. Die passive Bedeutung, welche seit und mit Grotius viele dem ἐκτρέπεσθαι geben = verrenkt werden, ist sprachlich nicht nachweisbar. Aus dem Grundtext, dem Ausdruck der LXX ποιεῖ σοὶ ποσὶ, weniger aus dem folgenden Satz mit ἵνα, ergibt sich, daß der Dativ ποσὶ ποσὶν ὑμῶν nicht dat. instrum. ist (St., Vulg., Luth., Bl., de W., Thol., Hilnem.), sondern dat. commodi (Böhme, Ebrard, Del., Riehm).

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Sünde, welche in der Welt herrscht und in den Kindern des Unglaubens mächtig ist, weiß auch oft gegen die Befehle des wahren Glaubens Gewalt in's Freie in Anwendung zu bringen und nicht bloß Gut und Ehre, sondern das Leben zu bedrohen. Da gilt es treu und gehorsam bis zum Tode sein.

2. Doch, wo auch dies Aeußerste noch nicht zu erdulden ist, gibt es doch der Drangsale und Leiden viele und schmerzliche und schwere. In ihnen sollen wir nicht bloße Gewaltthatigkeiten der Menschen erblicken, auch nicht unverdiente Schicksalschläge empfinden, sondern die Hand Gottes darin erkennen und fühlen, jedoch als eines Vaters, der sich unserer annimmt und das Kindesverhältnis, zu welchem er uns in Christo angenommen hat, dadurch zur Anerkennung und wirksamen Geltung bringt, daß er uns durch Leiden erzieht.

3. Es gibt also Leiden, welche zwar noch mit unserer eigenen Sinnhaftigkeit im Zusammenhang stehen und die Bedeutung einer Züchtigung haben, jedoch nicht mehr eigentliche Strafen sind, die uns den Zorn Gottes zu kosten geben, sondern Schläge der göttlichen Liebe

als Mittel der väterlichen Zucht zum Zwecke unserer Erziehung für das Himmelreich.

4. Wenn wir diese göttliche Absicht erkennen und in den schmerzlichen, aber heilsamen Züchtigungen eine Anerkennung, Befestigung und Entwidlung unseres Kindesverhältnisses zu Gott finden, dann werden wir uns mit Demuth und in Geduld diesen Züchtigungen, die ihren letzten Grund in der Liebe Gottes und ihren wahren Zweck in dem uns Heilvollen haben, um so williger unterwerfen, je deutlicher wir wahrnehmen, daß diese Liebeszucht des himmlischen Vaters die der irdischen Väter unendlich übertrifft.

5. Diese Unterordnung ist vollständig berechtigt, pflichtmäßig und heilsam. Denn während unsere Eltern uns nur als Naturwesen ins Leben setzen, unsere sarkliche Beschaffenheit nicht ändern können und sich durch subjektive Ansichten in der Anwendung der Zuchtmittel während unserer Jugendzeit bestimmen lassen, so daß die Erfolgs theils unerblich, theils unsicher sind — ist Gott als Vater der Geister auch unserer pneumatischen Beschaffenheit Urheber und bewirkt durch seine Erziehungsmittel unsere Theilnahme an seiner Heiligkeit, der *τρία ὕπους* 2 Petr. 1, 4. Leben also im prägnanten Sinne ist die Folge einer solchen Unterwerfung unter Gottes Zülgungen und Führungen; und das Ende der Leidenszucht ist eine Frucht, welche in Gerechtigkeit besteht und deren Geschmack Friede ist.

6. „Der gänzliche Abfall der unbefestigten schwankenden Gemeindeglieder kann nur verhütet, ihre Heilung nur ermöglicht werden, wenn die ganze Gemeinde gerade Bahnen einschlägt, wenn sie mit einer unzweideutigen, aufrichtigen Denk- und Bekenntniß- und Handlungsweise vorausgeht, welche auf die Schwachen einen solchen heilgymnastischen Einfluß ausübt, wie gerade, ebene Bahnen auf lahme, franke Füße“ (Del.).

Homiletische Andeutungen.

Wenn Gott uns als Vater tröstet, so wollen wir uns als Kinder züchtigen lassen. — Aehnlichkeit und Unähnlichkeit der menschlichen und der göttlichen Erziehung. — Was uns bei Leiden schmerzt, tröstet und segnet. — Süß ist nicht bloß, womit, sondern auch wie Gott uns in Leiden tröstet. — Der Kindesstand bei Gott lehrt uns die Trübsal nicht gering achten, in ihr nicht verzagen, durch sie gebessert werden.

Starke: Des Dinges, das uns nicht anmuthig ist, können wir leicht vergessen, Ps. 88, 13, aber wer sich des Kreuzes oft erinnert, der läßt es sich weniger, wenn es kommt, befremden, 1 Petr. 4, 12. — Eine aufrichtige Zuneigung auf sich selbst zu machen ist das Vornehmste bei Lesung Heil. Schrift, Röm. 4, 23, 24. — Je lieber ein Kind, je schärfer unter der Ruthe. — Die Gemeinschaft der Leiden, die über alle Brüder in der Welt gehen, sind aller Kinder Gottes Trost. — Beschwere dich nicht über langes Leiden, das ganze Leben ist nur kurz. — Wir müssen das Kreuz nicht nach der äußerlichen Empfindlichkeit

ansehen, daß es unserm Fleisch und Blut schmerzet und wehe thut, sondern nach dem heilsamen Nutzen, den Gott daraus bringet, Röm. 8, 17. — Alles Kreuz hat einen bitteren Anfang, aber einen süßen Ausgang. — In den Thränen liegt der Same aller Freuden und Herrlichkeit verborgen. — Hände und Füße sollen im geistlichen Verstande wohl angewendet werden, jene zum tapfern Streit, und diese zum hurtigen Laufe. — Ein Strauchelnder muß nicht sogleich verworfen, sondern mit Trost und Ermahnung aufgerichtet werden, Ps. 73, 2; 17, 15.

N i e g e r: Gewisse Tritte sind, die nach dem von Gott verordneten Lauf und Kampf, mit Aufsehen auf das vorgehaltene Ziel der Freude und Herrlichkeit, und im Vertrauen auf die uns bei jedem Schritt nahe Gnade Gottes geschehen.

S e u b n e r: Wie weit geringer sind unsere Leiden als die Leiden der frühern Christen! Jetzt haben die Bekenner Christi Ruhe. Das soll uns beschämen, warnen, reizen.

F r i e d e: Jedwehe Züchtigung Gottes ist bei seinen Kindern ein Saattorn, das später Frucht bringt.

III.

Dem beginnenden Abfall ist entgegenzuwirken durch das Streben nach Eintracht und Heiligung.

Rap. 12, 14—17.

Dem Frieden mit allen jaget nach und der Heiligung, ohne welche niemand schauen 14 wird den Herrn. *Acht habend, daß nicht jemand hinter der Gnade Gottes zurückschleibe, daß 15 nicht eine Bitterkeitswurzel emporwachsend Unruhe stifte und durch sie 1) die vielen verunreinigt werden, *daß nicht jemand ein Hurer sei oder ein Gemeiner wie Esau, welcher für ein 16 Essen seine Erstgeburt hingab 2); *denn ihr wisset, daß er auch nachher, als er den Segen zu 17 ererben gewillt war, verworfen ward, denn für Sinnesänderung fand er nicht Raum, obwohl er mit Thränen um sie flehete.

Ergänzende Erläuterungen.

1. Zurückschleibe. In ὑστερεῖν ἀπό brüht sich der Begriff der Freithätigkeit und der Verschuldung aus Böhmie u. a.). Zum Partizip ὑστερῶν ist entweder ἡ, wie oft bei den Klassikern nach αὐτῇ, zu ergänzen (Böhmie, Thol. u. a. nach den Alten) oder der Satz ist abgebrochen und dann so wieder aufgenommen und mit Worten aus 5 Mos. 29, 18 nach cod. Alex. der LXX zu Ende geführt, daß τῆς ὑστερῶν eigentlich Subjekt zu ἐνοχλῇ ist, an dessen Stelle aber bei der Wiederaufnahme des Satzes ἑῷα πικρίας getreten ist (Bl., Lün., Del.). Antiochus Epiph. heißt 1 Makk. 1, 19 ἑῷα ἀμαρτωλός.

2. Ihr wisset u. f. w. Luther nimmt irrig nach Vulgata ἵστε imperativisch und fand in dem ganzen Satze einen harten Knoten und anstößigen Gedanken, weil er αὐτὴν auf die μετάνοια bezog wie Chrys., Del., Primas., Grot. u. a. und hierunter die Sinnesänderung des Esau verstand. Dies führte auf psychologische Unmöglichkeiten und Widerspruch mit der biblischen Geschichte und Lehre. Die Deutung des Satzes im objektiven Sinne durch de Wette scheitert daran, daß dann αὐτόν sc. τόπον geschrieben sein müßte. Will man die allerdings nahe liegende Beziehung des αὐτὴν auf die μετάνοια festhalten, dann muß man darunter die Sinnesänderung Isaak's verstehen (seit Zwingli und Beza die meisten Ausleger, unter den neuern auch

Thol., Ebr., Bisp., Lün.). Man kann aber auch versucht sein, wegen des speziellen Sinnes, den μετάνοια im N. T. gewonnen hat, und weil Isaaß zuvor nicht genannt ist, αὐτὴν auf εὐλογίαν zu beziehen (Theophyl., Calvin, Bengel, Bleek, Hofm., Del., Niehm.). Dies gibt auch den guten Gedanken, daß die um den Verlust des Segens geweinten Thränen wirkungslos blieben, denn für wirkliche Sinnesänderung fand er keinen Platz in sich. Allein theils muß man dann diesen begründenden Satz als Parenthese fassen, was ganz gegen die Schreibart des Briefes ist, denn Kap. 7, 11 und Kap. 12, 20 sind durchaus nicht parallel; theils ist der so gewonnene Gedanke zwar in Uebereinstimmung mit Kap. 6, 4—6 u. Kap. 10, 29; aber nicht mit der Lebensgeschichte des Esau. Die Annahme von Del., daß Esau hier als Typus der unvergeblichen, unrettbar die Verdammniß nach sich ziehenden Sünde des Abfalls aufgestellt sei, findet im Texte selbst keinen Anhalt. Die mit Thränen versuchte Umstimmung des Vaters aber ist 1 Mos. 27, 34. 38 erwähnt und die Abweisung durch denselben B. 33.

Dogmatisch-christologische Grundgedanken.

1. Zu dem standhaften Beharren im christlichen Bekenntniß soll ein demselben entsprechender Wandel, ein Fortschreiten in der Heiligung sich gesellen. Große Hinderungen desselben entstehen,

1) Statt διὰ πάντης ist nach A. 17. 67***. 137. 238 δι' αὐτῆς zu lesen und statt πολλοί nach Sin. A. 47 οἱ πολλοί.

2) Statt ἀπέδοτο findet sich in A. C. die Form ἀπέδωτο, welche nicht ein Schreibfehler ist, sondern sich öfter im N. T. findet als Vorspiel von Formen der spätern Vulgärsprache s. Alex. Buttmann, Gramm. des neutest. Sprachgebrauchs Seite 41.

wenn bei äußeren Bedrängnissen noch innere Spaltungen entstehen und in der Gemeinde ein Habergeist Macht bekommt. Dies entspricht um so weniger dem Willen des Herrn, als wir nicht bloß suchen sollen, mit allen Brüdern, auch mit Andersdenkenden in ein Friedensverhältnis zu kommen und dasselbe zu bewahren und zu pflegen, sondern auch, so viel an uns ist, mit allen Menschen Frieden haben sollen, Röm. 12, 18.

2. Die Gemeinschaft mit dem Herrn und die Gewißheit kraft derselben einst Gott zu schauen soll nicht von äußerlichen Dingen abhängig gemacht werden, sondern in Erinnerung bleiben, daß bei ungeistlicher Gefinnung und beim Mangel an Heiligung kein Besitz des Heiles möglich ist und der Anspruch auf das Erbe verloren geht. Das Schauen Gottes kann nicht ohne die Erfüllung der dafür gestellten Bedingungen geschehen, Ps. 17, 15; 42, 3; Matth. 5, 8; 1 Joh. 3, 2; Offenb. 22, 3 u. 4.

3. Die göttliche Friedensfülle und Heiligkeit können und sollen der Gemeinde als Vorbild dienen. Die Aneignung derselben zu ihrer Darstellung im eigenen Leben erfordert aber ein eifriges und anhaltendes Trachten und eine gegenseitige brüderliche Hilfsleistung, damit niemand sich der Gnade so entziehe, daß sie nicht mehr auf ihn wirken könne oder unerreichbar für ihn werde.

4. Der Giftpflanzen, welche emporwachsend eine Gemeinde als den Acker und Weinberg Gottes beunruhigen und beschweren, auch ansteckend und verderblich für die Einzelnen, die mit ihnen in Berührung kommen und deren viele sind, sich zeigen, sind mancherlei; besonders gefährlich ist aber der gemeine Sinn, welcher für slüchtigen Sinnenreiz und augenblicklichen Genuß halb frech und halb gedankenlos den Segen der Verheißung und das Anrecht an das Erbe im Reiche Gottes opfert.

5. Wie es unfruchtbare Thränen gibt, welche keinen Einfluß auf die Besserung und Reinigung des eigenen Herzens haben, weil sie mit wirklicher Reue in keinem Zusammenhange stehen, so gibt es auch zu spät und vergeblich geweinte Thränen, welche keinen Einfluß auf die Sinnesänderung anderer haben und das Loos, das sich jemand zuvor selbst erwählt hat, zu ändern nicht im Stande sind. Von einer ernstlich und doch vergeblich gesuchten Reue jedoch kann nach dem Schriftzusammenhange ebenso wenig die Rede sein, als von einem reinen und doch vergeblichen Suchen der Gnade Gottes innerhalb des zeitlichen Lebens zur Vergebung der Sünde.

Somileitische Andeutungen.

Besser früh bewahrt, als spät beweint. — Die am eifrigsten nach der eigenen Heiligung trachten, sorgen auch am ernstlichsten für der andern Heil. — Wem daran gelegen ist Gott zu schauen, der lasse es sich sauer werden mit der

Heiligung. — Woher das Zagen nach dem Frieden seine Kraft empfängt und worin es seine Grenze findet.

Starke: Lieblich und schön ist's mit allen Menschen friedlich leben, so viel mit gutem Gewissen geschehen kann. Kann aber nicht immer Friede sein, so muß doch keiner Anlaß zu zanken und zu streiten geben, Ps. 133, 1; 1 Kor. 11, 16. — Große Weisheit und genaue Bewahrung des Gewissens gehört dazu, daß man weder aus Menschenfurcht etwas mit Werken unterlasse oder mit Worten verschweige, was doch zu thun und zu reden ist; noch etwas thue oder rede, daraus nur Unfriede entsteht, und das entweder gar hätte unterlassen, oder doch auf eine bessere Art gethan und geredet werden können, Spr. 13, 10. — Wer mit Christo nicht will neu geboren werden, dem ist seine Geburt nicht nütze; wer mit Christo nicht will der Sünde absterben, dem ist sein Tod nicht nütze; wer nicht will in Christo von Sünden auferstehen, dem ist seine Auferstehung nicht nütze, Aposig. 3, 26; Koloss. 3, 1; Joh. 3, 3 u. 5; 1 Petr. 2, 24. — Wenn aus dem Zorn ein Haß wird und der Haß veraltet, daß endlich einmal die Sonne darüber untergehet, so bewurzelt sich der alte Haß im Herzen, daß er wie ein Unkraut daraus nicht leicht auszujäten ist. — Ein Christ soll des andern Inspektor sein, daß er ihn zum Guten ermahne. — Es finden sich in der Heil. Schrift böse und gute Exempel, welche zeugen, daß der Teufel seine Bosheit lange getrieben, und daß man sich ohne Unterschied nicht auf Exempel berufen müsse, 1 Kor. 11, 1. — Wie viel Glaubbrüder laufen in der Welt, die das Recht ihrer Erstgeburt, d. i. des Himmlereichs, verlaufen für die zeitlichen Wohlthätigkeiten. Wehe denen, die ihnen nachfolgen, 2 Tim. 3, 4.

Kieger: Man meint Recht zu haben und nichts als das Recht zu suchen; aber man sucht es so, daß Liebe, Friede, Barmherzigkeit darunter Noth leidet, und man seinen Geist mit viel Besetzung dämpft und oft auch viele andere hineinzieht. — Wer nicht auf die Sorgfalt für anscheinende Kleinigkeiten zu bringen ist, der kommt nie in den rechten Ernst. Ein Unsenfgericht konnte Esau so viel schaden — ein Trunk kaltes Wasser kann Verstellung finden. — Wollen, alldieweil Gott will und unsern Willen erweckt, das thut gut. Wollen, wenn Gnade und Gnadenzeit verläuft und die Thür verschlossen ist, wird vergeblich und ein großer Theil von ewiger Schmach und Pein sein, Matth. 7, 22, 23; Luk. 13, 25.

Hahn: Eine einzige Handlung kann vieles verderben; es geht oft in kurzem vieles verloren; um etwas wenigens gibt man oft etwas Großes her. Die falsche Hoffnung der Wiedererlangung sieht man am Exempel des Esau.

Heubner: Der Friede soll nicht sündhafte Nachsicht werden, sondern mit strengem Beharren auf Gottes Willen verbunden sein. — Der Lohn der christlichen Heiligung ist herrlich; sie ist die nothwendige Bedingung der Seligkeit. — Durch Aufschub der Besserung wird so oft die göttliche Gnade verschert. — Es ist Pflicht, die Gemeinde rein zu erhalten und dem Einfluß der Verführer zu wehren; die ganze Gemeinde wird fast besetzt, beschimpft, auch angesteckt. — Wie elend ist der Lohn, den die Sünde anbietet, und wie unendlich groß der Verlust des Sünders. — Mögen auch die, welche zu spät

zur Neue kommen, noch ein Seir erwerben, es ist nicht Kanaan.

Ahlfeld: In der Heiligung verkärt uns der Heil. Geist in das Bild Christi: 1) Warum sollen wir es uns mit derselben Ernst sein lassen? 2) Woher nehmen wir die Kraft zu derselben? 3) Woran erkennen wir, daß wir in ihr wachsen? 4) welches ist ihr Ziel?

Menken: Die Gnade Gottes und die Heiligung unseres eignen Wesens, der Frieden mit Gott und mit uns selbst, und die Friedensliebe und Friedfertigkeit unseres Sinnes und Benehmens im Verhältniß mit andern stehen in unausslöchlicher Verbindung; und in dem Maße, wie wir der ersten theilhaftig sind, findet sich auch das andere bei uns ein.

IV.

Sierzu verpflichtet die Beschaffenheit des Neuen Bundes.

Kap. 12, 18—24.

Denn nicht seid ihr hinzugegetreten zu einem Berge¹⁾, welcher betastet wird, und in Brand 18
gesetztem Feuer, und zu Wollendunfel und Finsterniß²⁾ und Gewittersturm, *und zu Bosau- 19
hall und Schall von Worten, dessen Hörer es sich verbat, daß ihnen weiter geredet werden
möchte. *Denn nicht ertrugen sie jenen Befehl: »Und so auch nur ein Thier den Berg be- 20
rührt, soll es gesteinigt werden.« *Und, so furchtbar war das Erscheinende, Moses sprach: 21
»Entsetzt bin ich und schauervoll.« *Vielmehr seid ihr herzugekommen zum Berge Zion und 22
zur Stadt des lebendigen Gottes, dem himmlischen Jerusalem, und zu Myriaden, der Engel
Festversammlung, *und zur Gemeinde der Erstgeborenen, der im Himmel Eingeschriebenen, 23
und zu dem Richter, dem Gott aller, und zu den Geistern der vollendeten Gerechten, *und 24
zum Mittler eines neuen Bundes, Jesu, und zum Besprengungsblute, welches kräftiger³⁾
redet als Abel.

Exegetische Erläuterungen.

1. Welcher betastet wird. Das part. praes. kann schwerlich dem Verbaladjektiv auf τός gleich-
gesetzt werden; daher ist ψηλαφούμενος nicht =
betastbar, wie gewöhnlich behauptet wird, auch nicht
= berührt von Gott sc. durch den Blitz und des-
halb rauchend (Beng. Storr u. a.), sondern es
wird der Charakter des Materiellen und sinnlich
Wahrnehmbaren ausgedrückt. Die Stellung des
ὄρει spricht gegen die Annahme, daß auch κεκα-
μένω zu demselben gezogen und πρὸς als dat.
instr. gesetzt werden solle (Bl., de W., Thol., Vln.
u. a.) mit Bezug auf 5 Mos. 5, 23; 9, 15 und
sonst. Auch bemerkt Del., welcher wieder die von
Erasm., Calv., Bez., Grot., Beng. u. a. verthei-
digte Auffassung dieser Worte als eines koordinirten
Moments billigt, daß auch 5 Mos. 4, 36 und
öfter „das große Feuer“ für sich genannt werde.
Mit σαλπύγγος ἤχη wird auf 2 Mos. 19, 16 zu-
rückgewiesen, mit φωνῇ ὁρμάτων auf 5 Mos. 4,
12; mit dem Relativsatz ἧς κ. auf 5 Mos. 5, 22;
18, 16 efr. 2 Mos. 20, 18 ff., mit dem Befehl
B. 20 auf 2 Mos. 19, 12 ff. Unter τὸ διαστελλό-
μενον das Angeordnete zu verstehen (Storr, Schulz
u. a.) ist deshalb nicht passend, weil διαστέλλε-
σθαι im Neuen Testamente nur als Medium vor-
kommt.

2. Und, so furchtbar u. s. w. Die richtige Inter-
punktion beginnt erst mit Beza. Vorher nahm man
stets καὶ οὕτως zusammen. B. 21 enthält eine
sachliche Steigerung von B. 20; aber das καὶ ist
nicht = auch oder sogar (Carpz., Bbhm u. a.).
Diese Deutung wird durch seine Stellung im Satze
unzulässig. Die dem Moses hier zugeschriebenen
Worte finden sich im biblischen Bericht über die
Gesetzgebung nicht. Nach Calov soll der Verfasser
aus unmittelbarer Inspiration geschöpft haben,
nach Erasm., Bez., Schlicht u. a. aus der Tra-
dition. Am besten denkt man mit den Neuern an
5 Mos. 9, 19, wo Moses seine Furcht vor dem Zorn
Gottes nach dem Abfall des Volkes zur Verehrung
des goldenen Kalbes mit den Worten καὶ ἐκφοβός
εἰμι ausspricht. Bei Erwähnung der Gottesoffen-
barung im brennenden Busch bezeichnet Stephanus
Apostl. 7, 32 den Moses als ἐντρομος γενόμενος,
welche Worte 2 Mos. 3, 6 auch nicht gelesen
werden.

3. Zum Berge Zion und zur Stadt des leben-
digen Gottes, dem himmlischen Jerusalem. Dem
Berge Sinai, dem Repräsentanten der Gesetzge-
bung des Alten Bundes Gal. 4, 24, wird der Berg
Zion gegenübergestellt als die Stätte der erfüllten
messianischen Verheißungen Ps. 48, 3; 50, 2; 78,
68; 110, 2; 132, 13; Jes. 2, 2; Mich. 4, 1; Joel

¹⁾ Auch Tischendorf hat (Ausg. II und IV) das unentbehrliche ὄρει hinter ψηλαφ. wieder in den Text gesetzt nach D. K. L. und fast allen Minust., obgleich es in Sin. A. C. 17, 47 und vielen alten Uebersetzungen fehlt und deshalb von Mill als Stoffe verdächtig, von Lachmann, Tischendorf I. und Alford getilgt wird.

²⁾ Statt καὶ σκότῳ ist nach Sin. A. C. D. 17, 81. 39 das gewöhnliche τῷ ὄσφω zu lesen. Ersteres stammt aus 5 Mos. 4, 11; 5, 22 und wird im Sin. erst durch Korr. ersetzt.

³⁾ Statt κρείττονα haben sämmtliche Uncialen und die meisten Minust. κρείττον.

3, 5; Obadj. 17; Offenb. Joh. 4, 1; und der wahren Gotteswohnung Mich. 14, 3; Jes. 26, 21; Ezech. 3, 12. Ebenso steht das himmlische Jerusalem, welches auch Gal. 4, 26 als Mutter der ersten und wahrhaft freien Kinder Gottes erwähnt ist, dem irdischen Jerusalem, der Stadt des großen Königs Matth. 5, 35 gegenüber als die Stadt, in welcher der lebendig wirkende Gott, der auch ihr Baumeister ist Kap. 11, 10, 16, nicht sowohl seinen Wohnsitz hat als sein Volk. Daß die Entgegensetzung des Irdischen und Himmlischen hier nach der heiligen Siebenzahl geordnet sei (Beng., Del., Kluge) liegt nicht im Texte.

4. Myriaden u. s. w. Bei diesem Worte denkt man unwillkürlich an Engel 5 Mos. 33, 2; Dan. 7, 10; Jud. 14. Es liegt deshalb die Annahme nahe, daß diese auch hier ausschließlich gemeint sind und daß nicht „Myriaden“ ein Gesamtbegriff ist, dessen zwei Theile dann in der Festversammlung der Engel und der Gemeinde der Erstgeborenen abgegeben würden (Beng., Bl., de W., Erbard, Del. u. a.). Zwar ist die Auffassung der Engelschaaren als einer Festversammlung (Hohel. 7, 1) auch meiner Ansicht nach die nächstliegende, jedoch als Apposition zu „Myriaden“, woran sich dann die Erwähnung der christlichen Kirche schließt. Weil nämlich unter Myriaden nicht unter allen Umständen Engel verstanden werden müssen, s. 4 Mos. 10, 36, so konnte die Spezialisierung dieses Begriffes nicht gut entbehrt werden. Wollte man dagegen ἀγγέλων nicht mit πανηγύρει (Seb. Schmidt, Griesbach, Knapp u. a.), sondern mit μυριάδων verbinden (Bez., Calov, Storr, Thol., Elin. u. a.), dann müßte man πανηγ. entweder als Apposition zu μυρ. ἀγγ. nehmen (Orig., Chrys., Theod. Del., Erasmus, Luther, Calvin u. a.), was sehr schleppend wäre, oder mit dem Folgenden verbinden und einen neuen Sinn gewinnen. Tholuck denkt so neben den Myriaden von Engeln an die Festversammlung der Verkärten, welche schon den Sabbath des Volkes Gottes feiern Kap. 4, 19 und an die Gemeinde der noch auf Erden wandernden Christen. Diese letztern sind gewiß mit ἐκκλησία πρωτοτόκων gemeint, denn sie heißen „im Himmel eingeschriebene“, weil sie durch ihre Eintragung in das Buch des Lebens zu Bürgern des Himmelreichs inskribirt sind mit der Anwartschaft auf das himmlische Erbe Dan. 12, 1; Luk. 10, 20; Phil. 4, 3; Offb. 3, 5; 13, 8; 20, 15; und sie heißen „Erstgeborene“ nicht in Bezug auf die Zeit ihrer Bekehrung, mag man an die Apostel (Primaf., Grot.) denken oder an die zuerst aus Juden und Heiden gläubig gewordenen (Schlicht., Bl., Er. u. a.) oder besonders an die durch den Märtyrertod Verherrlichten (de Wette), sondern in Bezug auf ihre Würde als ἀπαρχή τῶν κτισμάτων τοῦ Θεοῦ Jak. 1, 18. Offb. 14, 4; 2 Thess. 2, 13 (Böhm., Thol. u. a.). Die Bezeichnung ἀπογεγραμμ. erlaubt auch nicht, an jetzt schon im Himmel lebende Erstgeborene zu denken, weder an Engel als die ältesten Himmelsbewohner (Höfeli, Storr u. a.), noch an die Pa-

triarchen und Frommen des Alten Testaments (Calv. Beng., Elin. u. a.), oder an die verkärten Erstlinge der Christenheit (de W.); denn das Siegel, welches die 144,000 auf dem himmlischen Zion noch als Kennzeichen tragen werden Offenb. 14, 1 und welches ihnen schon auf Erden ausgedrückt war Kap. 7, 3, ist etwas ganz anderes, als die Einschreibung der Namen in die Bürgerliste des Himmelreichs. Allein sehr fraglich ist das Recht der Beziehung von πανηγ. auf die Festversammlung der Verkärten, welcher letztere Begriff exegetisch im Texte durchaus nicht angedeutet ist. Viel näher läge bei solcher Koordination von πανηγύρει und ἐκκλησία in Bezug auf die πρωτότοκοι zwar nicht die Ansicht von Elin., es sei die Gesamtheit der Erstgeborenen im Himmel theils unter der Anschauungsform des in Festlichkeit und frohem Jubel Versammeltseins, theils in ihrer Verbundenheit zur innern Einheit charakterisirt worden, wohl aber die Hinweisung Hofmanns auf die zusammengehörigen Bezeichnungen der gottesdienstlich und der staatlich geordneten Gemeinde. Allein es ist gar kein Grund ersichtlich für eine solche Doppelbezeichnung; dagegen wäre höchst auffallend das Fehlen des sonst die Hauptglieder verknüpfenden καί.

5. Richter, dem Gott aller u. s. w. Es ist durchaus nicht eine Inversion anzunehmen (die alten Uebersetzer und Ausleger). Es handelt sich ja um die Vorzüge der christlichen Offenbarung, darum wird von dem Richter, vor welchem einst die für den Himmel eingeschriebenen Erstgeborenen, d. h. die Christen, erscheinen müssen, das Allertrostreichste ausgesagt, daß er aller Gott sei, d. h. zu allen Gliedern dieser Genossenschaft in einem positiven religiösen Verhältnisse stehe. Diese Deutung ist durch den Zusammenhang herbeigeführt und vollständig genügend. Auch das Folgende schließt sich dann gut an. Zu der neutralen Auffassung von πάντων, wonach der sein Volk durch sein Gericht schützende Richter nach seiner Allmacht als Gott über alle Wesen und Dinge bezeichnet sein sollte (Del.), ist gar keine Veranlassung; auch würde dann wohl ἐπὶ stehen. Derselbe Gedanke ist bei maskul. Fassung von πάντων (Hofm.) noch weniger zulässig. Diese Einsicht hat grade die Alten und unter den Neuern Böhme und Erbard zur Annahme einer Inversion veranlaßt. Es liegt auch der Nachdruck nicht darauf, daß Gott selbst und nicht ein Mensch als Richter der Gemeinde der Heiligen auf Erden gegen ihre Widersacher Recht schafft (Hofm.). Ebenso wenig ist in Deutung auf den Partikularismus der Juden erkennbar (Bleek, de Wette, Elin.).

6. Geistern der vollendeten Gerechten. Kraft der religiösen Gemeinschaft mit Gott stehen die noch lebenden Christen schon in derselben Reichsgenossenschaft, zu welcher die abgeschiedenen Geister der Gerechten gehören, nämlich der entschlafenen Frommen nicht bloß des Alten Bundes (Schlicht., Bl., de W.,

Erhard u. a.), auch nicht bloß des Neuen (Grot., Beng., Storr, Lin. u. a.), sondern beider (Böhm., Eph., Bisp., Del., Riehm, Alford). Sie heißen *τελειωμένοι*, nicht weil sie den irdischen Lebenslauf vollbracht haben (Calo., Eimb., Böhm. u. a.), auch nicht im Sinne der Vollkommenen = *τέλειοι* (Theophylakt, Luther u. a.), sondern weil Christus sie ans Ziel der Vollendung gebracht hat. Denn obwohl sie noch nicht auferstanden sind und überhaupt die schließliche, für alle Gläubigen des Alten und Neuen Testaments gemeinsame *τελειωσις* noch zu erwarten steht Kap. 11, 40, so hat ihnen doch Christus *ὁ καταβάς* und *ὁ ἀναβάς* Eph. 4, 10 die Pforten des Tobtenreiches schon aufgethan Offb. 1, 18. Es ist schon vor der Auferstehung ein Dasein bei dem Herrn möglich geworden. Phil. 1, 23; vgl. Joh. 14, 2.

7. Mittler eines neuen Bundes, Jesu. Der historische Eigennamen des Mittlers ist gewählt, weil durch den Kreuzestob des Menschgewordenen jene *διαθήκη* zu Stande kam, welche Kap. 8, 8. 13; 9, 15 *καινή* genannt ward als eine ihrer Qualitäten nach neue (*feodus novum*), hier aber *νέα* heißt, was Böhm., Ruinöl u. A. ohne Grund hier als gleichbedeutend nehmen, was vielmehr diesen Bund als recens charakterisirt, als neu der Zeit nach und als jugendlich.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die sinaitische Gesetzgebung hat einen drohenden, ja furchtbaren Charakter, welcher die Erhabenheit des zwar auf Erden durch seine Stimme sich offenbarenden, aber selbst unsichtbar bleibenden Gottes stark hervortreten läßt und ihr gegenüber den sündigen Menschen mit dem Gefühl durchschauert, daß er den Blitzen der Gerechtigkeit dieses Himmelskönigs verfallen ist und dem Donner seiner Rede nichts zu entgegen hat, so daß er der Gegenwart Gottes nicht froh werden kann, vielmehr vor dem Wettersturm seiner Annäherung fliehen würde, wenn ihn nicht die Hand und der Befehl des Allmächtigen hielte. Dieses Schauern der Furcht vor Gott empfand selbst der Mittler der Offenbarung Gottes an das Volk, weil er nur ein Mensch war, der selbst des verfühnenden Mittlers bedurfte. Obgleich eine irdische Stätte der Offenbarung Gottes vorhanden war, so blieb Gott doch selbst unnahbar, und die Naturerscheinungen, in denen er seine Gegenwart kundgab und den Charakter seiner demaligen Offenbarung andeutete, verhüllten zugleich sein Wesen. Demgemäß ist auch der Charakter des Gottesvolks des Alten Bundes nur der einer äußerlichen Heiligkeit und Gottzugehörigkeit, welcher das, was sein soll, ausspricht und abbildet, aber es nicht erwerben und nicht mittheilen kann.

2. Die Christen dagegen sind das wahre Gottesvolk mit Bürgerrecht im Himmel und mit allen Gnadenmitteln auf Erden versehen, so

daß sie bei ihrer Wallfahrt hienieden schon nicht bloß mit himmlischen Gütern gesegnet, sondern in das himmlische Wesen versetzt sind, Eph. 2, 6, und ihr *πολιτεῖν* im Himmel haben Phil. 3, 20, mit dessen Bewohnern sie schon jetzt als dem Reiche Gottes Angehörige Gemeinschaft haben, und wohnen der Zutritt ihnen als Gliedern des Neuen Bundes ermöglicht ist durch das Blut des Mittleren desselben, welches die damit Versprengten zu dem Richter in ein Gnadenverhältniß stellt und als Blut des Gerechten, der in Kraft auflöschlichen Lebens uns aufs vollkommenste und immerdar vertritt, den Racheruf Abels, des unschuldig Gemordeten, dessen Gott nicht vergessen hat Kap. 11, 4, mächtig überlöst.

3. Die Erwählung der Geister der zur Vollendung gebrachten Gerechten spricht ebenso wohl gegen die Annahme eines Seelenschlafes der Verstorbenen als gegen die eines Fegefeuers.

Somiletische Andeutungen.

Voran wir erkennen, daß der Mittler der Offenbarung des Alten Bundes noch nicht der rechte gewesen. — Die Verschiedenheit der Stimme Gottes im Gesetz und im Evangelium. — Durch den Eintritt in die christliche Kirche treten wir in Gemeinschaft mit einer himmlischen Welt. — Was uns am meisten schreckt, am kräftigsten tröstet, am zärtlichsten löst. — Unsere Verbindung mit dem Himmel macht uns auf Erden geschickt zur Ueberwindung der Welt.

Starke: Die Herrlichkeit des Neuen Bundes verbindet alle, die darin leben zu desto größerer Heiligkeit. — Mit dem Gesetz des Allerhöchsten ist's kein Kinderspiel; es gebeut und dräuet. Können wir es nicht erfüllen, so müssen wir uns doch in heiliger Ehrerbietigkeit fürchten und Schutz suchen bei dem, der es für uns erfüllt hat. — Die Gläubigen sind hier auf Erden schon wirklich selig und gehen in dem seligen Gnadenstande aus einer Seligkeit in die andere. — Siehe, wir sollen Bürger sein des himmlischen Jerusalems, Mitgenossen Christi, der heiligen Engel und der Auserwählten. — Durch den Glauben wohnt Christus in unsern Herzen, wir haben ihn und genießen sein; aber im Himmel werden wir ihn recht sehen, besitzen und satt werden.

Sahn: Wir sind mit so viel Gnade überhäuft, daß es der größte Unfand und Kalkinn wäre, wenn man uns das auch nicht anspreche. — Der Unterschied, daß wir noch in der Fremde und einige schon daheim sind, trägt dem Herrn Jesu nichts aus, und es macht ihn keine Sorge, wie er uns zu seiner Zeit auch dahin bringen werde. — Wir haben im Geist einen beständigen Zutritt hinauf und einen Genuß von oben herab.

Heubner: Die Christengemeinde ist eine Pflanzschule der himmlischen. — Der Christ allein hat die Hoffnung der seligen Gemeinschaft mit allen Heiligen. —

Ehloß: Je größer die Gnade, die uns erweisen, desto ernster die Verantwortlichkeit, so wir ihrer nicht achten.

Appuhn: Die Kinder Gottes auf Erden und die Kinder Gottes im Himmel sind innig verbunden.

Gebinger: Gnade, nicht Zorn soll unsern Gehorsam schärfen. — Je schönere Stadt, je williger der Bürgerdienst.

V.

Die Strafwürdigkeit des Abfalls steht im Verhältniß zu den Segnungen und zu den Pflichten des Neuen Bundes.

Rap. 12, 25—29.

25 Sehet zu, daß ihr euch nicht weigert des Redenden; denn wenn jene nicht entrannen, als sie des auf Erden Offenbarungsworte Redenden sich weigerten, um wie viel¹⁾ weniger wir, 26 wenn wir dem vom Himmel her [sich Offenbarenden] uns abkehren, *dessen Stimme damals die Erde erschütterte, jetzt aber hat er verheißen folgendermaßen: »Noch einmal erschütterte²⁾ ich nicht allein die Erde, sondern auch den Himmel.« *Dieses »Noch einmal« aber thut eine Wandelung des zu Erschütternden kund als eines dazu Gemachten, daß das nicht Erschütterliche 28 bleibe. *Deshalb, da wir ein unerschütterliches Reich überkommen, laßt uns Dankbarkeit bezeugen³⁾, durch welche wir wohlgefälliger Weise Gott dienen mit Scheu und Ehrfurcht⁴⁾; 29 *denn es ist ja unser Gott ein verzehrendes Feuer.

Exegetische Erläuterungen.

1. Des Redenden u. s. w. Stände der erste Satz für sich allein, so würde man an das Blut denken, von welchem unmittelbar vorher gesagt ist, daß es besser redet als Abel. Dann wäre die Ermahnung ausgesprochen, daß wir uns der Betsprengung mit demselben nicht in Weigerung des Glaubensgehorsams entziehen sollen, weil wir sonst der Versöhnung nicht theilhaftig würden, mithin dem kommenden Gericht nicht zu entrinnen vermöchten. Es ist aber von dieser Grundlage des Gedanken zusammenhanges und der Redevertinlichung aus doch der Ermahnung eine andere Wendung und Fassung gegeben. Der Redende, dessen wir uns nicht weigern sollen, ist als Person gefaßt. Man könnte deshalb, da auch vorher schon nicht Abels Blut, sondern Abels Person genannt war, an den krait seines sühnenden Blutes im Himmel für uns sprechenden und deshalb vom Himmel her zu uns redenden Erschwerer zu denken geneigt sein (Dezum, Prinas, Böhme, Ebrard); oder auch, da vom Entrinnen die Rede ist und dadurch der Gedanke an das Gericht nahe gelegt wird, auf Christum als den vom Himmel her zum Weltgericht Kommenden (Ewald) rathen. Und da gesagt wird, daß wir Glieder des N. B. noch weniger Aussicht auf Entrinnen haben als diejenigen, welche des auf Erden Offenbarungsworte Redenden sich weigerten, so liegt auch der Gedanke nahe, daß mit diesem letzteren Moses gemeint sei (Christ, Desum, Carpz, u. a.), dem dann Christus zwar nicht als der vom Himmel her „Redende“, sondern vielmehr als der

vom Himmel her „Gekommene“ d. i. nicht auf dem natürlichen Wege in die Menschheit Eingetretene (Tholud) entgegengesetzt werde, also dem irdischen Menschen der eigene Sohn als Dolmetsch (Lün.). Aber zunächst ließe sich sachlich hiergegen einwenden, daß recht eigentlich Gott in seinem Sohne *ἐνι γῆς* geredet habe, bei der Offenbarung auf Sinai aber ohne sich völlig in Israel herabzusetzen *ἐξ οὐρανοῦ* cf. 2 Mos. 20, 22; 5 Mos. 4, 36; Neh. 9, 13 (de Wette), daß mithin nur unklare Gedanken und schiefe Gegensätze entstehen würden. Ferner steht sprachlich obiger Annahme der Umstand entgegen, daß durch Inhalt wie Verknüpfungsweise des folgenden Satzes derselbe Gott als der einst auf Erden Redende und jetzt vom Himmel her sich Offenbarende bezeichnet wird. Man muß aber zur richtigen Erfassung des Gegensatzes zweierlei betrachten, nämlich 1) daß *τὸν ἀπ' οὐρανοῦ* ohne Weisung steht; und 2) daß nicht auf die Verschiedenheit der Personen, deren sich Gott bei Stiftung des N. und des N. Bundes bedient hat, der Nachdruck gelegt ist, sondern mit Hinweisung auf die Verschiedenheit der Offenbarungsweisen eines und desselben Gottes insonderheit auf die noch größere Verpflichtung der Glieder des N. B. zum Glaubensgehorsam, als solche mit Recht schon von den Gliedern des A. B. hatte gefordert werden können. Bei Stiftung des N. B. redete Gott auf Erden und zwar so, daß er die Erde erschütterte; es war eine lokale, der Vergangenheit angehörige, Schreden erregende Gottesoffenbarung. Jetzt, nachdem der Stifter des N. B. zum Himmel heimgeführt ist, tritt der Charakter der durch ihn ver-

¹⁾ Nach den besten Autoritäten ist zu lesen *ἐξέφυγον ἐπὶ γῆς παρατησαμένοι τὸν χρηματίζοντα, πολλὸν μᾶλλον*. So auch Sin.

²⁾ Statt *σεῶν* ist *σεῖω* zu lesen nach Sin. A. C. 6. 47. 53.

³⁾ Die lect. rec. *ἐχόμεν* ist geschützt durch A. C. D. L. M. 2c. Ebenso die Lesart *λατρεῖν*. Sin. hat in beiden Fällen den indicat.

⁴⁾ Statt *μετὰ αἰδοῦς καὶ ἐνλαβείας* ist zu lesen *μετὰ ἐνλαβείας καὶ δέους* nach Sin. A. C. D*. 17. 71. 73. 80. 137.

mittelsten Gottesoffenbarung als einer solchen hervor, welche der räumlichen und zeitlichen, überhaupt der irdischen Beschränktheit und Vergänglichkeit entnommen ist und mit der Verheißung einer Umgestaltung Himmels und der Erden thatsächlich und vom Himmel her Ernst macht. Sie hat also nicht einen schreckenden, sondern einen tröstenden (Hofm.) Charakter, will aber in der Gegenwart von den auf Erden lebenden Gemeindegliedern als eine vom Himmel her an sie gerichtete Gottesoffenbarung um so ernstlicher zu Herzen genommen sein, als sie die letzte und für immer abschließende ist, von welcher der Gedanke an die Schlußkatastrophe und an das mit ihr verbundene Endgericht untrennbar ist.

2. Jetzt aber hat er verheißt. Das in *οὐ* enthaltene Subjekt ist gemeint, aber nicht genannt, und der ganze Satz grammatisch aus Zusammenhang zweier Aussagen entstanden: denn das *νῦν* bezieht sich auf die Zeit der beginnenden Erfüllung dessen, was Gott durch Hagg. 2, 6 ff. verkündigt hat; ἐγγύηται ist perf. pass. in medialer Bedeutung wie Kap. 4, 21.

3. Noch einmal. Die erste Erschütterung geschah bei der Gesetzgebung 2 Mos. 19, 18, wo jedoch die LXX *λαὸς* statt *δοος* übersetzen, weshalb unser Verfasser sich wohl auf Richt. 5, 4. 5 bezieht, vgl. Ps. 68, 9; 114, 7. Eine dieser Machtbeweise Jehovahs gleichartige wird von den Propheten für die messianische Endzeit geweissagt Mich. 7, 15; Hab. 3 und Hagg. 2. Der Verfasser folgt der hier fehlerhaften Uebersetzung der LXX. Im Grundtexte heißt es: Noch eines, wenig ist es. Diese aus Hof. 1, 4 erweiterte Zeitbestimmung sagt nach Sigis und Hofmann zweierlei: daß nämlich die Zeit bis zur großen Weltveränderung von jetzt ab nur eine Epoche bilden und daß dieselbe nur eine kurze sein werde. Die Beweisführung aus dem *ἐν ἡμέρᾳ* trifft also der Sache nach das Richtige, wenn sie auch der Form nach an eine falsche Uebersetzung sich anlehnt.

4. Als eines dazu Gemachten, daß. Sowohl der Ausdruck *ὡς πεποιημένον* als der Finalsatz zeigen, daß bei der Erschütterung nicht an die geschichtliche Katastrophe beim Eintritt des Christenthums in die Welt zu denken ist (Coccej., a Lapid., Böhm., Klee u. a.), sondern an die Endzeit (Theoboret, Theoph., Erasim., Bez., Bl., Thol. u. a.). Schon bei der Schöpfung war es abgesehen und angelegt auf die letzte, jetzt beginnende Wandelung des Erschütterlichen ins Unerlöschliche Röm. 8, 21 oder, wie es Kap. 4, 4—9 heißt, auf den *σαββατισμός*. Wegen dieser Parallele, mit welcher Kol. 1, 16; Eph. 1, 10 hinsichtlich des Gedankens stimmen, ist die Beziehung des Absichtssatzes auf *μετὰ θεον* (Theod., Del., Bl., de W., Lün. u. a.) um so mehr abzuweisen, als auch der neue Himmel und die neue Erde geschaffene Jes. 65, 17 und gemachte Jes. 66, 22 heißen. Bei der Verbindung des *ὅτι* mit *ὡς πεποιημένον* ist es passender, mit Grot., Beng., Thol., Hofm., Del. u. a. *υἱὲν* in

der gewöhnlichen Bedeutung zu nehmen, welche auch durch Jes. 66, 22 unterstützt wird, als in der Apostl. 20; 5, 23 und oft bei LXX vorkommenden des „Wartens auf etwas“ (Storr, Böhm. u. a.).

5. Deshalb, da wir u. s. w. Mit *ὁὖ* wird aus den letzten Worten des vorausgehenden Verses die Ermahnung folgerungsneise abgeleitet und durch den Partizipialsatz motivirt Dan. 7, 18. Schon wegen Fehlens des Artikels vor *παύσαι* darf dieser Satz nicht mit Calv., Schlcht., Beng. u. a. zur Ermahnung selbst gezogen werden. Auch läßt sich nicht mit Bez., Schlcht., Grot., Bisp. u. a. übersetzen: Lasset uns die Gnade festhalten. Dann dürfte bei *χαρὴν* der Artikel nicht fehlen und statt *ἐχωμεν* müßte *κατέχωμεν* stehen, wie Kap. 3, 6. 14; 10, 23 oder *κρατῶμεν* wie Kap. 4, 14.

6. Denn es ist ja unser Gott. Sollte der Gedanke ausgesprochen sein, daß auch unser Gott, der Gott des Neuen Testaments, ebenso wie der des Alten Testaments ein verzehrendes Feuer sei (Bl., de W., Thol., Bisp.), dann müßte geschrieben sein *καὶ γὰρ ἡμῶν ὁ θεός*. Auch führen Wortstellung und Zusammenhang nicht auf den Gedanken, daß Gott nicht bloß ein Gott der Gnade, sondern auch der strafenden Gerechtigkeit sei (Lün.). Es wird mit Beziehung auf 5 Mos. 4, 24 eine Wesensbestimmung Gottes angegeben, nicht bloß eine Eigenschaft neben einer andern hervorgehoben. Bei dieser Auffassung ist *καὶ γὰρ* = etenim, wie Luk. 1, 66; 22, 37 (Del., Riehm).

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Wir können uns weigern, anzunehmen und zu befolgen, was Gott mit uns redet; aber wir können uns weder der Verantwortung noch dem Gericht Gottes über ein solches Verhalten entziehen.

2. Unsere Verantwortlichkeit ist um so größer, je erhabener und gnadenreicher die Offenbarung Gottes im Neuen Testamente ist, welche sich zu der im Alten Testamente bezeugten verhält, wie der Himmel zur Erde.

3. Diese christliche Offenbarung ist zugleich die abschließende und die vollkommene, so daß nichts weiter zu erwarten steht, als die letzte, Himmel und Erde umgestaltende Erschütterung aller Dinge bei der Wiederkunft des Herrn.

4. Auf das ewig bleibende und unveränderliche Reich der Herrlichkeit war es schon bei der Schöpfung der Welt von Gott abgesehen und angelegt; und auf seine Herbeiführung zielen alle Offenbarungen, Anstalten und Führungen Gottes in der Weltgeschichte.

5. Dies ewige Reich sollen wir Christen als Kinder Gottes und Miterben Jesu Christi Röm. 8, 17 zu Besitz bekommen; dafür sind wir Gott eine Dankbarkeit schuldig, welche sich in einem ihm wohlgefälligen Dienst zu erweisen hat, welcher für uns selbst den größten Gewinn abwirft und die reichste Verheißung hat. Ps. 50, 23.

6. Unser kindliches Verhältniß zu Gott darf ebenso wenig eine unziemliche Vertraulichkeit als eine falsche Sicherheit erzeugen, sondern will mit einer Behutsamkeit und Ehrfurcht behandelt sein, wie es die Natur Gottes mit sich bringt, in welcher das Feuer heiliger Liebe das Unheilige verzehrt und das Lebensfähige entflammt.

Somiletische Andeutungen.

Gott redet mit uns; dann sucht er an uns sein Wort; darnach richtet er uns. — Jede Offenbarung Gottes ist von großen Erschütterungen und von Bewegungen im Himmel und auf Erden begleitet; wie verhält sich unser Herz dazu? — Wir können weder Unwissenheit noch Unvermögen vorschützen, wenn wir dem kommenden Zorn nicht enttrinnen. — Die Verwerfung der höchsten Gnade zieht auch die schwerste Strafe nach sich. — Wie verschieden auch der Alte Bund vom Neuen ist, es ist ein Gott, der in beiden redet, richtet und rettet. — Die Welt, wie mächtig und groß sie sei, kann uns gegen den Zorn Gottes nicht schützen und das Reich Gottes nicht rauben; aber sie kann den einen herbeiziehen und um das andere betrügen. — Das Reich der Natur

soll durch das Reich der Gnade zum Reiche der Herrlichkeit verklärt werden. — Das Reich Gottes ist der Zweck der Schöpfung, die Offenbarung das Mittel seiner Erfüllung.

Starke: In der Pflicht, durch die Gnade Gottes dienen, ihm zu gefallen mit Zucht und Furcht, liegt eine schöne Verbindung des Gesetzes und Evangelii. — Die Gläubigen empfangen das Reich nicht als bloße Unterthanen, sondern auch als Reichsgenossen, die mit auf Christi Thron erhoben werden Off. 1, 16; 3, 21; 5, 9 ff. nach dem Rechte ihres königlichen Priesterthums 1 Petr. 2, 9. — O Jammer! sündiget doch die Welt wider Gottes Gebote so sicher, als wenn kein Richter mehr wäre; ja, sie treibet nur einen Scherz damit. Aber Gott ist ein verzehrend Feller. Ps. 2, 11. 12.

Kieger: Gott ist immer im Geben, der Herr Jesus immer im Verschiden; und wir immer im Empfangen des unbeweglichen Reiches; und damit schwingen wir uns über alles, was der Veränderung unterworfen ist, hinaus.

Heubner: Die Herrlichkeit des Christenthums verpflichtet zum höchsten Dank.

Hedinger: Gezwungene Liebe nicht die beste. Die Verbindlichkeit aber ist groß, fromm zu sein; deren vergiß nicht.

Schluss des Briefes.

A.

Sittliche Ermahnungen von allgemeinerem Charakter.

Kap. 13, 1–6.

¹/₂ Die Bruderliebe bleibe. *Der Gastfreundschaft vergesset nicht; durch solche haben 3 nämlich etliche, ohne es zu wissen, Engel beherberget. *Gedenket der Gefangenen als Mit- 4 gebundene, der Ungemach Leidenden als selbst auch im Leibe Befindliche. *Werthgehalten die Ehe in allem und das Ehebett unbesleckt; Hurer aber¹) und Ehebrecher wird Gott richten. 5 *Frei von Habsucht die Sinnesart, sich genügen lassend an dem Vorhandenen; denn er selbst hat gesagt: »Schlechterdings nicht will ich dich lassen noch irgendwie dich versäumen«; so daß 6 wir getrost sprechen: *»Der Herr ist Helfer mir und nicht hab' ich mich zu fürchten; was kann mir thun ein Mensch?!«

Gregetische Erläuterungen.

1. **Bleibe.** Dieser Ausdruck zeigt an, daß die in der Gemeinde einst so mächtige Bruderliebe, d. h. die gegenseitige Liebe der Christen, zur Zeit der Abfassung unseres Briefes noch wirksam in derselben gewesen sein muß, worauf auch Kap. 6, 10; 10, 32 ff. hinweisen; während Kap. 10, 26 die Nothwendigkeit einer Ermahnung zur Uebung dieser Tugend zeigt. Von dem Herrn selbst war diese *geladologia*, welche nach 2 Petr. 1, 7 einen engeren Kreis innerhalb des größeren der *ἀγαπή* bildet, als besonderes Kennzeichen seiner Jünger angegeben Joh. 13, 35, und nicht bloß Tertullian schildert

mit den lebhaftesten Farben ihr Walten in der Kirche seiner Zeit, sondern auch der Spötter Lucian muß widerwillig von der Macht derselben Zeugniß ablegen, wenn er sagt (de morte Peregrini §. 13): »Ihr vornehmster Gesetzgeber hat ihnen die Meinung beigebracht, daß sie alle unter einander Brüder wären, sobald sie übergegangen, d. h. die griechischen Götter verleugnet und sich zur Anbetung jenes gekreuzigten Sophisten bekannt hätten und nach dessen Vorschriften lebten.« Auch sagt noch Julian (ep. 49), daß *ἡ περί τοὺς ἑόνους φιλανθρωπία* ein Hauptbeförderungsmittel der *ἀθεότης* der Christen gewesen sei.

¹) Die Partikel *δε* lesen C. D***. J. K., dagegen *γάρ* Sin. A. D*. M. Der erstern Lesart folgt die Peschito, der andern die Itala und Vulgata.

2. Vergesst nicht. Die Konstruktion von *lav-
dávov* mit dem Partizip ist echt griechisch. Erinnert
wird an die Erfahrungen Abrahams und Iots
1 Mos. 18, 19; vielleicht auch an Matth. 25, 44. 45.
Sachparallelen sind Röm. 12, 13; 1 Tim. 3, 2;
Tit. 1, 8; 1 Petr. 4, 9. Ob *lavadov* mit *epilav-
dávov* eine Paronomase bildet (Vln.), ist zwei-
felhaft (Del.). War die eigene Glaubenszuversicht
geschwächt, so verlor sich auch allmählich die Lust,
sich der aus der Fremde gekommenen Glaubens-
genossen anzunehmen, obwohl diese auf die Bethä-
tigung der Bruderliebe insonderheit angewiesen
waren.

3. Als Mitgebundene — — als selbst auch im
Leibe Befindliche. Um in beiden Sätzen für *os*
die gleiche Bedeutung festzuhalten, ist es weder
nötig noch zulässig, mit Böhme u. a. das Mitge-
bundensein metaphorisch vom Leben und Leiden in
der *ecclesia pressa*, oder mit Calvin u. a. das
σώμα von der Kirche als dem Leibe Christi zu ver-
stehen. Man kann mit Nektan. auch für den ersten
Satz die kausale Bedeutung des *os* annehmen, die
für den zweiten Satz unlegbar ist. Aber in seiner
Uebersetzung: „da wir mit ihnen genau verbunden
sind“, liegt nur der Gedanke, daß wir kraft der
glieblichen Gemeinschaft mit den gesungenen Brä-
dern in Liebestheilnahme ihrer zu gedenken uns
verpflichtet fühlen sollen. Es ist deshalb rätlicher,
das erste *os* als Partikel der Vergleichung zu
nehmen.

4. Die Ehe in allem. Im Neuen Testamente
heißt *γάμος* sonst die Hochzeit und deren Feier, hier,
wie bei den Griechen, die Ehe. *Ev γάμω* heißt
nicht: bei allen Vätern (Peschito, Bez., Brot. u. a.,
welche zu *γάμος* irrig *ἐντὶ* ergänzen), sondern: in
jeder Beziehung, in allen Stücken. Sollte die Vor-
schrift ausgesprochen sein, daß die Ehe bei allen
erhlich gehalten werden solle (Luther u. a.), oder
daß kein Unverheiratheter sie verschmähen solle
(Böhme, Schulz u. a.), oder daß sie keinem Men-
schen versagt werden dürfe (Calv.), so würde wahr-
scheinlich *παρὰ πάντων* gesetzt sein.

5. Er selbst hat gesagt. Nicht Christus (Bez.,
Böhm., Klee), sondern Gott in der Schrift. Voll-
ständig finden sich diese Worte 5 Mos. 31, 6. 8.
wiederholt 1 Chron. 28, 20. Aber von Gott wird
dort in der dritten Person gesprochen. Einzelne
Theile dieser Trostrede, so daß Gott in der ersten
Person spricht, finden sich 1 Mos. 28, 15; Jos. 1, 5;
Jesaj. 41, 17. Wörtlich so wie hier bei Philo ed.
Mangey I, 430. Daß aus Philo der Verfasser un-
mittelbar geschöpft (Bleek, de W.), ist schwerlich an-
zunehmen. Eher läßt sich vermuthen, daß der
Spruch in dieser Gestalt schon zum Sprichwort ge-
worden (Weng.) oder daß er im liturgischen und
homiletischen Gebrauche der hellenistischen Syna-
goge, durch Verschmelzung verwandter Aussagen
mit der Grundstelle 5 Mos. 31, 6 entstanden sei
(Del.). Die doppelte Negation im ersten, die drei-
fache im zweiten Gliede dient zur Verstärkung. Die
Erinnerung an die Verfolgungen der Gemeinde

vermittelt das aus Ps. 118, 6 entnommene Be-
kenntniß des Gläubigen.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Bruderliebe steht unter den Kenn-
zeichen der Kinder Gottes voran 1 Joh. 5, 1 und
hört, wenn sie echt ist, nimmer auf 1 Kor. 13, 8.
Ihre Reinheit, Kraft und Dauer hängt aber von
der Beschaffenheit unseres Verhältnisses zu Christo
und eben damit von der unseres Glaubens ab. Sie
kann deshalb ebenso wenig der Nahrung, Pflege
und Zucht entbehren, als sie der Uebung sich jemals
entschlagen darf.

2. Der Uebung der Gastfreundschaft kann
man leicht überdrüssig werden, sie mit Unlust, Ver-
brießlichkeit und Scheelsucht vollziehen, sie eigen-
willig und selbstsüchtig beschränken, sie als eine Last
und Plage betrachten und behandeln. Wir müssen
deshalb an diese Pflicht als an eine Liebespflicht
freundlich erinnert werden und auf den Segen
merken lernen, der uns darin zu Theil wird, damit
uns die Opfer, welche wir bringen müssen, und
die Entbehrungen, welche wir uns auslegen,
nicht zu schwer fallen oder zum Selbstruhm reizen.
Und dieser Segen geht über unser Wissen und
Verstehen hinaus. Wir können Boten Gottes
in unser Haus bekommen, ja Christum selbst in
seinen geringsten Dienern aufnehmen. Matth.
25, 35 ff.

3. Die Verbindung, welche wir mit den Leidenden
auf zweifache Art haben, nämlich durch geistliche
und durch natürliche Genossenschaft, soll sich auch
durch mitleidsvolle und thatkräftige Theilnahme
in jedem besonderen Falle zu erkennen geben; und
da dies schwierig ist und oft ungelungen kommt,
so werden wir theils an das Gesetz erinnert,
gemäß dessen alle Glieder mit leiden, wenn ein
Glieder leidet, 1 Kor. 12, 26; theils an die eigene,
von dem Leben im Leibe nicht abzutrennende Lei-
densgefahr.

4. Der dem Ehestande als einer von Gott ein-
gesetzten und gesegneten Ordnung gebührende Cha-
rakter und die dem Ehebett oder dem Gebrauch des
Ehestandes nach Gottes Willen zukommende Rein-
heit bedürfen beide einer besonderen Achtsamkeit,
Pflege und Zucht. „Der schredliche Ausspruch über
Hurer und Ehebrecher ist über alles Raisonniren
und Deuteln hinaus, was man aus des Menschen
reizender Lust, aus dem Lauf der Welt, aus den
Schwierigkeiten einer ordentlichen Ehe zur Entsul-
digung aller solcher Unreinlichkeiten oft austreiben
will. Bei Gottes Gericht wird es auch an das Licht
kommen, wie viel einem jeden durch Erkenntniß
Gottes und unseres Herrn Jesu Christi Kraft und
Licht angeboten war, diesem Unflath der Welt zu
entfliehen. Ja, da wird es auch offenbar werden,
daß die meisten nicht aus unüberwindlicher Macht
ihrer Natur, sondern aus muthwillig übertriebener,
durch flüchtigtes Bücherlesen und üppigen Umgang
genährter Lust zu Fall gekommen sind; ja, oft selbst

ihre im Sündenbienst bereits ermilbete und mit Ekel davon abgestandene Natur wieder dazu erbizt und angetrieben haben. Da wird es aber auch an das Licht kommen, was für Ränke man dazu gebraucht habe, der Menschen Gericht zu entgehen, und warum mancher dem andern so durchgeholfen habe, und wie mancher diese Lust lieber mit sich vor Gottes Gericht genommen, als sie auf dem Sterbebett noch von sich gethan hat.“ (Nieger.)

5. Wollust und Leppigkeit führen nicht bloß zur Verschwendung, sondern auch zur Ungenügsamkeit und dadurch zur Habsucht, zuletzt sogar nicht selten zum Geiz. Doch auch hiervon abgesehen steht die ungenügsame und habgierige Sinnes- und Handlungsweise (τρόπος) im Widerspruche mit der christlichen Herzens- und Lebensstellung Matth. 6, 19—34; Kol. 3, 5; Phil. 4, 11, 12; 1 Tim. 6, 6 und führt in schwere Versuchungen und zu großen Gefahren 1 Tim. 6, 9 ff. Eine gute Waffe hiergegen, wie gegen die Furcht vor der Menschen Bosheit und Gewalt ist der Gebrauch des Wortes Gottes, wodurch das Vertrauen auf den lebendigen Gott gewekt und genährt wird, der versichert hat, er wolle uns weder seine Gegenwart noch seine Hilfe entziehen.

Homiletische Andeutungen.

Was hindert und was fördert am meisten die Uebung der christlichen Liebe? — Wir haben in Leiden und Anfechtungen nicht bloß die brüderliche Theilnahme, sondern auch den Trost des Wortes Gottes und die Hilfe des Herrn. — Der Glaube die Mutter aller Tugenden. — Die Kennzeichen des wahren Christenthums. — Wie wir in der Welt und im Fleische lebend Welt und Fleisch überwinden? Wir werden entweder von Gott gerichtet oder gerettet; ein Drittes gibt es nicht.

Starke: Die Liebe ist eine Haupttugend, die alle anderen in sich faßt Röm. 13, 10, und eine Frucht des Heil. Geistes, dadurch der Glaube thätig ist, Gal. 5, 6. — Die brüderliche Liebe muß nicht eine Wortliebe sein, sondern sich in der That beweisen, sonderlich gegen die, welche um des Evangelii willen vertrieben worden, gefangen sind oder sonst Verfolgung leiden, daß man ihnen Rath, Hilfe und Erquickung reiche. 1 Joh. 3, 18. — Es ist eine gnädige Vorseege Gottes, daß, obgleich die Gottlosen gern alle Frommen auf einmal vertilget

oder doch gebrüht sähen, dennoch die Leiden nur nach und nach über einige vor andern gehen, damit die noch Versicherten sich der Gedrückten annehmen können und sollen. Offb. 12, 12. — Wer klug ist, der läßt die Betrachtung des gerechten Gerichts Gottes sich von Sünden zurückhalten. Pred. Sal. 12, 13. 14. — Die Sünde der Hurerei und des Ehebruchs kann nicht scharf genug vor der Welt bestraft werden, daher sich Gott dieselbe zu strafen vorbehalten hat. — Das wenige eines Frommen ist besser, als das große Gut eines Gottlosen. — Ein Christ muß alles, was er in der Heil. Schrift von andern liest, getreulich auf sich ziehen und anwenden, als wie es die Sache selbst mit sich bringet. — Menschliche Schwachheit fürchtet sich vor Menschen, als wenn sie ihre vernünftliche Ruhe und Zufriedenheit stören könnten. Aber getrost! wer wollte denen schaden können, die Gott in seinen Schutz genommen? Röm. 8, 31; 1 Petr. 3, 14.

Nieger: Des Glaubens Art und Kraft ist, jedes Wort Gottes eilends nehmen und für sich deuten, eben damit aber versiegeln, daß Gott wahrhaftig sei. — Wer allein auf Gott zielt, der hat auch einen reichen Trost an Gott. — Das ist des Psalterbuchs Vorzüglicheres, daß darin die göttlichen Verheißungen, schon in lauter Glaubensnahrung und Kraft verwandelt, uns vorgelegt werden.

Sahn: Es hat oft ein Gast einen unsichtbaren Begleiter, da ist alsdann die Zehrung gut bezahlt. — Die Welt läßt einander im Stich; aber die Gläubigen stehen alle für einen Mann. — Die Bruderliebe hat zwei Hindernisse; das unzüchtige Fleisch und den Geiz. — Gott macht den Aussteiler der Leiden wunderbar; der eine leidet früh, der andere spät. Was also noch nicht da ist, kann noch kommen. Daher gedenket in dem Gebet und in den Wohlthaten der Elenden. — Der Mensch sorgt immer, es gebe ihm aus. Aber Gott ist uns gut für allen Mangel.

Schleiermacher: Ueber die christliche Gastfreundschaft. (Predigten über den christlichen Hausstand.)

Heubner: Je theurer uns unser Glaube ist, desto theurer sind uns Glaubensverwandte. — Im Christenthum hat die Keuschheit einen religiösen Grund. — Vertrauen auf Gott ist die beste Versicherung gegen Nahrungsorgen und macht frei von Menschenfurcht.

Hedinger: Liebe hat seltene Triebe; die Beste hat gerne Gäste. Wen? Die es zeitlich nicht haben, zu vergelten.

B.

Spezielle Ermahnungen in Bezug auf die Neigung zum Abfall.

Rap. 13, 7—17.

Gedenket eurer Führer, als welche euch das Wort Gottes verkündigt haben; auf ihres Wandels Ausgang hinschauend ahmet ihren Glauben nach. *Jesus Christus gestern und heut' derselbe und in Ewigkeit. *Durch mancherlei und fremdartige Lehren laßt euch nicht wegziehen¹⁾; denn schön ist es, daß durch Gnade befestigt werde das Herz, nicht durch Speisen,

¹⁾ Statt περιτρέσθε ist παρατρέσθε zu lesen nach Sin. A. C. D. und den meisten Minuskeln.

von welchen keinen Gewinn gehabt, die sich darin umherbewegt¹⁾. *Wir haben einen Altar, 10 von welchem zu essen nicht Macht haben, die dem Zelte dienen. *Denn von welchen Thieren 11 das Blut für Sünden²⁾ in das Allerheiligste durch den Hohenpriester eingebracht wird, deren Körper werden verbrannt außerhalb des Lagers. *Deshalb hat auch Jesus, damit er das 12 Volk vermittelt seines eigenen Blutes heilige, außerhalb des Thores gelitten. *Demnach laßet 13 uns zu ihm hinausgehen außerhalb des Lagers, seine Schmach tragend; *denn nicht haben 14 wir hienieden eine bleibende Stadt, sondern nach der zukünftigen trachten wir. *Vermittelt 15 seiner also laßet uns Opfer der Lobpreisung Gott allezeit darbringen, das ist, Frucht seinen Namen dankbar bekennender Lippen. *Des Wohlthuns aber und Mittheilens vergesset nicht; 16 denn an solchen Opfern hat Gott Wohlgefallen. *Gehorcht euren Vorstehern und willfahret; 17 denn sie wachen für eure Seelen³⁾ als die da Rechenschaft ablegen sollen, auf daß sie dieses mit Freuden thun und nicht seufzend; denn unerzpriesslich ist euch das.

Exegetische Erörterungen.

1. **Führer.** Der Ausdruck *ἡγούμενοι*, welcher sich auch Aposig. 15, 22; bei Clemens Rom. (ad. Cor. c. 1 u. 37) und im Martyr. St. Ignat. §. 4 findet, führt nicht auf eine andere Form der Kirchenleitung (Dav. Schulz) als die gewöhnliche. Auch Chrys. erklärt dies Wort, obwohl es zu seiner Zeit schon speziell die Aelte bezeichnete, durch *ἐπίσκοποι*. Verwandt ist die Bezeichnung der Leiter der Gemeinde 1 Thess. 5, 12 mit *προϊστάμενοι*.

2. **Wandels Ausgang.** Unter *ἐκβασις τῆς ἀναστροφῆς* ist nicht die Entwicklung (Def., de Dien) und nicht der Erfolg des Wandels für andere (Braun, Cramer) oder für die Vollendeten selbst im Himmel (Storr u. a.) zu verstehen, sondern dem Zusammenhang nach ihr Märtyrertod.

3. **Jesus Christus** gestern u. s. w. Da das Subjekt der Gottmensch ist, so darf man *ἐχθές* (wie nach Sin. A. C*. D* zu lesen ist) nicht auf die Zeit vor der Erscheinung Christi (Beng. u. a.), also auch nicht auf die ganze Zeit des Alten Bundes (Calov. u. a.) oder gar auf die Präexistenz Christi (Ambros., Seb. Schmidt u. a.) ausdehnen. Falsch interpungiert Luther nach Vulg. und Def. hinter *σήμερον*. Es soll nicht die Ewigkeit (Ambros., Cyrill. Alex. Calov. u. a.), sondern die ewige Unveränderlichkeit Christi hervorgehoben werden; deshalb ist *ὁ αὐτός* das auf alle drei Zeitbestimmungen zu ziehende Prädicat. Der apyndetisch hingestellte Satz dient unlesbar der folgenden Warnung zur einleitenden Begründung; doch weist nichts darauf hin, daß er in bewußtem Gegensatz zur jüdischen Erwartung eines noch zukünftigen Messias stehe (Def.). Möglic ist auch, daß er zugleich die vor- aufgehende Ermahnung motiviert (Bl., Ebr. u. a.) oder zur Erfüllung derselben ermuntert (Theoph., Grot. u. a.). An eine Inhaltsangabe des Glaubens der *ἡγούμενοι* zu denken (Calov., Carpz.), ist keine Veranlassung.

4. **Durch mancherlei und fremdartige Lehren** u. s. w. Die Satzungen des Alten Testaments selbst (Wieseler, Aln.) würde der Verfasser nicht mit diesem Namen bezeichnet haben. Denn sie gelten ihm ja als göttlich geordnete Schattenrisse und Vorbilder der wesenhaften und ewigen Güter und Verhältnisse. Man muß an menschliche Lehren denken, welche an diese Satzungen anknüpfen, und zwar, wie die Verbindung der beiden Satztheile mit *γὰρ* zeigt, an solche, welche sich auf *βοήματα* bezogen. Dies sind nicht Opfernahlzeiten, wie seit Schlichting Bleek, Aln. u. a. annehmen, sondern Speisen (die Alten, Böhlm., Thol., Ebr., Del., Niehm), in welchen rituelle Rechtfertigungsmittel gesucht wurden Kap. 9, 10. Auch bei den Klassikern bezeichnet *ξένος* nicht immer Fremdländisches, sondern auch Fremdartiges und Befremdendes. Der in Rede stehende Gegensatz wird von Böhme verkannt, welcher nach Castalio unter *χάρις* die Dankbarkeit gegen Gott versteht, und von Bisping, welcher an das heilige Abendmahl als die christliche Opferspeise denkt.

5. **Wir haben einen Altar** u. s. w. Mit *θυσιαστήριον* ist nicht Christus selbst (Bengenagen, Wiesenthal u. a.) und nicht der Abendmahlsstisch (Böhlm., Ebr., Bisp. u. a.), auch nicht eine Sühnanstalt überhaupt (Michael., Stier, Thol., Hofm. u. a.), sondern das Kreuz auf Golgatha (Thomas Aq., Esté, Beng., Bl., de W., Aln. u. a.) bezeichnet, von welchem die Christen essen, „indem das auf ihm dargebrachte Versöhnungsoffer die Speise ihrer Seele ist“ (Niehm) ofr. Joh. 6, 51 f. Es handelt sich nicht blos um den „Genuß der aus Christi Opfertod für den Gläubigen resultirenden geistigen Güter“ (Bl., Aln.), sondern um die Gemeinschaft mit dem persönlichen Kap. 3, 14 und zwar mit dem für uns gekrenzigten Christus selbst. Die *τῇ σαρρὶ λατρεύοντες* sind nicht die Christen (Schlicht., Schulz, Hofm. u. a.), sondern entweder wie Kap. 9, 9; 10, 2 die Israeliten (Aln.,

¹⁾ Statt *περιπατῆσαντες* lesen Sin. A. D*. *περιπατοῦντες*. Erstes ist erst durch C. im Sin. gesetzt.

²⁾ Die Worte *περὶ ἁμαρτίας* fehlen in A., stehen in Sin. D. K. vor *εἰς τὰ ἅγια*, in C* hinter diesen Worten und lauten in 14. 47 *περὶ ἁμαρτιῶν*, weshalb sie von einigen für glossematische Einschub gehalten werden.

³⁾ Die Auctorität aus A. und Vulg. genügt nicht für die Versetzung der Worte *ὑπὲρ τῶν ψυχῶν ὑμῶν* hinter *ἀποδύοντες*, wo D* noch *ὑπὲρ ὑμῶν* hinzufügt.

Kluge), oder wie Kap. 8, 5 die jüdischen Priester (Bl., de W., Del., Niehm), welche vor andern zu der vorbildlichen Gotteswohnung Zutritt und Recht zum Genuß der Gott geheiligten Speisen hatten. Nur das Sühnopfer grade war vom Genuße ausgeschlossen. Wir Christen haben daher einen großen Vorzug durch den uns verstatet den Genuß eines solchen. — Nach der jetzigen Deutung v. Hofmanns soll gesagt sein, daß uns Christen, die wir kein anderes Opfer haben als das Opfer Christi, kein solches Recht eigne, wie es die gesetzlichen Priester an die von ihnen dargebrachten Opferthiere hatten, nämlich kein Anrecht an einen für unser irdisches Leben uns zu gute kommenden Dienstlohn. Die Begründung des B. 10 befände dann in dem Hinweise auf die hierfür vorbildliche Vorschrift des Gesetzes, daß das hohepriesterliche Opfer ausschließlich der Sühnung galt und die Priester nicht einen Dienstlohn davon hatten, der ihnen für ihres Leibes Unterhalt zu gute kam, wie wenn sie sonst opferten. Der Verfasser lehrte hier dann, daß wir uns lediglich die Sühnung unserer Sünden, welche durch Jesu hohepriesterliches Opfer geschehen ist, zueignen und nicht davon, daß wir Christen sind, irdischen Vortheil erwarten sollen. Aber abgesehen von allen andern Bedenken gegen diese Deutung — welchem Leser konnte es einfallen, im Zusammenhang der vorliegenden Rede und ohne weiteren Besatz unter den der *συνή* Dienenden die Christen zu verstehen, bloß weil in Kap. 8 und 9 der *συνή* des Gesetzes die neutestamentliche entgegengesetzt wurde?!

6. Denn von welchen Thieren u. s. w. Von vielen Opfern bekamen die Priester entweder das ganze Fleisch 3 Mos. 5, 9; 23, 20; oder Brust und Schenkel 3 Mos. 7, 34; oder das ganze mit Ausnahme der Fettstücke 3 Mos. 4, 26 ff.; vgl. Kap. 6, 19. 22; 7, 7. Aber von den Sündopfern, deren Blut in das Innere des Zelts gebracht wurde 3 Mos. 4, 5—7; 4, 16—18; Kap. 16, kamen die Fettstücke auf den Altar, und alles Uebrige ward außerhalb des Lagers verbrannt. Dies Verbrennen war nur Mittel der Wegschaffung und hieß *קָרַח*, welches Wort vom Verbrennen auf dem Altar nie gebraucht wird. Der Nachbruch liegt deshalb nicht auf dem Verbrennen, sondern darauf, daß dies Verfahren mit dem Opfersfleisch, an welchem die Priester keinen Genuß gewannen, außerhalb des Lagers vor sich ging. Dies wird von dem Verfasser als typisch betrachtet. Nach Bähr (Stud. u. Krit. 1849, IV, 936 ff.) sieht Klt. erst in B. 12 das Hauptmoment des Beweises und in B. 11 einen bloß vorbereitenden Hilfsge danken. Allein natürlicher ist es, in B. 11 die Begründung von B. 10 zu sehen und in B. 12 die Erinnerung an eine Thatfache, welche ebenfalls ihren Grund in dem B. 11 Gesagten hat und darum dem Inhalt von B. 10 entspricht (Niehm).

7. Demnach laßt uns zu ihm u. s. w. Als Folgerung ergibt sich eine Ermahnung, aber nicht zur Enthaltung von Opfermahzeiten (Nitsch) oder von den Lüssen der Welt (Chryst., Primas. u. a.), auch

nicht zur willigen Nachfolge in die Leiden Christi (Def., Eimb. u. a.) oder zum Auszug aus Jerusalem wegen seines baldigen Untergangs (Clericus), sondern zur völligen Absonderung vom Judenthum (Theod., Beng., Bl., Thol., Plin. u. a.). Schwegler (Nachapost. Zeitalter II, 319) und Baur (Biblische Theol. des N. T. S. 248) übersetzen, daß nur die gläubigen Hebräer zum Austritt aus dem Judenthum aufgefordert werden. Von einer willigen Ertragung der Ausstoßung aus der jüdischen Theokratie (Schlichting, Grot. u. a., zuletzt Thiersch) ist durchaus nicht die Rede; und der Behauptung, daß unserm Verfasser das Christenthum noch ein Ineinander von Judenthum und Christenthum sei (Schwegler), widerspricht diese Stelle direkt. — Nur bei späteren Schriftstellern und zuweilen bei LXX steht *τοῖνυν* wie hier an der Spitze des Satzes. Ob *ἔξω τῆς παρεμβολῆς* schon mit Beziehung auf den bald erfolgenden Untergang Jerusalems gesagt ist? Jedenfalls mußten die Leser bei dem folgenden Verse an die Stadt denken, deren Grund nicht wanket, Kap. 11, 10.

8. Opfer der Lobpreisung. *ὄσια αἰνέσεως* heißt im Alten Testament ursprünglich das freiwillige entweder angelobte oder frei übernommene Lobopfer *זֶבַח הַדָּבָר* 3 Mos. 7, 12—15, welches jedoch schon Ps. 50, 14. 23; 116, 17 Symbol des Dankes des Herzens und Mundes ist und hier erklärt wird nach Hof. 14, 3; jedoch nach der LXX, welche *קָרַח* statt *קָרַח* lesen. Schon Wetstein führt den rabbinischen Spruch an: „In Zukunft werden alle Opfer aufhören, aber das Dankopfer hört nicht auf“; und Philo (ed. Mangey II, 253) nennt dies das beste Opfer. Nach einer ältesten Lieblingsvorstellung sind die Gedanken Zweige und die Worte Blüten und Früchte, welche im Geiste wurzelnd und von ihm getrieben durch Mund und Lippen hervorsprossen und reifen. (Def. bibl. Psychologie S. 142.) Das letzte *αὐτοῦ* ist nicht auf Christus (Ephes), sondern auf Gott zu beziehen.

9. Des Wohlthuns aber und Mittheilens u. s. w. Das Substantiv *ἐμποῖα* findet sich im Neuen Testament nur hier; das Zeitwort Mark. 14, 7. *κοινωνία* steht in demselben Sinn wie hier Röm. 15, 26; 2 Kor. 9, 13; Phil. 1, 5 von Gemeinschaftsbethätigung durch Mittheilung aus dem zeitlichen Besiz. *Εὐαγγελισθῶν τινι* = ich werde in die Stimmung der Befriedigung durch etwas versetzt, ist durchaus klassische Konstruktion. Theophylakt, Schlicht., Beng. u. a. beziehen irrig *τοιαύτας γὰρ* auch auf B. 15.

10. Unerprießlich, entweder insofern der Einfluß der Vorsteher erschwert wird (Bl.), oder insofern sie dadurch unlustiger und träger werden (Calb., Grot.), oder am besten per *μεῶν* (Gerhard, Tholud., Plin.). Die Vorsteher müssen dem Verfasser als zuverlässige Männer gegolten haben und ihm von der besten Seite bekannt gewesen sein. Das erste *τοῦτο* in B. 17 bezieht sich auf das *ἀγρυπνεῖν*, das zweite auf das *στανάζειν*.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Nachahmungswürdige Beispiele liefern besonders jene Gemeindevorsteher und Verkündiger des Evangeliums, welche dem Glauben, welchen sie bekannt und gelehrt haben, auch einen solchen Ausdruck durch Gottes Gnade in Christo zu geben vermochten, daß ihr Sterben ihrem Leben entsprach und ihr Tod eine Lebensbewährung ihres Glaubens ward. Das Gedächtniß derselben soll werth gehalten werden und übt segensreichen Einfluß auf die Beschauenden aus.

2. Ueber allen Wandel der Geschichte und der Gesinnung, wie über allen Wechsel der Personen erhaben ist Jesus Christus das unveränderliche und bleibende Haupt der Gemeinde, mögen deren Glieder schon im Himmel sein oder noch auf Erden leben; und kraft seiner Stellung bei Gott vertritt, schützt, segnet und regiert er dieselbe ewiglich.

3. Mit dem reinen Worte und der allgenugsamen Gnade Gottes in Christo Jesu ist uns gegeben, was wir gebrauchen. Zu demselben darf und soll nichts aus anderen Religionen Entnommenes hinzugehört werden. Statt Festigkeit und Befriedigung des Herzens zu geben, würde eine solche Vermengung des Fremdartigen vielmehr die Reinheit, Sicherheit, Freudigkeit und Kraft des Glaubens trüben und schwächen, auch die Gefahr einer Hinwendung zu unfruchtbaren und verwirrenden Satzungen, Gebräuchen und Streitigkeiten herbeiführen.

4. Da wir das allein vollgültige Sühnopfer an dem für uns außer halb der Stadt des gesetzlichen Kultus gekreuzigten Christus haben und an ihm zugleich das wahre Passah 1 Kor. 6, 3, so ist uns der Genuß eines Veröhnungsmahles ermöglicht, welcher den levitischen Priestern gesetzlich unmöglich gemacht ist. Es folgt also für die christlichen, noch mit dem Zuthum verwickelten Gemeinden die Pflicht, das jüdische Lager völlig zu verlassen.

5. Ein solcher Auszug wird freilich eine Theilnahme an dem Schmach Christi einschließen, aber er liegt auf dem Wege in die wahre, von den Gläubigen gesuchte, von Gott bereitete und verheißene Heimat, welche nicht irdisch, sondern himmlisch ist.

6. Auf der Grundlage des Opfers Christi, welches keine Wiederholung zuläßt und den ganzen Opferkultus beseitigt, sind wir verpflichtet und befähigt zur Darbringung der Gott wohlgefälligen und bleibenden Opfer des Dankes und des Wohlthuns, mit welchen wir Gott preisen, der sich gnadenreich an den Sündern verherrlicht, und einander nach dem Willen Gottes dienen als die guten Haushalter über die mancherlei Gaben Gottes.

7. Das Gedeihen der Gemeinde wird am besten gefördert, wenn die Vorsteher ihrer großen Ver-

antwortlichkeit vor Gott eingedenk über die Seelen wachen und die Gemeindeglieder die Erfüllung dieser Pflicht durch Willfährigkeit und Gehorsam erleichtern und für sich selbst fruchtbar machen.

Somiletische Andeutungen.

Der Segen treuer Lehrer vor und nach ihrem Hingang. — Frommen Vorfahren sind wir ein dankbares Andenken und eine treue Nachfolge schuldig. — Wie unser Ausgang aus der Welt ein Eingang in den Himmel und ein Vorgang für Gott wohlgefällige Nachfolge wird. — Ein festes Herz ist ein köstlich Ding und ein seltener Schatz, aber ein Werk der Gnade und ein bleibendes Gut. — Welcher Trost darin liegt, daß Jesus Christus stets derselbe ist; desgleichen welche Warnung und welche Ermuthigung. — Wie das Kreuz, welches uns von der Welt scheidet, uns mit Gott und unter einander verbindet. — Die Opfer der Christen sind: 1) Gebet; 2) Wohlthat; 3) Gehorsam. — Was wir dem Altar zu bringen und was wir von ihm zu nehmen haben.

Starke: Die Lehrer der Kirche sind Führer, Reiter, Begleiter; müssen derwegen den Weg zur Seligkeit also weisen, daß sie selbst darin vorhergehen und die Zuhörer nicht allein mit ihrer Lehre, sondern auch mit ihrem Leben und Exempel zur Seligkeit führen Phil. 3, 17; 1 Petr. 5, 3. — Es ist einer von den verborgenen Wegen Gottes, daß rechtschaffene Lehrer, deren doch so wenig sind, und zu deren Zubereitung so gar viel gehöret, durch einen frühzeitigen Tod wieder abgehen. Zuhörer, welche solche Lehrer haben, sollen ihnen bei Zeiten getreulich folgen und sie desto lieber und werther halten 1 Thess. 5, 12. 13; Jes. 57, 1 und 2. — Rechtschaffene, getreue Lehrer leuchten im Leben und Sterben; wohl denen, die ihren heiligen Wandel und erbaulichen Tod sich anhängig vorstellen und sich auch dadurch zum künftigen seligen Abschiede bereiten lassen Matth. 5, 14 ff. Die Welt siehet diesen und jenen oft mit unrechten Augen an, aber sein Tod zeuget von seinem Glauben und Leben, daß sich mancher wundern und bekennen muß, er sei ein frommer Mensch gewesen, Luk. 23, 47. — Lehre und Gnade gehöret zusammen, reine Lehre und die dadurch wirkende Gnade, daß das Herz fest werde. — Wir essen Christum geistlich im Glauben Joh. 6, 35 und sakramentlich im heil. Abendmahl Matth. 26, 26. — Wollen wir an Christo Theil haben und durch ihn geheiligt werden, so müssen wir ablassen dieser Welt und seine Schmach tragen. — Christi Bekenntniß und Schmach sind Reisegefährten. — Schmach ist eine Probe, wodurch Gott das Herz prüfet, wie sanft und demüthig es sei. — Um der evangelischen Wahrheit willen muß man Land, Stadt, Haus, Güter und alles fahren lassen Matth. 19, 29. — Soll dein Lob Gott gefallen, so muß er selber es in dir wirken Phil. 1, 11. — Christen sind auch schuldig zu opfern, aber nicht ein Mesopfer, sondern ein Lobopfer und sich selbst Röm. 12, 1; das will Gott in Gnaden sich wohlgefallen lassen. — Keine Morgensunde ist zu früh, kein Mittag zu hoch, kein Abend zu spät, kein Tag zu heiß, keine Nacht zu kurz, kein Ort zu einsam, du kannst allerwege Gott loben Ps. 42, 9;

119, 55. — Bei dem Lobe Gottes kommt's eigentlich wohl aus Herz an, doch muß man auch zu gewissen Zeiten den Leib mit seinen Gliedern, sonderlich den Mund dazu gebrauchen, Ps. 34, 2. — Der Glaube macht ohne Zwang willig und bereit, jedermann zu dienen und allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und zum Lobe. — Es ist ein Kennzeichen eines rechtschaffenen Lehrers, wenn er sich am meisten vergnügt an den Früchten seines Amtes bei seinen Zuhörern.

Nieger: Jesus Christus hat eine Ehre und Ruhm, so er mit keinem andern theilen kann. — Jesu Kreuz macht uns von allem, was auf Erden ist, von allem, was sich in der Liebe unseres Herzens festsetzen und unsern aufwärts gezogenen Geiste zu einiger Beschwerung werden will, immer mehr los und zieht uns mit unserer Liebe, Hochachtung, Hoffnung dahin, wohin Jesus für uns eingegangen ist. — Ohne Loben und Lieben vergehe keine Stunde. — Eins von beiden muß einen drücken: entweder jetzt das Amt, oder künftig das Gewissen.

Heubner: Wenn die Welt unser ewiger Wohnsitz und das Bleiben unter Weltleuten unser ewiges Loos wäre, dann würde es schwer sein, Schmach zu tragen; aber es ist nur ein kurzer Durchgang.

— Gott selbst muß die Früchte, die ihm gefallen sollen, durch Christum in uns wirken. — Die Seufzer der Frommen auf sich zu laden, raubt die Seligkeit.

Nilsfeld: Die Konfirmation ist eine heilige Handlung, durch welche das Kind in seinem Taufbündel befestigt werden soll. Was dabei 1) den Dienern der Kirche, 2) den Konfirmanden, 3) der Gemeinde, insonderheit den Eltern und Pächtern des Kindes obliegt.

Molenaar (Neujahrspredigt bei Ohly 1863, III, 1): Jesus Christus derselbe gestern und heute und derselbe auch in Ewigkeit. Wir erwägen das 1) zu unserm Trost und zu unserer Beruhigung; denn auch in diesem Jahre ist Jesus derselbe a. in seinem Worte als unser Lehrer und Prophet, b. in seiner Gnade als unser Mittler und Hohepriester, c. in seiner Macht als unser König und Herr; 2) zur Lehre und Warnung a. für den Ungläubigen, b. für den Gläubigen.

Gedinger: Die Gnade muß das wankende Rohr befestigen. — Wanken ist schon halb gefallen, aber aus der Gnade fallen ist schlimmer, als nie darin gewesen sein.

C.

Persönliche Mittheilungen.

Kap. 13, 18—25.

- 18 Betet für uns; denn wir sind der Ueberzeugung¹⁾, daß wir ein gutes Gewissen haben, 19 indem wir in allen Stücken recht zu wandeln bestrebt sind. *Um so angelegentlicher aber er- 20 muntere ich euch, dies zu thun, damit ich desto schneller euch wiedergegeben werde. *Der Gott aber des Friedens, der heraufgeführt hat aus Todten heraus den großen Hirten der Schafe 21 im Blute eines ewigen Bundes, unsern Herrn Jesum, *er mache euch fertig in allem guten Werk²⁾, zu thun seinen Willen, indem er [selbst]³⁾ in euch das vor ihm Wohlgefällige vollbringt vermittelt Jesu Christi, welchem die Herrlichkeit in die Aeonen der Aeonen⁴⁾. Amen. 22 Ich ermahne euch aber, Brüder, ertraget⁵⁾ das Wort des Zuspruchs; denn ich habe 23 auch mit kurzen Worten an euch geschrieben. *Wisset, daß unser⁶⁾ Bruder Timotheus frei 24 gegeben ist, mit welchem, falls er baldigt kommt, ich euch sehen werde. *Grüßet alle eure 25 Vorsteher und alle Heiligen; es grüßen euch die von Italien. *Die Gnade mit euch allen! Amen⁷⁾.

Exegetische Erläuterungen.

1. Betet für uns. In ähnlicher Weise wie Paulus Röm. 15, 30; Eph. 6, 19; Kol. 4, 3; 1 Thess. 5, 25; 2 Thess. 3, 1 fordert nun der Verfasser von der Gemeinde die Fürbitte für seine Person und beruft sich den Verdächtigungen von Gegnern gegen-

über auf das Zeugniß seines guten Gewissens, wie Paulus 2 Kor. 1, 12. Manche, zuletzt Felsmoser und Bisping, nehmen deshalb und weil auch in den folgenden Versen Styl und Ausdruck mehr paulinisch, als bisher, zu werden scheinen, an: Paulus habe die Arbeit eines Schülers und vertrauten Mitarbeiters mit diesem kurzen Nachwort

¹⁾ Statt *πεποιθαι* ist nach A. C*. D*. D. lat. 17. 53 *πεποιθετα* zu lesen. Auch im Sin. ist die rec. erst durch Korrektur gesetzt.

²⁾ Der Zusatz *kai loyon* hinter *egyon* in A. ist Glossen aus 2 Thess. 2, 17.

³⁾ Das *avros* bei Sachmann ed. ster. stützt sich nur auf D. lat. und 71; Wetstein gibt auch C. an, jedoch irrig. In der großen Ausgabe liest Sachmann *avrw* nach A. C*. und Gregor. Nyss. Diese Lesart hat auch Sin., wo sie später Korr. verworfen hat.

⁴⁾ In C***. D. und vielen Minuskeln steht *των αιωνων*.

⁵⁾ Der imper. *avexete* ist durch Sin. A. C. D***. K. geschützt gegen den inf. *avexesthai* bei D*. 46. 57. Vulg. Pesch. Arm.

⁶⁾ Das *hmon* ist aufzunehmen nach Sin. A. C. D*. 17. 31. 37. 39. Im Sin. wird es vom Korr. verworfen.

⁷⁾ Im Sin. hat erst Korr. das *amen* hinzugefügt.

begleitet und dadurch das ganze Schreiben als das seinige adoptirt. Andere wollen in den Plural *περὶ ἡμῶν* noch andere Personen als den Verfasser eingeschlossen wissen, entweder den Timotheus (Seb. Schmidt u. a.) oder die B. 17 erwähnten Vorsteher (Carpz.), oder die mit dem Verfasser das Evangelium in der den hebräischen Christen fernen Heidenwelt verkündigenden Mitarbeiter (Del.).

2. Ueberzeugung, daß u. f. w. Das *πειθοίμεν* der lect. rec. = wir haben Zuversicht, fassen Beng., Böhm. u. a. absolut auf und nehmen dann *ὅτι* kausal. Nach der richtigen Lesart sagt der Verfasser: „wir überreden uns, d. h. wir halten dafür in unserer Ueberzeugung (Apostg. 26, 26), daß“. Er gibt einen Grund an für seinen Anspruch an die Fürbitte und drückt sich wegen seines Verhältnisses zu den Lesern bescheiden aus. Der folgende Partizipialsatz wird von einigen als Angabe des Thatbestandes, aus welchem sich diese Ueberzeugung ergibt, zu *πειθόμεθα* gezogen, besser von andern zu *ἐχομεν* als Angabe dessen, was das Gewissen dem Schreibenden bezeugt. *Ἐν πᾶσιν* gehört nicht zu *ἐχομεν* (Del., Theophyl.) und ist nicht Maskul. (Chryl., Ruth., Thol. u. a.).

3. Um so angelegentlicher u. f. w. Das *περισσότερος* wird von Seb. Schmidt, Rambach, Beng. zu *ποιῆσαι*, von Vlin. und den meisten zu *παρὰ*, von Delitzsch zu beiden Zeitwörtern gezogen. Ohne Grund wird von Calov u. a. aus diesem Satz auf eine Gefangenschaft des Verfassers geschlossen. Denn obgleich *ἀποκαθιστάνει τινά τι* gewöhnlich auf Befreiung eines mächtigen Hindernisses hinweist, so liegt doch eine spezielle Beziehung auf Befreiung aus Gefangenschaft durchaus nicht in dem Worte. Ebenso wenig enthält dieser Satz eine Aussage über die Art der Beziehung, in welcher der Verfasser schon früher zu der betreffenden Gemeinde gestanden hat.

4. Der Gott aber des Friedens u. f. w. Diesen auch bei Paulus häufigen Ausdruck beziehen mit Chryl. die meisten auf ein gespanntes Verhältniß zwischen dem Verfasser und seinen Lesern, welches in B. 18 angedeutet sein soll; Grot., Böhm., de W., Visp. u. a. auf Zwistigkeiten unter den Lesern mit Hindeutung auf Kap. 12, 14; Schlöcht. und Riehm auf die paulinische Bezeichnung Gottes als des Spenders des Heiles. Die Worte *ἐν αἵματι διαθήκης αἰώνιον* werden von Dehm., Calv., Beng., Vl., Del., Visp. u. a. mit *ὁ ἀναγκαῖον* verbunden, von Baumgarten u. a. mit *μέγαν*, am besten von Bez., Grot., Esie, Vlin., Riehm u. a. als instrumentale Näherbestimmung des Gesamtbegriffes *τὸν ποιμένα τῶν προβάτων τὸν μέγαν* genommen. Die Auffassung des *ἐν* als Bezeichnung der Begleitung wie Kap. 9, 25 (Calvin, Bleek, Visp., v. Gerlach, Rahnis), wäre bei der Annahme, daß *ἀναγκαῖον* von der Himmelfahrt siehe (Vl., de W., Visp.), zulässig. Aber der Zusatz *ἐκ νεκρῶν* beschränkt diesen Ausdruck auf die Auferstehung, welche in unserm Briefe bloss an dieser Stelle speziell erwähnt ist. Vielleicht hat dem Verfasser Jes.

63, 11 oder auch Sach. 9, 11 vorgeschwebt. Die Beziehung der Dilogie auf *ὁ Θεός* als das Hauptsubjekt des Satzes (Rimb., Bengel, Chr. F. Schmidt, Del. u. a.) ist wegen der großen Entfernung desselben weniger natürlich, als die Beziehung auf das unmittelbar vorausgehende *Ἰησοῦ Χριστοῦ* (Calv., Grot., Bleek, Thol., Vlin. und die meisten).

5. Mit kurzen Worten. Der Ausdruck *διὰ βραχείων* = *δι' ὀλίγων* 1 Petr. 5, 12 darf nicht veranlassen, den *λόγος τῆς παρακλήσεως* bloss auf die im Briefe zerstreuten Ermahnungen (Dindorf, Ruinöl) zu beziehen oder nur auf den Abschnitt von Kap. 10, 19 an (Grotius, Calov u. a.), oder bloss auf das letzte Kapitel (Semler). Schon Theophyl. stellt richtig die Kürze des Schreibens in Gegensatz zu der Fülle dessen, was die Brust des Schreibenden bewegte, der in keinem amtlichen Verhältniß zu den Lesern stand und sich der zartesten Wendung bedient, wo er auf seine Person zu sprechen kommt. *Ἐπιστέλλειν* = einen Brief schreiben, wie Apostg. 15, 20; 21, 25.

6. Wisset u. f. w. Für die Auffassung des *γινώσκετε* als Indikativ (Vatabl., Blette, de W. u. a.) ist kein Grund vorhanden und die Nichtwiederholung des Artikels vor *ἀπολελυμένον* spricht ebenso gegen die Uebersetzung von Schulz: ihr kennt den Bruder Timotheus, den losgekommenen, wie gegen die Deutung von Storr u. a.: haltet in Ehren oder nehmet freundlich auf. Künstlich ist die Deutung des *ἀπολελυμένον* = abwesend vom Verfasser (Esie, Rimb., Carpz. u. a.); möglich die Uebersetzung Apostg. 13, 3; 15, 30. 33; 19, 41; 23, 22: abgehandelt, nämlich mit dem Briefe an die Hebräer (Theod. u. a.), auf welche Auffassung die Unterschrift des Briefes in vielen Minuskeln und alten Uebersetzungen *ἐγγράφη ἀπὸ Ἰταλίας διὰ Τιμοθέου* hinweist. An Befreiung aus Gefangenschaft denken schon, obwohl schwankend, Chryl., Del., Theophyl., mit Bestimmtheit seit Bez. die meisten.

7. Grüßet alle u. f. w. Aus dieser Stelle darf weder auf eine Mehrheit von Gemeinden, noch auf bloße Privatpersonen, an welche der Brief gerichtet gewesen, geschlossen werden. Große Gemeinden hatten eine Mehrzahl von Vorstehern, und diese sollen ohne Ausnahme den Gruß empfangen, dergleichen die ganze Gemeinde in allen ihren Gliedern. Ob auch alle Christen, mit welchen die Empfänger in Berührung kommen, abgesehen vom Gemeindevorstand? (Del.)

8. Die aus Italien. Seit Semler nahmen die meisten Ausleger an, mit *ὁ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* müßten aus Italien gekommene und bei dem Verfasser außerhalb Italien befindliche Personen bezeichnet sein. Speziell dachte man an Hilsklinge aus der Aeronischen Befreiung, zuweilen auch an italienische Mitarbeiter des Verfassers überhaupt etwa in Korinth oder Ephesus (Bleek), oder in Kleinasien (Schwegler), oder in Alexandrien (Hilg.), oder an einem Orte, wo noch keine Christengemeinde sich befand (Vlin.), wodurch das Fehlen der Grüße von

einer solchen Gemeinde erklärt werden sollte. Cod. 66 nennt Athen, fügt aber hinzu *ἄλλοι δὲ ἀν' Ἰταλίας*. Man legt besonders den Nachdruck darauf, daß der Verfasser, wenn er in Italien lebend, von italischen Christen Grüße befehlte hätte, sicher *οἱ ἐν Ἰταλίᾳ* geschrieben hätte 2 Tim. 1, 15; 1 Petr. 5, 13. Allein man kann den Ausdruck unseres Briefes nicht bloß aus einer attraktiellen Verschlingung der Ortsbegriffe nach Matth. 24, 17; Luk. 11, 13; 16, 26 — *οἱ ἐν τῇ Ἰταλίᾳ ἀπὸ τῆς Ἰταλίας* (wie früher Winer, s. dagegen Alex. Buttmann Gramm. des neutestamentl. Sprachgebr., S. 323), sondern man darf mit Tholud, Wieseler, Delitzsch behaupten, daß *ἀπὸ* ebenso wie *ἐκ* zur Umschreibung von selbständigen Substantiobegriffen gebraucht wird, so daß der fragliche Ausdruck nur die Abstimung der Grilßenden aus Italien hervorhebt, ohne über ihren dermaligen Aufenthalt etwas auszusagen. Es läßt sich deshalb aus diesem Ausdrucke auch nicht mit Nothwendigkeit folgern, daß der Brief in Italien (cod. K und andere griechische Handschriften und Versionen bei Tischendorf. Nov. Test. ed. 7, II, 596), oder gar, daß er in Rom (Primasius und die meisten Alten, auch cod. A) geschrieben sein müsse. Rom ist vielmehr durch diesen Ausdruck so sehr ausgeschlossen, daß selbst v. Hofmann an einen Hafenort Italiens, etwa Brindisium, denkt. — Für das sübliche Italien (Wetstein) läßt sich jedoch geltend machen, daß sich dort christliche Gemeinden schon befanden Aposig. 28, 13 f. (Tholud) und daß Timotheus, der sich an einem anderen Orte als der Verfasser unseres Briefes, jedoch nicht weit von ihm entfernt, befunden hat Kap. 13, 23, wahrscheinlich damals an keinem anderen Orte als in Rom gefangen gewesen sein konnte (Wieseler). Der Segenswunsch am Schluß ist völlig gleichlautend mit Tit. 3, 15.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Aus dem Bestreben, in jeder Beziehung den richtigen Weg auf die richtige Weise zu wandeln, dürfen wir die Ueberzeugung eines guten Gewissens entnehmen. Eine solche Ueberzeugung dürfen wir auch aussprechen und in dieser unserer Beschaffenheit eine Empfehlung finden, welche uns der Liebe und Theilnahme christlicher Freunde noch näher rückt, daß wir ihnen besonders werth werden und den Wunsch nach engerer Gemeinschaft und nach persönlichem Umgange wecken, beleben und stärken.

2. Wir bedürfen der Fürbitte nicht bloß in Schwachheit und unter Anfechtungen, sondern auch zur Erfüllung unserer Hoffnungen und Wünsche, bei den Bezügungen unserer Freude und unseres Dankes, zur lebendigen und kräftigen Darstellung unseres Glaubens, unserer Liebe, unserer Gemeinschaft im Herrn. Dies Bedürfnis sollen wir nicht zurückdrängen, sondern pflegen, aussprechen und befriedigen.

3. Das Beste, was wir einander wünschen und erbitten können, ist die Fortführung der Arbeit Gottes an unsern Personen, damit wir zur Lebensvollendung in Gott mittelst Jesu Christi gelangen.

Homiletische Andeutungen.

Wie wahre Christen die gegenseitige Fürbitte bedürfen, verlangen und gewähren. — Der Werth eines guten Gewissens in schwierigen Lebenslagen. — Die Größe Jesu als des Hirten der Heerde Gottes spiegelt sich: 1) in der Größe des Opfers, wodurch er Hirt vieler Heerde wurde; 2) in dem Umfang der Heerde, die er zu sammeln und zu weiden hat; 3) in der Erhabenheit der Stellung, zu welcher er erhöht worden ist. — Der Neue Bund ist ein ewiger Bund, weil er: 1) durch den ewigen Mittler geschlossen; 2) für alle Ewigkeit Gültigkeit hat und 3) ewige Güter mittelst.

Starke: Ein gutes Gewissen ist ein großer Trost und macht eine gute Zuversicht vor Gott und Menschen; vor Gott, zu dem wir uns kindlich in aller Noth und Anliegen wenden dürfen; vor Menschen, daß wir nicht schamroth werden dürfen; sondern jedermann mit Freudigkeit unter die Augen treten können. — Die Regel der guten Werke ist nicht des Menschen Eigenwille, sondern Gottes Wille; denselbigen sollen die Gläubigen nicht nur wissen, sondern auch thun. — Gott wirkt beide, das Wollen und das Vollbringen, darum sollen wir uns ihm zur Verneuerung gar übergeben. — Lehrer müssen ihre Mitarbeiter am Evangelio Christi hochachten und gleichen Segen als sich selbst, ihnen wünschen. — Wir sollen zwar auch unsere Feinde segnen, doch sonderlich diejenigen grüßen, die Gottes und unsere Freunde sind.

Krieger: Aus den Führungen Gottes mit seinen Heiligen sollen wir abnehmen, wie wunderbar er sie auch wieder aus dem Leiden heraus, wie in dasselbe hineinführe.

Heubner: Gottes Gnade der höchste Wunsch für sich und andere Ps. 106, 4. Herr, gedenke meiner nach deiner Gnade, die du deinem Volke verheißt hast. Amen!

Theologisch-homiletisches
B i b e l w e r k.

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfnis des pastoralen Amtes
 in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des
Neuen Testaments

Dreizehnter Teil:

Der Brief des Jakobus.

Dritte, durchgesehene und verbesserte Auflage.



Bielefeld und Leipzig.

Verlag von Belhaven und Klasing.

1881.

Der

Brief des Jakobus.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

J. F. Lange,

Oberkonsistorialrath, Dr. und ordentl. Professor
der Theologie zu Bonn.

und

J. J. van Oosterzee,

Dr. der Theologie und ord. Professor
derselben zu Utrecht.

Dritte, durchgesehene und verbesserte Auflage.



Bielefeld und Leipzig.

Verlag von Velhagen und Klasing.

1881.

Das Übersetzungsrecht wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

Vorwort zur ersten Auflage.

Das Bibelwerk zum Briefe des Jakobus ist eine Arbeit, welche ich in Gemeinschaft mit meinem verehrten Freunde, dem Herrn Dr. van Dosterzee, ausgeführt habe. Wir haben uns in das Werk geteilt nach seinen bestimmten Abtheilungen. Die Einleitung, die Übersetzung nebst den Notizen und die exegetischen Erläuterungen sind von mir; die Abtheilungen: dogmatische Grundgedanken und homiletische Andeutungen sind von Herrn Dr. van Dosterzee besorgt. Ich bin meinem befreundeten Mitarbeiter herzlich dankbar für die freundliche und reiche Mitwirkung, welche er bisher dem Bibelwerke gewidmet hat.

Was die von mir besorgte Abtheilung anlangt, so hatte ich besonders zwei Gründe, welche mir die betreffende Arbeit dringend nahe legten. Erstlich nämlich wollte ich gern auch diese Gelegenheit benutzen, um wider die alte ebionitisch-apokryphische Fiktion von nichtapostolischen und gleichwohl hochapostolischen Brüdern des Herrn zu zeugen. Sodann wollte ich gern meiner Überzeugung einen Ausdruck geben, daß man den Brief des Jakobus (ebenso wie den ersten Brief Petri und den Hebräerbrief) nicht hinlänglich verstehen kann, wenn man nicht die Weltverhältnisse der Zeit seiner Entstehung beständig in Betracht zieht, nämlich die Anfänge jener großen jüdischen Revolution gegen die Römer, welche mit ihren nationalen Sympathien für die Juden überhaupt eine große Versuchung zur Verstockung, für die Judenthristen aber eine gleiche Versuchung zum Abfall war. Nach meiner Meinung kann diese bisher vernachlässigte historische Beziehung der Auslegung des Briefes nur förderlich sein. In diesem Sinne habe ich gearbeitet; möge eine Frucht des Segens den Grundgedanken der Arbeit beglaubigen.

Noch bemerke ich, daß ich nicht erwartet habe, mein verehrter Mitarbeiter werde die angegebenen Gesichtspunkte, welche sich ihre Anerkennung in der theologischen Welt noch zu erkämpfen haben, sofort in dem dogmatischen und homiletischen Theile zur Anwendung bringen. Ich habe es vielmehr selber als das Wünschenswerthe bezeichnet, wenn in den genannten dogmatischen und homiletischen Gebieten die universale Seite des Briefes ohne besondere Rücksicht auf seine historischen Pointen zu ihrem Rechte käme; wie denn auch von der Selbstständigkeit meines Freundes eine in diesem Sinne durchgeführte Arbeit zu erwarten war. Die Arbeit im ganzen wird durch diese Wahrnehmung des universalen Gesichtspunktes neben dem historischen an Allseitigkeit gewonnen haben.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Mein verehrter Freund und Mitarbeiter Dr. van Dosterzee hat mich beauftragt, ihn bei dem Vorwort zu der neuen Auflage mit zu vertreten. Das nächste, was zu sagen ist, besteht in der Versicherung, daß jeder von uns seine Abtheilung sorgfältig revidirt, hin und wieder auch berichtigt oder verbessert hat, ohne an der ersten Gestalt des Werks unnötige Veränderungen vorzunehmen.

Seit dem Erscheinen der ersten Auflage ist Dr. van Dosterzee als ordentlicher Professor der Theologie nach Utrecht berufen und versetzt worden, und hat dadurch die erste recht erfreuliche Veränderung auf dem Titelblatte selbst veranlaßt. Leider hatte eine andere Berufung, die Versetzung unseres Freundes, des Herrn Pastor Chantepie de la Saussaye von Leyden nach Rotterdam zur Folge, daß die Note auf S. 5 der ersten Auflage nicht in Erfüllung gehen konnte, nach welcher er die Bearbeitung der Johanneischen Briefe übernommen hatte, indem er sich nun an der Durchführung seiner Aufgabe für unbestimmte Zeit verhindert sah. Indes ist mit Gottes Hülfe die betreffende Arbeit aus einer würdigen Hand in die andere übergegangen. Überhaupt ist das ganze Bibelwerks-Unternehmen in der letzten Zeit in bedeutendem Maße fortgerückt; die Verleger wie die Arbeiter können mit freudiger Dankagung zurückblicken auf den zurückgelegten Weg und mit zunehmender Hoffnung hinblicken auf das Ziel.

In exegetischer Hinsicht sind seit dem Ausgange der ersten Auflage im Jahr 1862 vier theologische Neuigkeiten auf unserm Arbeitsfelde erschienen, welche Berücksichtigung veranlassen. Im Jahr 1863 erschien die zweite Auflage des Meyerschen Kommentars zum Briefe des Jakobus, verfaßt von Dr. Huther. Im vorigen Jahre die dritte Ausgabe der betreffenden Abtheilung des de Wette'schen Handbuchs, bearbeitet von Dr. Brückner. Im gleichen Jahr erschien aber auch ein ganz neuer umfassender Kommentar über unsern Brief von dem jüngst verstorbenen ehrwürdigen Professor Bouman zu Utrecht, nach seinem Tode herausgegeben von seinen Söhnen unter dem Tit. Hermanni Bouman, Theol. Dr. et in Acad. Rhenotrajact. Prof. Ord. Commentarius perpetuus in Jacobi Epistolam post mortem auctoris editus. Trajecti ad Rhenum apud Kemink et Filium 1865. Zu diesen Kommentaren kommt noch die Ausgabe des Cod. Sinaiticus.

Die zweite Auflage des Handbuchs zum Jakobusbrief von Huther ist schon im Oktober 1862 abgeschlossen worden, daher ist es zu einer wechselseitigen Verhandlung zwischen ihr und unserer exegetischen Arbeit nicht gekommen. Interessant ist die Verhandlung Huthers mit seinem Rezensenten Prof. Frank in Erlangen, wozu er sich in der Vorrede veranlaßt gesehen in Folge davon, daß ihm sein Rezensent den Satz mißdeutet hat, auch Paulus lehre eine Berücksichtigung der Werke beim Endgerichte. Herr Dr. Brückner hat unsere Arbeit in der Einleitung sowie in den Auslegungen berücksichtigt. Daß wir den hochgeschätzten Theologen

nicht für die durchgreifenden Modifikationen, welche die Exegese dieses Briefes infolge unserer bestimmten historischen Konstruktion desselben erfahren hat, gewinnen konnten, macht uns nicht irre noch zweifelhaft; auch kommt in Betracht, daß es sich bei ihm um die Revision einer Arbeit handelte, welche als Bearbeitung eines mandatarischen Werkes sich die strengste Selbstbeschränkung aufzulegen hatte. Gegen unsere Aufstellung, der Verfasser habe die Judenchristen gegen den bereits erwachten revolutionären Geist der Juden befestigen wollen, ohne mit zu bestimmten Farben in unvorsichtiger Weise die kommende Revolution zu zeichnen, macht Brückner bloß die Entgegnung, dann hätte wenigstens der „politische Fanatismus“ im Briefe berührt werden müssen. Dagegen ist zu bemerken, daß es die apostolische Weisheit des Verfassers charakterisirt, wenn er den politischen Fanatismus bloß in seinen religiösen Motiven und Wurzeln bekämpft. Was aber diese Motive und Wurzeln betrifft, so ergeben sie sich wohl bestimmt genug aus der Beantwortung der folgenden Fragen: 1) Welches war die höchste gemeinsame Angelegenheit aller 12 Stämme der theils gläubigen, theils noch als glaubensempfänglich gesetzten Juden in den sechziger Jahren nach Christi Geburt? 2) Welches konnten die mancherlei gemeinsamen Anfechtungen sein, die sie sich in lauter Freude durch Geduld und Standhaftigkeit zu verwandeln hatten? Oder kürzer: Welches war damals die gemeinsame große Glaubensprüfung der zwölf Stämme? Und worin mußte demnach die gemeinsame Bewährung bestehen? 3) Weshalb kommt der Apostel nach der allgemeinen Warnung, daß man die Versuchung nicht als Gottes Versuchung, d. h. Anreizung darstellen solle, zuerst auf die Verurteilung des Jorns? 4) Was hat insbesondere die Warnung Kap. 3, 13 ff. zu bedeuten, welche sogar bis zur Nennung der aus *ἔρλος* und *ἐπίδεια* hervorgehenden *ἀκαταστασία* fortschreitet? Fragen ähnlicher Art treten aus jedem einzelnen Abschnitt hervor und stellen sich der geschichtslosen Auffassung unseres Briefes als einer bloßen Sammlung von erbaulichen Erinnerungen zum moralischen Wohlverhalten gegenüber, wobei es aber wenig erbaulich bleiben würde, daß der Verfasser so geradezu voraussetzen sollte, in allen zwölf Stämmen der Diaspora würden die Armen beim Kultus mißachtet und in der Pflege vernachlässigt, und verhielten sich die reichen Christen solcher Art, daß er das Wehe über sie ausrufen dürfe, oder vielmehr müsse. Wir wiederholen den Ausdruck unserer Überzeugung, daß der Brief ohne die Würdigung seiner historischen Motive und seiner prophetisch-symbolischen Ausdrucksweise in seinem großen einheitlichen Grundgedanken so ziemlich unaufgeschlossen bleiben muß, wie dies auch die großartigen Verkennungen beweisen, welche er erfahren hat.

Bouman, der ehrwürdige Veteran der holländischen Theologie, welcher seinen Kommentar wie ein letztes Vermächtnis im Manuscript der Fürsorge der Seinen hinterlassen hat, hat uns in seiner Einleitung zuvörderst erfreut durch die Entschiedenheit und den wissenschaftlichen Nachdruck, womit er die Ansicht vertritt, daß der Verfasser unseres Briefes kein anderer gewesen sei als der Apostel Jakobus Alphäi. Möge dieses Beispiel ein Vorzeichen dafür sein, daß die theologische Wissenschaft anfängt, sich von dem alles verwirrenden und in sich selbst verworrenen Vorurteil abzuwenden, ein nichtapostolischer Jakobus sei schon in der

apostolischen Gemeinde zu dem höchsten apostolischen Ansehen gelangt, weil er ein spät zum Glauben gelangter Bruder des Herrn nach dem Fleisch gewesen sei. Auch darin erkennen wir ein willkommenes Einverständnis zwischen dem Verfasser und unserm Bibelwerk, daß er annimmt, der Brief sei zwar zunächst an die Judenchristen gerichtet, habe aber mittelbar auch die empfänglichen Juden für den Glauben gewinnen wollen, und daraus erkläre sich denn auch das prophetische Kolorit des Briefes. Wenn er dabei ein besonderes Gewicht legt auf den Parallelismus zwischen dem Apostel als Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem und dem Hohenpriester im Verhältniß zu der jüdischen Diaspora, so scheint uns dies nicht ohne Grund; die Annahme aber, daß der Brief schon frühe in der ersten Zeit der Ausbreitung des Christentums entstanden sei, veranlaßt uns nicht, die im Bibelwerk in dieser Beziehung aufgestellte Ansicht zu ändern, oder auch sie durch Beibringung neuer Argumente weiter zu befestigen. Die Auslegung selbst nähert sich vielfach der Scholienform und bewegt sich in der Bahn der herkömmlichen allgemeinen und abstrakten Auffassung des Briefes, setzt sich dabei aber gelehrt und selbständig mit den neueren Exegeten auseinander, und bethätigt auch dem Codex Sinaiticus gegenüber ein freies kritisches Urtheil.

Was die Lesarten des Sinaiticus anlangt, so haben wir dieselben meistens, insofern sie erheblich schienen, in den kritischen Noten mit angeführt.

Möge nun die gemeinsame Bearbeitung dieses Briefes auch weiterhin dazu gesegnet sein, die lebendige Würdigung der herrlichen Totalität des Schriftwortes als des Wortes Gottes an ihrem Teile zu fördern, die Würdigung, welche sich nur in einer Glaubensanschauung vollenden kann, nach welcher der ganze Paulus und der ganze Jakobus mit einander und mit dem gesamten Schriftwort im vollsten Einklang stehen.

Bonn, am 6. Januar 1866.

Die Redaktion.

Vorwort zur dritten Auflage.

Wir beziehen dasselbe ausschließlich auf unsern Anteil an dieser Abteilung des Bibelwerks, auf die Einleitung und die Exegese. Doch hat der hochgeschätzte Mitarbeiter, unser Freund van Dosterzee, dem wir eine völlige Konvalescenz von seinen Leiden wünschen, an seinem Teile außer ein paar literarischen Ergänzungen nichts hinzuzusetzen gefunden.

Nach der zweiten Auflage unsrer Arbeit erschien die Schrift von Professor Woldemar Gottlob Schmidt, Leipzig 1869. Huthers Kommentar in der dritten

Auflage 1870. Eine exegetisch theologische Studie über Jakobus II, B. 14 bis 26 von Dr. Weiffenbach (worin Beziehung genommen wird auf eine Schrift des Holländers Bloom, Der Brief von Jakobus, auf Holzmanns Artikel in Schenkels Bibelllexikon und andere Rundgebungen). Eine hervorragende Bedeutung hat die Abhandlung von Dr. Beyhschlag, „Der Jakobusbrief als urchristliches Geschichtsdenkmal“ in den theologischen Studien und Kritiken, Jahrgang 1874, erstes Heft, S. 105 ff. Auch in der Bleekschen Einleitung ins Neue Testament 3. Auflage, bearbeitet von Mangoldt, Berlin 1875, wird über unsern Brief ausführlich verhandelt (S. 623 ff.).

Es ist uns bisher nicht gelungen, die Exegese des Jakobusbriefs in einen anderen Schienenweg zu bringen, namentlich aus der falschen kritischen Weichenstellung heraus. Noch weniger aber ist es der modernen kritischen Tradition gelungen, unsere Voraussetzung zu erschüttern, daß die Erklärung der drei Briefe: des 1. Petrusbriefes, des Briefes an die Hebräer, und unseres Jakobus in den fanatischen Vorspielen des jüdischen Krieges zu suchen seien, indem nämlich jeder dieser Briefe eine spezifische Warnung an die Judenchristen vor dem Heimfall an den schwärmerischen jüdischen Patriotismus und somit vor dem Abfalle von Christus enthalte. Das bezeugt uns auch Woldemar Schmidt in Schürers Literaturzeitung (1878, Nr. 20). Er erwähnt es als eine Kuriosität, daß Lange noch immer an der Hypothese dieser großen Trilogie festhält. Der wohlwollende Mann möchte uns offenbar gern von dieser sonderlichen Meinung befreien, und im Grunde hat er seine Gründe, denn dringt die Hypothese durch, so ist dem endlosen kritischen Hin- und Herreden über die Jakobusfrage, worin manche ein Lieblings-thema für ihre Exerzitien sehen, in der Hauptsache ein Ende gemacht. Doch wir wollen es einmal versuchen, uns auf den Standpunkt der modernen Scholastik zu stellen.

Es war um das Jahr 62 nach Christus, als die Erbitterung zwischen den Juden und den Römern, das schwärmerische revolutionäre Grollen der Juden schon einen hohen Grad erreicht hatte, und sich noch immer mehr steigerte. Das Judenvolk kochte und glühte, die Sympathien desselben waren hinreißend, und man sollte denken, die Judenchristen wurden auch in ihrem israelitischen Blute gereizt und zum Mitmachen versucht. Aber nein, sie wurden nicht im mindesten affiziert.

Damals schrieb der Apostel Petrus einen Brief nach Kleinasien. Man könnte denken, er habe das Bedürfnis empfunden, seine jüdischen Glaubensgenossen in ihrer Versuchung zu stärken, aber nein, er hüllte sich in einen modern scholastischen Mantel und schrieb an — die Heidenchristen in Kleinasien, an die Heidenchristen ausschließlich, denen er sogar die Prärogative überlieferte: Ihr seid das auserwählte Geschlecht u. s. w. Für uns hat die Vorstellung von Briefen, an die Heidenchristen ausschließlich geschrieben, einfach keinen Sinn¹⁾, und nun vollends soll in dieser schweren Zeit ein Judenapostel Petrus an die Heidenchristen

¹⁾ Mechanische Nachbildung der begründeten Vorstellung, daß apostolische Briefe an Judenchristen gerichtet werden konnten.

geschrieben haben, freilich so ungeschickt, daß der Brief, falls er nicht unecht ist, dem großen Judenapostel wie aus dem Gesichte geschnitten zu sein scheint. Aber das Unglaubliche steigert sich noch. Da schreibt ein apostolischer Mann an die Hebräer. Trotz der bösen Zeit treibt er mit seinen Lesern nur typische Theologie, die dabei immer wiederkehrenden Warnungen muß man übersehen, jedenfalls nicht in Beziehung zu den furchtbaren Zeitverhältnissen bringen. Und nun vollends, wie nimmt der jüdische Bischof Jakobus sich so fischblutfalt aus in den heißen Tagen! Er sollte der Hirt und Wächter seiner judenchristlichen Herde sein, und schreibt statt dessen einen theologischen Traktat von einem Glauben, der so armselig ist, daß die Werke nicht etwa aus ihm hervorstechen, sondern zu ihm nach Weissenbach hinzukommen müssen. So hat man diese Pfleger des himmlischen Weinstocks zu Schulfüchsen gestempelt, die den Weinberg verderben mußten.

Was den Verfasser des Hebräerbriefts anlangt, so bekennet sich auch Mangold zu Apollos. Wir haben in dieser Beziehung unsere Überzeugung zunächst an den Ausdruck Kap. 2, 1 geknüpft *μηποτε παραδιδώμεν*. Damit wir nicht vorbeistreiben. Zuerst lernte ich in Ostende einen Hafen kennen, bei welchem die Einfahrt erschwert ist durch die vorüberfließende Strömung. Ich veranlaßte dann den seligen Wolters, sich bei seinem Bruder in Alexandrien nach der Beschaffenheit des Hafens von Alexandrien zu erkundigen, und vernahm, daß die Einfahrt in denselben sehr schwierig, beziehungsweise gefährlich sei. Zu diesem Moment kommt das Bild des Ankers, die alexandrinische Bibel und Lehrmethode, die Anspielung auf den ägyptischen Totenkultus und so manches andere, besonders auch die noch nicht genug gewürdigte religiös-philosophische Tiefe und Originalität des Briefes. Und dieser Verfasser sollte der Papa Barnabas sein! Uns erinnert diese Annahme an die Hypothese von Hizig, der Johannes Markus habe die Apokalypse verfaßt. So schweben auf dem Felde der modernen Wissenschaft die bestimmtesten Charaktere wie zerfließende Schattenbilder in der Luft. Ein Artikel, welchen ich über den Hafen von Alexandrien und die Spuren des Apollos geschrieben, erschien in der englischen Zeitschrift *The Homilist*, November 1871 in englischer Übersetzung.

Meine Ansicht über die Zeitverhältnisse des Jakobus hat besonders den Unwillen von Luther erregt. Er spricht mir alle exegetische Besonnenheit ab. Wenn Besonnenheit heißen soll scholastische Beengtheit, so lasse ich mir das Urteil gern gefallen. Überhaupt läßt man sich im Dienst der Wahrheit Sottisen, welche persönlich verlegen, leichter gefallen, wenn sie nicht zu Betisen gegen sachliche Erkenntnisse werden. Z. B. „Auch Lange findet in der Aufforderung der Brüder zwar ein Zeichen des Unglaubens, aber des Unglaubens einer Begeisterung, die noch nicht zur Hingebung verklärt ist!“ Von dieser Art des Unglaubens scheint er also keine Ahnung zu haben. Gegen meine „Seltsamkeiten“ sucht er sich öfter durch ein verblüfftes Ausrufungszeichen zu retten.

Die Abhandlung von Benschlag beurkundet die Geistesfeinheit des Verfassers, allein mit der formellen Vortrefflichkeit deckt sich das substantielle Resultat nicht. Wenn der Brief des Jakobus der urchristliche Lehrtropus war, so ist gar nicht

abzusehen, wie daraus durch weitere Entwicklung paulinische oder johanneische Theologie werden konnte. Sehr richtig ist, daß beide Apostel in verschiedenem Sinne vom Glauben und von den Werken reden.

Weiffenbach mag sich selber einschreiben (S. VI). Er polemisiert gegen die Versuche, zwischen Paulus und Jakobus auszugleichen. „Wer aber könnte im Ernste glauben, daß durch Konstatierung jener Tatsache die Herrlichkeit und Größe der Heiligen Schrift, hier des Neuen Testaments, verkleinert werde, wie die gedankenlose landläufige Phrase behauptet? Nein, wie die Herrlichkeit des großen Gottes nur größer wird, wenn sein Lob von Menschen und Thieren in den verschiedensten Zungen gesungen wird: so scheint mir auch die vieltausendstimmige Symphonie der heiligen Schriftsteller, wie sie dem geöffneten Ohr der neueren Theologie entgegenklingt, wohlkautender und großartig erhebender zu sein als der monotone Chorus, den die starre Dogmatik vergangener und gegenwärtiger Tage die heiligen Sänger in unnatürlich-erzwungener Einheit abzingen läßt. Und wie unter den gesiederten Sängern des Waldes gar viele Stimmen durch ihre Lieblichkeit unsere Seele entzücken, und doch nur die eine Nachtigall den Preis davon trägt, Meisterin und Königin des Gesanges bleibt: so ist's auch im vielstimmigen Konzert heiliger Schriftsteller mit ihren mancherlei Gaben aus einem Geist. Auch unter ihnen ragen nur wenige um eine Kopfeslänge aus der Schar der Genossen hervor; auch unter ihnen sind's nur wenige, wie unser Paulus, dem man die volle Meisterschaft zusprechen und den Vorber reichen wird.“ Also ein so flagranter intellektueller, sittlicher und religiöser Widerspruch, wie ihn der Verfasser behauptet, tönt in seinem „geöffneten“ Ohr wie eine Symphonie konzertirender Waldbögelein. Wir möchten übrigens das Bild gemalt sehen, wie der Theologe Weiffenbach großmütig dem beschämten Apostel Paulus den Vorber reicht.

Die Vorbedingungen für das Verständnis des Jakobus bleiben folgende:

1. Mache man sich klar, daß er bei voller Einigkeit im Pfingstgeiste mit allen Aposteln zu seinem Volke im Stile alttestamentlicher Symbolik redet, nicht aber über die Kultusstätte in der Synagoge als Generalküster verfügt, nicht über die irdisch Reichen einen sozialistischen Weheruf ausschreit, nicht die Seelen der Diaspora als Ehebrecherinnen tituliert.
2. Man studiere einmal die clementinisch-ebionitische Rede von den Brüdern des Herrn an ihrer trüben Quelle.
3. Man lasse das unglückselige Wort von der „Rechtbeschaffenheit“ des Glaubens fahren und kehre wieder zu dem Begriff der Gerechtigkeit, die dem Rechte Gottes entspricht, zurück. Dann lerne man auch von dem trefflichen Tersteegen, daß jede Rechtfertigung als Gerechtsprechung in einem göttlichen Forum gerecht macht, aber gerecht macht nach dem Begriff des Forums; daß es eine ganze Folge von göttlichen Gerichtshöfen gibt, das Forum des Gewissens vor Gott, von welchem auch Jakobus redet nach Genesis 15, das Forum der öffentlichen Anerkennung in der Gemeinde,

von welchem Jakobus im 2. Kapitel handelt nach Genesis 22, und welches dem Apostel Paulus ebensowohl bekannt ist, wenn er die christliche Bewährung oder Versiegelung auf die Rechtfertigung folgen läßt (Röm. 5).

4. Nicht minder hat man sich klar zu machen, daß nach der kanonischen Auffassung des Alten Bundes die Juden geborene Katechumenen des Christentums waren, so lange sie nicht ihren Abfall durch Verstockung konstatirt hatten.

Bonn, den 6. September 1880.

Der Verfasser.

Der Brief des Jakobus.

Einleitung.

Da der Brief des Jakobus der erste unter den sogenannten katholischen Briefen ist, so müssen wir die spezielle Einleitung zum Briefe des Jakobus durch eine allgemeinere Einleitung zu den katholischen Briefen begründen.

I. Die katholischen Briefe im allgemeinen.

1. Der Name „katholische Briefe“ und ihr Bestand.

Die Bezeichnung „katholische Briefe“, umfaßt die sieben apostolischen Sendschreiben, welche sich außer den paulinischen Briefen und dem zu diesen gerechneten Brief an die Hebräer im neutestamentlichen Kanon finden: also den Brief des Jakobus, die zwei Briefe des Petrus, die drei Briefe des Johannes und den Brief des Judas.

Nach der ersten und ursprünglichsten Bedeutung der *ἐπιστολὴ καθολικὴ* bezeichnet dieselbe ein encyclisches Schreiben, das als solches nicht zunächst an einzelne Gemeinden oder Personen, sondern an eine größere kirchliche Sphäre, an einen Inbegriff von Kirchen, gerichtet war. In diesem Sinne nennt Clemens von Alexandrien (Stromat. IV) den Brief der Apostel und der Gemeinde zu Jerusalem, an die Christengemeinden geschrieben nach Apostelg. 15, 22—29, eine *ἐπιστολὴ καθολικὴ*. Ebenso nennt Origenes (contra Celsum I, 63) den Brief des Barnabas, der nach seinem Inhalt sich als ein encyclisches Schreiben charakterisirt, *καθολικὴ*. Nach Eusebius (Kirchengesch. V, 18) warf Apollonius dem Montanisten Themison vor, daß er in Nachahmung des Apostels (wahrscheinlich Johannes) eine *ἐπιστολὴ καθολικὴ* geschrieben habe. Hieraus ergibt sich, daß man den universellen Charakter des ersten Briefes des Johannes schon zu der Zeit des Apollonius, zu Anfang des dritten Jahrhunderts, mit dem

Namen „katholisch“ bezeichnete. Schon Origenes wendet diese Bezeichnung in diesem Sinne an auf den ersten Brief des Johannes (in den Comment. zu Johannes) und auf den ersten Brief des Petrus (nach Euseb. VI, 25); ebenso nennt er den Brief des Judas, aber in Stellen, die nur in lateinischer Übersetzung vorhanden sind (Comment. in epist. ad Roman.). Zur Zeit des Eusebius wurde der Name „katholisch“ schon auf die ganze Gruppe von Briefen angewendet, welche wir als katholische bezeichnen. „Dem Jakobus“, sagt er, „wird gewöhnlich der erste der Briefe zugeschrieben, die man als katholisch bezeichnet (Kirchengesch. II, 23). Weiterhin spricht er von sieben katholischen Briefen. Die Bedeutung: Briefe von allgemeinerem Inhalt und Zweck, welche Guericke zur ersten macht, konnte erst die zweite sein, wie sie in der Regel aus der Natur des encyclischen Briefes resultirte; denn der allererste katholische Brief (Apostelg. 15) hatte eben keinen allgemeinen Inhalt und Zweck. Es lag dann aber nahe, daß man später den allgemeineren Charakter dieser Zirkular- oder Umlaufschreiben, nach welchem sie schon für eine größere Sphäre der Kirche bestimmt waren, zu einem ganz allgemeinen umdeutete. So war ja schon das apostolische Schreiben (Apostelg. 15) für die ganze heidenchristliche Kirche, der Brief des Jakobus und wohl auch der Brief an die Hebräer für die ganze judenchristliche Kirche bestimmt. In diesem Sinne erklärte Dekumenius (Prolegom. in epist.

Jacob): katholisch seien sie genannt worden, insofern sie nicht an ein besonderes Volk oder eine Stadt gerichtet gewesen seien, wie die Briefe des Paulus, sondern überhaupt (καθόλου) an die Gläubigen, sei es nun an die Judenchristen in der Diaspora, oder selbst an alle Christen als Genossen desselben Glaubens.

In der abendländischen Kirche wurde der Ausdruck *epistolae canonicae* statt *catholicae* seit Iunilius und Cassiodorus sehr gebräuchlich (siehe Credner, Einl., S. 570). Daß dies der ursprüngliche Sinn nicht kann gewesen sein, ergibt sich entschieden daraus, daß Eusebius (Kirchengesch. II, 23) auch die Briefe des Dionysius von Korinth an die Gemeinden zu Pacedämon, Athen u. als katholisch bezeichnet hat. Wohl aber hat Eusebius mit dem Begriff des encyclischen Charakters auch hier den Begriff des Univerfellen verknüpft, indem er von dem genannten Dionysius und seinem Schreiben bemerkt, daß er sich allen (ἀπασιν schlechtthin) aufs äußerste nützlich erwiesen habe. Doch hat schon Eusebius Veranlassung dazu gegeben, daß man auch den Begriff der allgemeinen Anerkennung oder Kanonizität mit dem Begriff der teilweisigen oder ganzen Universalität verband, indem er von dem ersten Briefe des Petrus sagte: „Der erste Brief des Petrus ist allgemein anerkannt, aber die Akta des Petrus, sein Evangelium, seine Predigt und Apokalypse sind nicht unter den katholischen Schriften.“ Offenbar konnte weder der Begriff der Universalität, noch der Kanonizität schlecht hin auf die katholischen Briefe im Gegensatz zu den paulinischen angewendet werden. Hiess man sie univervell, so meinte man die allgemeinere Fassung derselben; nannte man sie kanonisch, so meinte man zugleich mit dem allgemeineren Inhalt die unmittelbare allgemeine Geltung, ohne damit die mittelbare Universalität und die Kanonizität der paulinischen Briefe schwächen zu wollen.

Neben dieser Erklärung des Namens „katholische Briefe“ ist in der neueren Zeit eine andere hervorgetreten. Hug nämlich in seiner Einleitung in die Schriften des Neuen Testaments (II, S. 429) sagt: „Nachdem die Evangelien und Apostelgeschichte eine eigene Abtheilung, die Werke des Paulus wieder eine solche ausmachten, so waren noch Schriften von verschiedenen Verfassern übrig, welche wieder eine eigene Sammlung bilden konnten,

der man einen eigenen Namen geben mußte. Man konnte sie am füglichsten καθολικὸν σύνταγμα der Apostel, und die darin begriffenen Aufsätze κοινὰς und καθολικὰς nennen, was bei den Griechen öfter als gleichbedeutend gebraucht wird.“ Hug sucht dies zu beweisen mit dem Urtheil des Clemens von Alexandrien über den apostolischen Brief (Apostelg. 15, 23): Der katholische Brief, als an welchem alle Apostel teil hatten. Doch sagt der Ausdruck τῶν ἀποστόλων πάντων nicht, was Hug ihn sagen läßt. Sodann führt er das Urtheil des Eusebius an: „Der erste Brief des Petrus ist allgemein anerkannt, aber die Akta des Petrus, sein Evangelium, seine Predigt und Apokalypse sind nicht unter den katholischen Schriften.“ Damit ist nach Hug die Klasse bezeichnet, welcher man die Schriften der Apostel überhaupt zuteilte. Es ergibt sich aber vielmehr der Gegensatz von anerkannten und nicht anerkannten Schriften aus dieser Stelle. Der Umstand endlich, daß der Brief des Barnabas katholisch genannt wird, soll sich daraus erklären, daß Barnabas auch zuweilen Apostel genannt wurde. Er erklärt sich aber vielmehr aus dem Inhalt, da der Brief des Barnabas zur Zeit des Origenes nicht für apostolisch oder kanonisch galt. Man hat in dem Sinne von Hug auch schon eine Parallele zwischen der Entstehung des alttestamentlichen und des neutestamentlichen Kanons gezogen. Wie nämlich bei der Bildung des alttestamentlichen Kanons auf die Sammlung der Thora und der Propheten die Sammlung der Hagio-grapha, als der noch übrigen Heiligen Schriften insgemein entstanden sei, so sei bei der Bildung des neutestamentlichen Kanons zuerst die Sammlung der Evangelien und der paulinischen Briefe (εὐαγγέλιον und ἀπόστολος) fertig geworden, darauf sei das übrige von neutestamentlichen Schriften unter dem Titel „katholische Briefe“, d. h. neutestamentliche Schriften insgemein (καθόλου), gesammelt worden. Abgesehen von der möglichen Beantwortung der genannten Ansicht über das Alte Testament ist es jedoch selbstverständlich, daß in dem Falle von katholischen Schriften die Rede sein müßte, nicht von katholischen Briefen, und daß man dann auch die Apokalypse und den Hebräerbrief zu der genannten Abtheilung müßte geschlagen haben.

Nach Credner bildete sich die alte Anordnung

des neutestamentlichen Kanons naturgemäß so: „Zuerst geschichtliche Nachrichten von Jesus (Evangelien); dann von den Aposteln; dann allgemeine (katholische) Briefe der Apostel; dann Briefe an einzelne Gemeinden und Personen (Briefe des Paulus). Diese ursprüngliche Anordnung ist aus dem klaren Bewußtsein dessen, was man sammelte und warum man es sammelte, hervorgegangen.“

Offenbar aber ist das ideale Einteilungsprinzip doch durch historische Beziehungen modifiziert worden. Nach einer rein sachlichen Einteilung müßte der Epheserbrief wie der Hebräerbrief mit unter den katholischen stehen, der zweite und dritte Brief des Johannes dagegen nicht. Die letzteren wurden jedoch als Anhang zu dem ersten Briefe des Johannes betrachtet, und die ersteren wurden durch die große Masse der paulinischen Briefe, sozusagen, durch Attraktion festgehalten.

2. Die Bedeutung der katholischen Briefe im neutestamentlichen Kanon.

Die katholischen Briefe umfassen einen äußerlich geringen Bestand des neutestamentlichen Kanons, und doch sind sie hinsichtlich der Vollständigkeit und Fülle desselben von der höchsten Bedeutung. Wie die vier Evangelien bestimmt sind, einander wechselseitig zu ergänzen, so ergänzen hier die Lehrtypen des Jakobus, des Petrus und des Johannes den Lehrtypus des Paulus. In dieser Ergänzung aber sichern sie das christliche Bewußtsein vor einer Erstarrung in der einseitigen Pflege des paulinischen Ausdrucks; sie sichern mit der Mannigfaltigkeit und Fülle ihrer Anschauungs- und Ausdrucksweisen die Fülle der christlichen Erkenntnis und die volle Lebendigkeit und Bewegung des kirchlichen Geistes. Man hat Paulus den Apostel des Glaubens genannt, Johannes den Apostel der Liebe, Petrus den Apostel der Hoffnung. Dies ist eine sehr unvollkommene Unterscheidungsweise, schon deshalb, weil sie ausschließlich paulinisch ist; nachstebstoweniger deutet sie den Reichtum der mit den katholischen Briefen gegebenen apostolischen Ergänzungen an. Außerdem sind diese Briefe überaus wichtig als Spiegelbilder der kirchlichen Verhältnisse in der späteren Zeit des apostolischen Zeitalters. Sie bilden in dieser Beziehung ein unentbehrliches Mittelglied zwischen der Apostelgeschichte und den

paulinischen Briefen (mit Ausnahme der Pastoralbriefe, in welche sie anschließend eingreifen,) einerseits und der Apokalypse, sowie den apostolischen Vätern andererseits. Wenn wir in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen die äußerste Mannigfaltigkeit der überall aufblühenden Kirchen über die allerdings vorhandene innere Einheit noch vormalten sehen, so tritt in der encyclischen Natur der meisten dieser Briefe (sowie außerdem im Hebräerbrief) das Bewußtsein der völligen, auch äußeren Einheit der Kirche schon stärker hervor. Auch in dem Briefe des Jakobus ist dies der Fall, da er nicht als ebionitischer Judenthrist, sondern als Apostel an die Christenheit aus den Juden schreibt. Sodann lernen wir durch diese Briefe die weiteren Entwicklungen des kirchlichen Lebens in der apostolischen Zeit kennen: das Aufspießen des ebionitischen wie des gnostischen Unkrauts unter dem Weizen der reinen Lehre, und die gegenüber tretende Entwicklung des bestimmteren, dogmatisch bewußteren apostolischen und kirchlichen Zeugnisses. Der Ebionitismus ist im Briefe des Jakobus mit symbolischen Zügen, die nicht genug gewürdigt sind (Kap. 2, 2 u.), vollständig gezeichnet, ebenso im ersten Briefe des Johannes (Kap. 2, 22 ff.) und wohl auch im dritten (B. 9); der gnostische Libertinismus hat schon im Briefe des Judas, wie im zweiten Briefe Petri (Kap. 2), sowie 1 Joh. 4, 1 ff., sein Gericht erfahren. Was die kirchliche Verfassung betrifft, so wird die Identität des Presbyteriats und des Episkopats durch unsere Briefe bestätigt; indessen tritt auch die Würde des Presbyter-Bischofs in der Stellung, welche sich Judas, Jakobus, Johannes (2 Joh. 1) und Petrus gaben, schon bestimmter hervor. Das heißt, wir haben es mit apostolischen Männern zu thun, die schon mit bestimmten kirchlichen Kreisen als leitende Presbyter in eine nähere Beziehung getreten sind; wenigstens gilt dies von Jakobus und Johannes. Wir erhalten Andeutungen über die Gestalt des Kultus (Juda, B. 12; 2 Petr. 2, 13) und über eine gewisse Methode und Stufenfolge in der Darstellung der christlichen Lehre (1 Joh. 2, 12 ff.).

Was das Verhältnis der durch die katholischen Briefe so reichlich vertretenen neutestamentlichen Lehrtypen anlangt, so gehen wir von der Voraussetzung aus, daß von Lehr-

zwiespalt auf diesem Gebiete nicht die Rede sein kann, dagegen von Lehrunterschieden, von verschiedenen Typen, d. h. persönlichen Fassungen, Anschauungen und Formen die Rede sein muß. Die Apostel stimmen alle darin überein, daß sie im Christentum das Neue Testament erkennen, d. h. 1) die Erfüllung, und damit den harmonischen Gegensatz des Alten Testaments, die vollendete Offenbarungsreligion; 2) die Erfüllung und den Gegensatz aller unvollkommenen Religionsweisen überhaupt, die vollkommene Religion schlechthin. Daher 3) in dem Neuen Testament das uralte wie das ewige Testament, die ewige Religion, die sich wohl verzweigen muß in die zwei Äonen des Entwicklungslebens und der herrlichen Vollendung, nach welcher aber nimmermehr noch eine andere Religion folgen kann. In diesen Beziehungen ist auch Jakobus nicht um ein Haar minder neutestamentlich als Paulus und als Johannes.

Das Neue Testament ist nach allen neutestamentlichen Lehrtypen die Erfüllung, daher die reale Gestalt der Religion, welche das Alte Testament im symbolischen Schatten gezeichnet hat.

Das Christentum ist die Erfüllung des alttestamentlichen Gesetzes, daher das königliche Gesetz der Liebe, das Gesetz der Freiheit, des innern Lebens, der Einheit; so lehrt Jakobus.

Das Christentum ist die Erfüllung der alttestamentlichen Theokratie, daher das reale Gottesreich, das reale königliche Priestertum, das sich aus einem Leidensreich zu einem Reich der Herrlichkeit vollendet; so lehrt Petrus.

Das Christentum ist die Erfüllung des Alten Bundes, der alttestamentlichen Sakramente, daher die reale Beschneidung und Wiedergeburt, daher das reale Ostern, die reale Erlösung und das reale neue Menschenleben als Prinzip einer realen neuen Welt der Auferstehung, der Neue Bund des Glaubens und die neue Bundesfeier der Glaubensgemeinschaft; so lehrt Paulus.

Das Christentum ist die Erfüllung des alttestamentlichen Kultus, daher der reale ewige Gottesdienst des vollendeten Worts, des vollendeten Sabbats, des vollendeten Opfers und der vollendeten Festgemeinde; so lehrt im nächsten Anschluß an Paulus der Brief an die Hebräer.

Das Christentum ist die Erfüllung aller alttestamentlichen Symbolik und aller dem Alten Testament zu Grunde liegenden Symbolik des Urmonotheismus überhaupt, daher die reale neue Welt in der Entfaltung ihrer Verklärung durch das persönliche Wort in dem dreifachen Glanze des realen Lichtes, der realen Liebe und des realen Lebens; so lehrt Johannes.

Die Briefe des Petrus¹⁾ schließen sich an die petrinischen Reden in der Apostelgeschichte und an das petrinische Evangelium des Markus an. Sie bilden ein Mittelglied zwischen der Lehre des Jakobus und der Lehre des Paulus.

Der Grundgedanke des ersten Briefes Petri ist (Kap. 1, 3. 4) die Wiedergeburt der Christen aus dem Leiden für ein unvergängliches Erbe (Erbland und Erbreich). Die Einteilung ist folgende: Einleitung: Die neue Hoffnung des geistlichen Israel, hervorgehend aus der Auferstehung Christi von den Toten (Kap. 1, 1—3). Das genannte Thema (Kap. 1, 4). — I. Die Bestimmung der Gläubigen zu dieser Seligkeit des Erbes (Kap. 1, 5—9). — II. Die Hinweisung des Alten Testaments auf dieses Erbe (B. 10—12). — III. Die Wanderung des geistlichen Israel nach diesem Ziel. Seine Heiligung. Seine Erlösung. Seine Bruderliebe, auf Grund seiner himmlischen gemeinsamen Abkunft durch die Wiedergeburt (Kap. 1, 13—25). — IV. Der Neue Bund. Die neutestamentliche Rüstung. Christus der lebendige Stein, Gegenbild des Sinai. Die Christen, die neue Theokratie (Kap. 2, 1—10). — V. Die Wüstenpilger (B. 11) und ihr Verhalten gegen die Heiden; a. nach den Verhältnissen der Heiden (B. 12—17); b. nach den Verhältnissen der Christen. Das Verhalten der geknechteten Männer. Der Weiber besonders in gemischten Ehen (Kap. 2, 18 bis 3, 2). — VI. Das Verhalten der Christen unter einander (Kap. 3, 3—8). — VII. Das Verhalten gegen die Verfolger (Kap. 3, 9—22). — VIII. Leidenswilligkeit und Leidenssegens (Kap. 4). — IX. Das rechte Verhalten zwischen den Führern der Herde Gottes und den Geleiteten, namentlich als die rechte Rüstung gegen den Widersacher (Kap. 5, 1—9). — Schluß, Segenswunsch und Gruß (B. 10—14).

¹⁾ Über den Charakter des Petrus s. m. apostolisches Zeitalter I, S. 354, und den Artikel Petrus in Herzogs Real-Encyclopädie.

Im übrigen vergleiche man unser Bibelwerk (Teil 14).

Hinsichtlich der Literatur ist noch zu nennen der Kommentar von Schott, Erlangen 1861.

Über den zweiten Brief des Petrus beziehen wir uns auf unsere Schrift: Das apostolische Zeitalter, Bd. 1, S. 156. Die dort aufgestellte Hypothese, nach welcher der Brief Judä nach seinem Inhalt in einer späteren Zeit in den originalen Petrusbrief eingeschaltet worden, halten wir aufrecht¹⁾. Der Grundgedanke des zweiten Briefes Petri ist: Die Christen haben die Verheißung, teilhaftig zu werden durch die Erkenntnis der Herrlichkeit und Tugend Christi der göttlichen Natur, darum sollen sie in der Ausdauer ihre Gottseligkeit festmachen (Kap. 1, 3. 4). Demgemäß die Einteilung. Vorab dient die Einleitung dazu, ihnen zu wünschen und zu empfehlen, daß sie wachsen in der Erkenntnis Gottes und Christi (Kap. 1, 1—3). Inwiefern das not thut, zeigt die Ausführung. Das oben genannte Thema Kap. 1, 3. 4. Ausführung: I. Sie sollen darin wachsen in praktischer Weise durch die Entfaltung ihres christlichen Lebens (Kap. 1, 5—9). — II. Sie müssen also in der Erkenntnis wachsen, weil es ihnen sonst bevorsteht, durch einen Anstoß zu straucheln (B. 10—12). — III. Dieser Anstoß könnte ihnen dadurch widerfahren, daß sein Abchied (Martyrthod) bevorsteht, und daß sie dadurch irre werden könnten an der Verheißung der Zukunft des Herrn (B. 13—19). [Die Weissagung aber steht fest als das Wort der wahren Gottespropheten im Gegensatz gegen die falschen Propheten, die jetzt auftreten werden, Kap. 1, 20 bis 3, 2.] — IV. Das Auftreten der Verleugner der Zukunft des Herrn (Kap. 3, 3. 4). — V. Widerlegung derselben (B. 5 bis 13). — Schlußwort, mit Beziehung auf mißdeutete Worte des Paulus von der Zukunft des Herrn (B. 14—18).

Der Brief des Judas²⁾ (worüber zu vergleichen Bibelwerk, Teil 14) kann als der Vorläufer der apokalyptischen Schilderungen des

gnostischen Antinomismus betrachtet werden (2 Petri 2; Offenb. 2, 6; B. 14. 15). Nach seinem Lehrtypus und in seiner symbolischen Ausdrucksweise schließt er sich an den Brief des Jakobus an. Seine bestimmteren alttestamentlichen Analogien als Apokalypsen des Gerichts sind die Bücher Obadja, Nahum, Habakuk, Zephania. Hinsichtlich der Apostolizität des Verfassers vergleiche man unsere Spezialeinleitung zum Jakobus.

Der Grundgedanke des Briefes des Judas: Ermahnung, für den rechten Glauben zu kämpfen gegen den Irrglauben oder Unglauben der (gnostischen) Anomisten (B. 3). Die Einleitung dem Thema gemäß: ein Wort an die, die in Christo bewahrt bleiben (B. 1. 2). Das Thema B. 3. Die Einteilung des kurzen Briefes. I. Der Grundcharakter der Anomisten: die Gnade Gottes auf Mutwillen ziehen (B. 4). — II. Die alten Vorzeichen dieser Anomisten und ihres Gerichts: a. das israelitische Volk in der Wüste, b. die Engel des Abfalls, c. die Sodomiten (B. 5—7). — III. Bestimmtere Charakteristik. Schwärmerci, einerseits in Wollust, anderseits in Verachtung der Autoritäten sich entfaltend (B. 8 bis 10). Die Entwicklung ihres Verderbens (B. 11). Ihr pseudochristliches und antichristliches Wesen (B. 12. 13). — IV. Ihre Erscheinung gewissagt nach ihrem Grundzug, dem Murren wider die Offenbarung: a. von dem ältesten Propheten schon, von Henoch (nach der jüdischen Tradition, woraus auch das Buch Henoch geschöpft haben wird; nicht umgekehrt), b. von den Aposteln Christi (B. 14 bis 20). — V. Ermahnungen zum rechten Verhalten gegen sie; a. die Defensiv (B. 20. 21); b. die Polemik (B. 22. 23). Schlußwort. Segenswunsch für die Bewahrung der Leser und Doxologie (B. 24. 25).

Die Briefe des Johannes schließen sich an den Hebräerbrief als den letzten Typus der paulinischen Lehrentwicklung an. Sie bilden mit der Apokalypse und dem Evangelium den letzten und vollendetsten Typus der neutestamentlichen Lehre. Über die Einheit dieser großartigen Trilogie vergleiche man m. Geschichte des apostol. Zeitalters II, S. 571.

Die vielverkannte Einheit der drei johanneischen Briefe ergibt sich aus dem Verhältnis des zweiten und dritten Briefes zu dem Thema und der Einteilung des ersten Briefes. Das

¹⁾ Daß schon Bertholdt das 2. Kapitel für eingeschoben gehalten, war mir bei der Aufstellung meiner Hypothese unbekannt.

²⁾ Über den Charakter des Judas s. m. Leben Jesu II, S. 149 und 699; m. apostolisches Zeitalter I, S. 364.

Thema des ersten Briefes ist nämlich nicht, wie man gewöhnlich sagt, die Gemeinschaft mit Gott durch Christum, sondern die auf diese Gemeinschaft gegründete Gemeinschaft der Christen unter einander. Die wahre kirchliche Gemeinschaft, gegründet auf den Wandel im Licht (Kap. 1, 7). Die Einleitung führt darauf hin. Alle apostolische Verkündigung hat den Zweck, die apostolische Gemeinschaft zu vermitteln als das Medium der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne. Historisch nämlich ist die Gemeinschaft mit Gott durch die Gemeinschaft mit den Aposteln bedingt. Dann aber ist die Gemeinschaft der Christen unter einander als eine Gemeinschaft vollkommener Freude (die *κοινωνία* = *ἐκκλησία*) durch die Gemeinschaft mit dem Herrn bedingt. Daher I. die Gemeinschaft mit Gott und Christo, durch welche die Gemeinschaft der Christen bedingt ist: a. fortdauernde Versöhnung, b. Sündenbekenntnis, c. Vertrauen auf den Fürsprecher, d. Halten seiner Gebote, e. d. h. seines Wortes, f. d. h. des Gebots der Bruderliebe, g. Gestaltung dieses Verhaltens bei Vätern, Jünglingen, Kindern, h. die Wurzelung dieses Verhaltens in der Liebe Gottes im Gegensatz zur Liebe der Welt (Kap. 1, 7 bis 2, 17). II. Die Gemeinschaft der Christen im Gegensatz gegen ebionitisch-antichristliche Verleugnung Christi und Geschäftigkeit gegen die Brüder, die sich im Aufgeben der Kommunion bethätigt (Kap. 2, 18 bis 3, 24). Die Widerchristen: a. ausgetreten, b. Leugnung, daß Jesus der Christ, der Sohn, c. Ermahnung zur Beharrlichkeit im Glauben, d. der Schutz der Salbung (des heiligen Geistes), e. die Würde der Kindschaft, f. der Beweis der Kindschaft: Gerechtigkeit, Bruderliebe. III. Reinhaltung der Gemeinschaft im Gegensatz gegen grobstiche Geister, welche leugnen, daß Jesus Christus ins Fleisch gekommen (Kap. 4, 1—6). IV. Die Belebung der Gemeinschaft der Christen unter einander (Kap. 4, 7 bis Kap. 5, 12). a. Der Quell der Bruderliebe: Gott als die Liebe, b. Bewahrung dieser Liebe durch die Bruderliebe, durch den Heiligen Geist, durch das Bekenntnis Christi; c. die Vollendung dieser Liebe in der Freudigkeit zu Gott; in der Freude an den Brüdern als aus Gott Gebornen; d. die Prüfung der rechten Bruderliebe durch die Liebe zu Gott, die sich im Glauben an den Sohn Gottes bewährt. —

Schlußwort, Ermunterung zum Glauben. Zum Gebet. Zur Fürbitte für den irrenden Bruder. Zum Vertrauen. Zur Wachsamkeit gegen die Weltvergötterung (Kap. 5, 12—21).

Wenn also offenbar der erste Brief des Johannes das Lebensgesetz der christlichen Gemeinschaft darstellt, so bilden augenscheinlich die zwei kleinen Briefe desselben Korrelarien zu dem ersten, indem der zweite (an die Kyria) vor einer lagen Auflösung der Schranken der Gemeinschaft warnt, während der dritte (an den Gajus) dagegen die fanatische Verengung ihres weitherzigen Kreises bekämpft.

Da der Brief an die Hebräer in so mancher Beziehung sich den katholischen Briefen anschließt, und weiterhin noch in besondere Beziehung zu setzen ist zu dem Briefe des Jakobus, so schließen wir auch noch ein Wort über dessen Konstruktion an. Der Grundgedanke ist: Christus, der Vollender der alttestamentlichen Offenbarung als der Sohn Gottes, ist als solcher der ewige Mittler des realen Versöhnungskultus, und darum der ewige himmlische Mittelpunkt desselben (Kap. 1, 2, 3). I. Als solcher ist er selber erhaben über die Mittler des alttestamentlichen Wesens. a. über die Engel, und zwar als Gottmensch (Kap. 1, 4 bis 2, 18; b. über den Moses, den Knecht des Hauses, als der Sohn, der das Haus bereitet (Kap. 3, 1—19); c. über den Josua, den Mittler der Sabbatrube in Kanaan (Kap. 4, 1—13); d. über den Hohenpriester Aaron als ein Priester in Ewigkeit, der Gehorsam geopfert hat (Kap. 4, 14 bis 5, 14); e. über den ganzen Mosaismus, zu dem die Leser nicht zurückgehen können, ohne abzufallen (Kap. 6); f. selbst über den Abraham als der reale Priester Gottes, welchen Melchisedek typisch vorbildete (Kap. 7, 1—11). II. Weil die Priesterschaft Christi über das alte Bundeswesen erhaben ist, darum auch der Neue Bund mit seinem Gottesdienst über den Alten. a. Die Erhabenheit des neuen Gesetzes und Bundes (Kap. 7, 12—22); b. die Erhabenheit des neuen Priestertums (B. 23 bis 28); c. die Erhabenheit des neuen Heiligtums und seines Kultus (Kap. 8, 1 bis 10, 39). (1. Die neue Hütte, 2. das Neue Testament, 3. der neue Eingang des neuen Hohenpriesters in das Allerheiligste. Das neue Bundesblut und Opfer. 4. Warnung vor dem neuen oder neutestamentlichen Abfall.) —

III. Daher auch der neutestamentliche Glaube die erhabene Vollendung und Erfüllung des alten Glaubens ist (Kap. 11, 1—40). Warnung vor dem Abfall von diesem Glauben (Kap. 12, 1—17). IV. So ist denn auch die neue Kultusgemeinde auf dem geistlichen Berge Zion über die alte Kultusgemeinde am Sinai erhaben (Kap. 12, 18—24). Warnung vor dem Ugehorsam. Ermunterung zum Dankopfer. Ermunterung zur Erweisung dieses lebendigen Gottesdienstes in der brüderlichen Liebe (Kap. 12, 25 bis 13, 7). Schlußwort (V. 8). Die Anwendung: Warnung vor den Irrlehren. Ermunterung, die Schmach Christi zu tragen. Zum Gebetsleben. Zum kirchlichen Sinn. Entsprechende Segenswünsche und Grüße (Kap. 13, 9—24).

3. Die Literatur über die katholischen Briefe.

S. die allgemeinen Bibelwerke. Die neutestamentlichen. (Heubner, IV. Teil.) Heidegger, Enchiridion, p. 617. Danz, Universalwörterbuch, S. 513; Supplementheft, S. 60. Winer, Handbuch der theol. Literatur I, S. 270; Ergänzungsheft, S. 42. Vliethal, Bibl. Archivarius, S. 734. — Neuß, Einl., S. 132. S. Wiesinger, Der Brief des Jakobus (Nischausen, Kommentar, 6 Bd., 1. Abt., S. 45). Über die katholischen Briefe überhaupt oder teilweise: Clem. Alex., Didymus, Beda, Venerab., Grønnaus, Aretius, Justi-

nianus, Hornejus, Herder, Briefe zweener Brüder Jesu in unserm Kanon, Lemgo 1775. Über einzelne Briefe außerdem: Schröder, Seemiller, Semler, Roos, Morus, Gottinger. Zacharia, Paraphrastische Erklärung, Göttingen 1776. Vengel, Erklärende Umschreibung der katholischen Briefe und Offenbarung Johannis, Tübingen 1781. Kommentar von G. Schlegel, 1783. Carpzov, Epist. cathol., Halle 1790. J. L. W. Scherer, Die katholischen Briefe (1. Th. Jakob.), Marburg 1799. Augusti, Die katholischen Briefe, Lemgo 1801 bis 1808. Pott, Epistolæ cathol. II. Vol. 1786—1810. Grashof, Die Briefe der heil. Apostel Jakobus, Petrus, Johannes und Judas übersetzt und erklärt, Essen 1830. Zachmann, Kommentar, Leipzig 1838. Scharsling, Jacobi et Judæ Epistolæ etc., Kopenhagen 1841. Verhandlungen über die katholischen Briefe: Stäudlin, Commentar. de fontibus epistolar. cathol., Göttingen 1790. Storr, De catholicarum epist. occasione et consilio, Tübingen 1789. J. D. Schulze, Über die Quellen der Briefe von Petrus u.; der schriftstellerische Charakter und Wert des Petrus, Judas und Jakobus, Weipensfels 1802. J. Rüde, *ἐπιστολαὶ καθολικαὶ* und *Epistolæ canonicae*, in den theol. Studien und Kritiken, 1836, S. 643—650. Meyers Kommentar, Abt. 12, 14 u. 15 (Kommentar von Luther), — de Wette, Exeg. Handbuch I, Bd. 3; III, Bd. 1.

II. Der Brief des Jakobus.

1. Der Verfasser.

Der Jakobus, welcher sich selbst als Verfasser unseres Briefes bezeichnet, kann kein anderer sein als der Apostel Jakobus der jüngere (Mark. 15, 40), oder der Sohn des Alphäus, Jakobus Alphäi (Matth. 10, 3; Mark. 3, 18; Luk. 6, 15; Apostelg. 1, 13), oder auch „der Bruder des Herrn“ (Gal. 1, 19; Kap. 2, 9), indem dieser mit dem Jakobus Alphäi durchaus identisch ist (Apostelg. 1, 13; 12, 17; 15, 13; 21, 18).

Aus der Einleitung unseres Briefes (Kap. 1, 1), in welcher er sich „Gottes und Jesu Christi Knecht“ nennt, ergibt sich diese bestimmte Annahme für sich allein noch nicht. Freilich aber ergibt sich schon aus dieser, daß

Jakobus sich selber eine hervorragende Stellung in der Kirche zuschrieb, und daß er sich bewußt war, der sämtlichen judenchristlichen Kirche als Jakobus, der Knecht Gottes und Jesu Christi, bekannt zu sein in einem ausschließlichen Sinne, nach welchem es nicht möglich war, ihn mit einem andern Jakobus zu verwechseln. Daß aber die kirchliche Tradition ihm mit überwiegendem Zeugnis ein apostolisches Ansehen zuschrieb, ergibt sich aus der Aufnahme seines Briefes in den Kanon, obgleich dieser zu den Antilegomenen gezählt wurde; ja es ist die Frage, ob er nicht im Laufe des 3. Jahrhunderts durch beirrende Angaben und Ansichten erst für eine Zeit lang zum Antilegomenon geworden.

Ausgemacht ist es zuwiderst, daß Jakobus

der Ältere, der Zebedäide, hinsichtlich der Autorschaft unseres Briefes nicht in Betracht kommen kann, da er schon früh im Jahre 44 den Märtyrertod erduldet (Apostelg. 12, 1. 2), während der vorliegende Brief nach seinen innern Anzeichen einer viel späteren Zeit angehört. Ganz ohne Grund haben ihm die Unterschrift der Peshito, sowie die Unterschrift einer alten lateinischen Übersetzung den Brief zugeeignet, und hat ihn Luthar für den angeblichen Verfasser gehalten.

Die Frage über den Verfasser des vorliegenden Briefes wäre schon hiermit erledigt, wenn nicht eine alte Beirung in der alten Tradition und in der neueren Theologie die Meinung verbreitet hätte, es müsse zwischen dem Apostel Jakobus Alphäi und den Brüdern des Herrn unterschieden werden. Es ist die alte ebionitisch-apokryphische Sage von den Brüdern des Herrn.

Folgen wir der Darstellung des neuen Testaments für sich, so kann an der Identität des Apostels Jakobus Alphäi mit dem „Bruder des Herrn“ kein Zweifel sein; obwohl wir nicht sogleich begreifen, wie dieser Jakobus dazu kommt, der Bruder des Herrn genannt zu werden.

Der Apostel Jakobus Alphäi geht nämlich aus den evangelischen Apostelverzeichnissen (Matth. 10, 2; Mark. 3, 16; Luk. 6, 14) geradezu in das Apostelverzeichnis der Apostelgeschichte (Kap. 1, 13) über. Hier tritt er zunächst noch als der Jakobus Alphäi auf neben dem hervorragenden Zebedäiden seines Namens, der deswegen Jakobus schlechthin genannt wird. Sofort aber nach dem Tode dieses hervorragenden Jakobus (Apostelg. 12, 2) tritt wieder ein Jakobus, der diesen Namen schlechthin trägt, hervor (Apostelg. 12, 47); und es ist eine übermäßig unwahrscheinliche Annahme, daß unterdes der Jakobus Alphäi in kurzer Zeit ganz spurlos vom Schauplatz verschwunden sein sollte, ohne in seinem Tode irgend einer Erwähnung vom Geschichtschreiber Lukas gewürdigt zu werden, und daß nun plötzlich ein nichtapostolischer Jakobus aufgetaucht sein sollte, der sogar eine hervorragende Stelle in dem Kreise der Apostel eingenommen hätte. Wir müssen also darauf bestehen, wenn nach dem Tode des Zebedäiden Jakobus, der

Jakobus ohne weiteres hieß, wieder sofort ein Jakobus ohne nähere Bezeichnung auftritt, so kann dies nur der Alphäide sein. Und so geht er durch die Apostelgeschichte fort, immer derselbe und stets in der gleichen Stellung eines Mittlers zwischen dem neuen christlichen Glauben und dem historischen Nationalgefühl seines Volks (Kap. 15, 13 und Kap. 21, 18). Wenn nun aber die letzte Begegnung des Apostels Paulus mit diesem Jakobus der Apostelgeschichte, welcher Jakobus ohne Zusatz genannt wird, ungefähr in das Jahr 59—60 fällt, so ist zu beachten, daß die Erwähnung des Jakobus als des Bruders des Herrn, seitens des Paulus im Galaterbrieft (Gal. 1, 19; Kap. 2, 9) schon einige Jahre früher stattfand (um das Jahr 56 und 57), ebenso wieder die Nennung: der Bruder des Herrn schlechthin oder auch des Jakobus schlechthin im ersten Korintherbrieft (1 Kor. 9, 5; Kap. 15, 7 — um das Jahr 58). Hierbei ist ferner zu beachten, daß Paulus denselben Jakobus, den er im zweiten Kapitel des Briefes an die Galater als eine der Säulen unter den Aposteln bezeichnet hat, im ersten Kapitel als den Bruder des Herrn mit den andern Aposteln in Verbindung setzt.

Zuvörderst also müssen wir die Voraussetzung festhalten, daß der Jakobus Alphäi identisch ist mit dem Bruder des Herrn. Es fragt sich nun, wie verhält sich zu dieser Annahme die älteste kirchliche Tradition? Diese älteste Tradition ist vertreten durch Hezequias und Clemens von Alexandrien. Hezequias berichtete nach Eusebius II, 23: „Die Leitung der Kirche übernahm gemeinschaftlich mit den Aposteln Jakobus, der Bruder des Herrn, welcher seit der Zeit Christi bis auf unser Zeitalter der Gerechte zugenannt worden ist. Denn viele freilich wurden mit demselben Namen Jakobus benannt. Dieser aber war heilig vom Mutterleibe an.“ Nun folgt die Erklärung seiner Heiligkeit, das Charakterbild eines frommen Asketers und treuen christlichen Märtyrers. Er übernahm die Leitung der Kirche mit den Aposteln, d. h. er wurde nicht ausschließlicher Bischof, sondern den Aposteln als solcher war die Mitwirkung vorbehalten. Als Bischof in dem apostolischen Sinne, wonach der einzelne Aufseher der Gemeinde durch das gesamte Apostolat der Kirche bedingt ist, wird er von den Aposteln unterschieden, obgleich er

Apostel zugleich ist¹⁾, sowie Petrus als Sprecher von den Aposteln unterschieden wird, obgleich er zu ihnen gehört, Apostelg. 5, 29 (ὁ Πέτρος καὶ οἱ ἀπόστολοι). Wollte man aber hier den Buchstaben pressen im Sinne der Unterscheidung zwischen dem Alphäiden und dem Bruder des Herrn, so spricht sich Hegesippus an einer andern Stelle (Euseb. IV, 12) auch über die Abkunft des Jakobus zu Gunsten der Identität aus. Er sagt, es sei dem Jakobus, dem Gerechten Simeon, der Sohn des Kleophas, als Bischof gefolgt, dieser wiederum abstammend von demselben Oheim des Herrn (Ἰεὺν αὐτοῦ auf das nächstfolgende ὀκρίους bezogen), und es hätten ihm alle diesen Vorzug gegeben als dem zweiten Verwandten (ἀνεψιός) des Herrn²⁾. Kleophas, oder was dasselbe ist, Alphäus (vergl. Bretschneiders Lexikon) war also der Oheim des Herrn, Jakobus und Simeon (gleichbedeutend mit Simon) seine Söhne, Jakobus und Simon Brüder, beide Alphäiden und beide Vettern des Herrn, der erste aber, wie sich aus dem Obigen ergibt, unter dem Namen „der Bruder des Herrn“ gefeiert. Noch gewichtiger ist das Zeugnis des Clemens von Alexandrien bei Euseb. II, 1. Nach der Auferstehung überlieferte der Herr Jakobus dem Gerechten, dem Johannes und dem Petrus die Gnosis. Diese überlieferten sie den übrigen Aposteln. Darauf erklärt Clemens noch ausdrücklich: es waren aber zwei Jakobus, der eine der Gerechten, der von der Linde hinabgestürzt wurde, der andere der Enthauptete. Hierzu kommt dann auch das Zeugnis des Origenes in seinem Kommentar zum Matthäus

(Kap. 17). Das Zeugnis des Evangeliums der Hebräer aber, Christus sei nach seiner Auferstehung Jakobus dem Gerechten, dem Bruder des Herrn erschienen, muß zusammengefaßt werden mit dem Zeugnis des Paulus 1 Kor. 15, 7: Christus sei dem Jakobus erschienen, danach allen Aposteln. Dieselbe Erscheinung heißt also einmal eine Erscheinung für den Apostel Jakobus, einmal eine Erscheinung für den Bruder des Herrn.

In dem evangelischen Verzeichnis der Brüder Jesu finden sich die Namen Jakobus, Simon und Judas (Matth. 13, 55). In dem Verzeichnis der Apostel finden sich ebenfalls die Namen Jakobus, Simon und Judas, und zwar eines Jakobus, der als Jakobus Alphäi von dem Zebedäiden unterschieden ist, eines Simon, der als Zelotes oder Kananites von dem Simon Petri unterschieden ist, und eines Judas, der als Lebbäus oder Thaddäus von dem Judas Ischarioth unterschieden ist¹⁾. In den apostolischen Briefen finden wir nach dem Tode des älteren Jakobus den Namen eines Jakobus, der Apostel ist und doch auch Bruder des Herrn ist (Gal. 2; Gal. 1)²⁾, und der dabei ein Bruder des Judas ist, dem wir einen apostolischen Brief verdanken. Durch die älteste kirchliche Tradition (von Hegesippus) erfahren wir dann, daß Jakobus, der Bruder des Herrn, ein Bruder des Simon war, und daß beide mit einander Söhne des Kleophas = Alphäus waren. Von Clemens aber erfahren wir sogar, daß es keinen andern namhaften Jakobus gab, als Jakobus den Älteren und Jakobus den Gerechten, und daß dieser

¹⁾ Luther meint (S. 4, Note 3), die hervorragende Stellung des Jakobus in Jerusalem könne nicht auf dem Apostolat beruhen, „da dieser vielmehr auf eine missionirende Thätigkeit, als auf eine bischöfliche Leitung einer Gemeinde hinwies“. Wo sollte sich aber der eigentliche Judenapostel aufhalten, wenn nicht in Jerusalem? Wenn der Herr befohlen hatte: Gehet hin in alle Welt, so hatte er doch sicher das Centrum des Judentums nicht ausgeschlossen.

²⁾ Über die Erklärung Neanders, nach welcher der vorangehende Jakobus das Subjekt zu αὐτοῦ sein soll, vgl. m. Art. Jakobus in Herzogs Reallexikon, 1. Aufl., S. 407, und m. apostol. Zeitalter, I, S. 194. Auch die Note bei Luther, S. 5, kann an unserer Erklärung nichts ändern, zumal da sie die Nachricht des Hegesippus, Simeon, der Sohn des Kleophas, sei ein ἀνεψιός des Herrn gewesen, dahingestellt lassen will.

¹⁾ Luther will diesen Judas nicht für einen Sohn eines Alphäus gelten lassen, sondern für den Sohn eines Jakobus, da er Luk. 6, 16 Judas Jakobus heißt und von Lukas Apostelg. 1, 13 ebenso genannt wird. Daß aber ein Judas nach dem angesehenen, allgemein bekannten Bruder so benannt werden konnte, beweist der Brief des Judas B. 1. Auch wird der Lebbäus mit Jakobus bei Matthäus zusammengestellt, und es ist nicht zu pressen, daß er nicht ausdrücklich sein Bruder genannt wird. Es handelte sich bei diesem Judas darum, ihn von dem Judas Ischarioth so stark als möglich zu unterscheiden (s. Joh. 14, 22); dies geschah durch die Benennung desselben nach dem allbekannten Bruder.

²⁾ Die von Stier und Wieseler beabsichtigte Unterscheidung zwischen dem Jakobus Galat. 1 und Galat. 2 erscheint so gezwungen, daß sie keiner Widerlegung bedarf.

einer der angesehensten Apostel war (so angesehen, daß ihn Clemens sogar an die Stelle Jakobus des Älteren irrtümlich versetzt). Was endlich den Judas anlangt, so berichtet Hegeſippus ebenfalls von einem Judas, der nach dem Gleich Bruder des Herrn genannt wurde (Euseb. III, 19. 20). Eusebius macht nach seiner unkritischen Art oder als irrender Exeget aus dem Wort: er wurde genannt ein Bruder des Herrn, er war's. Ebenso macht er aus dem Simeon Kleophas Sohn, von dessen Ende Hegeſippus berichtet (Euseb. III, 32), einen Enkel des Kleophas, weil er den Ausdruck Maria Kleophas als Tochter des Kleophas verstanden hat.

Die überall durchschlagende Identität ergibt sich aber auch durch die schlagendsten Einzelzeugnisse. Maria, die Mutter des jüngeren Jakobus oder des Jakobus Alphäi, ist ebenfalls die Mutter eines Joses (Matth. 27, 56; Mark. 15, 40; L. 47; Kap. 16, 1). Daraus folgt, daß es vier Brüder des Herrn gab, welche mit vier Alphäiden gleichnamig waren: Jakobus, Simon, Judas, Joses. Über die zahlreichen einzelnen Verschlingungen beider Reihen aber vergleiche man das Bibelwerk Matth., 2. Aufl., S. 203¹⁾.

Die entgegengesetzte Ansicht, daß die Brüder des Herrn eine von den genannten Aposteln zu unterscheidende gleichnamige Linie seien, hat sich aus dem judenchristlichen Bewußtsein heraus in verschiedenen Stadien gebildet; nach dem eigentlichen Fixierungspunkte aber kann sie als eine Ansicht von ebionitisch=apokryphischem Ursprung bezeichnet werden. Das erste Stadium ist die neutestamentliche Betonung der Alphäiden als der Brüder des Herrn. Die betreffenden Judenapostel, vor allem Jakobus, wurden von den Judenchristen besonders hervorgehoben; namentlich im Gegensatz gegen die Autorität des Paulus. Pau-

lus läßt diese Betonung nach ihrem historischen Werte gelten, er erkennt eine Klimax des Ansehens an, wonach zuerst die Apostel überhaupt kommen, dann die apostolischen Brüder des Herrn, dann der apostolische Petrus (1 Kor. 9, 5). Wie wenig er aber diesem historischen Ansehen eine apostolische Priorität zuerkennt, ergibt sich besonders aus seinen Äußerungen Gal. 2. Die Fortdauer und Zunahme dieser judenchristlichen Betonungen ergibt sich dann besonders aus den Berichten des Hegeſippus. Er besteht aber noch auf der Identität der Brüder des Herrn mit den Alphäiden, er bezeichnet noch ihre Brüderschaft als ursprüngliche Vetterschaft, er hält noch fest an der Koordination der Apostel. — Das alles wurde anders mit der vollen Entwicklung des Ebionitismus. Die ersten ebionitischen Fanatiker, welche ein entschiedenes Schisma herbeiführten, denutzten den alten Bischof Symeon, ohne Zweifel, weil er ihrer Häresie widerstand, als einen Abkömmling Davids, also als einen Verwandten Jesu, nachdem also wohl eine maßlose Verehrung in maßlosen Haß umgeschlagen war (Euseb. III, 32). Die späteren Ebioniten aber rückten (nach den Clementinen) den Jakobus als den Bruder des Herrn selbst über den Petrus hoch empor. Da nun aber Petrus unverkennbar der Angesehene des gesamten Apostel-Kollegiums gewesen war, so mußte sich jetzt von selber eine Unterscheidung der Brüder des Herrn von den gleichnamigen Aposteln bilden. Dazu kam bei den gewöhnlichen Ebioniten das natürliche Interesse, daß damit zugleich die Vorstellung erleichtert wurde, Jesus sei der natürliche Sohn Josephs, und Maria habe überhaupt eine Reihe von Kindern geboren. — Durch diese gefälschte apokryphische Tradition hat sich dann der unkritische, alles zusammenfassende und daher vielfach mit sich selber uneinige oder in sich selber unsichere Eusebius imponiren und verirren lassen. Wie er aus einem Mißverständnis des Papias in theologischem Interesse gegen die Apokalypse das Nebelbild eines Presbyters Johannes gemacht hat (m. Gesch. des apostolischen Zeitalters I, S. 215), aus dem Judas Lebbäus Thaddäus einen von den siebenzig Jüngern (I, 12, 13), so hat er auch Jakobus, den Bruder des Herrn, zu einem der siebenzig Jünger gemacht, also von dem Apostel Jakobus unterschieden (I, 12); obwohl

¹⁾ Daß Luther in dieser Darlegung der merkwürdigen Verschlingungen der betreffenden Namen (S. 4) Übertreibung finden will, unterstützt er lediglich durch die Behauptung, es sei ein Irrtum, daß Jakobus der Gerechte auch ein Jakobus Alphäi gewesen. Dies aber ergibt sich eben aus der Aussage des Hegeſippus bei Euseb. IV, 22. Daß das *ἀδελφόν* auf das nächststehende *ἀνθρώπον* geht, ist augenscheinlich, und so unterstützt es die Erklärung: wiederum wurde der von seinem (des Herrn) Oheim Abstammende, Simon, der Sohn des Kleophas, zum Bischof bestellt.

er sich dabei freilich überall hinter die Sage zurückzieht.

Damit war der Grund gelegt zu den Schwankungen der späteren Väter über den Bruder des Herrn, von denen Gregor von Nyssa und Chrysostomus die Unterscheidung begünstigen, Epiphanius und Augustin die Identität, während Hieronymus schwankt (s. den Art. Jakobus bei Herzog, 1. Aufl. S. 408). Da diese Väter alle von Eusebius abhängig sind, so haben sie gegenüber der Urtadition in dieser Sache gar kein selbständiges Gewicht.

In der neueren und neuesten Zeit hat sich die größere Anzahl der Theologen von Luther an (der Verfasser unsers Briefes sei „irgend ein guter, frommer Mann“ gewesen) für die Unterscheidung ausgesprochen; doch steht dieser Linie eine große Anzahl angesehenen Theologen gegenüber (siehe Winer, den Art. Jakobus; Wiesinger, der Brief Jakobus, Einleit., S. 4 u. a.).

Es kann sich jedoch nur fragen, wie sich die Argumente für die eine und für die andere Ansicht einander gegenüberstellen. Freilich ist vorab die Frage zu erledigen, wie es möglich war, daß die Alphäiden, Söhne des Alphäus und einer von der Mutter Jesu unterschiedenen Maria, Brüder des Herrn sein oder werden konnten. Nach Hegesippus (Euseb. III, 11) war Alphäus oder Kleophas der Vater des Symeon, des zweiten Bischofs von Jerusalem, ein Bruder des Joseph, daher Symeon von Haus aus ein Vetter Jesu. Die Frau dieses Alphäus aber, Maria, wird gewöhnlich irrigerweise für eine Schwester der Mutter Jesu, Maria gehalten. Wieseler hat nämlich in den Studien und Kritiken (1840, 3, S. 648) nachgewiesen, daß die Stelle Joh. 19, 25 zu lesen sei: es standen aber bei dem Kreuze seine Mutter und die Schwester seiner Mutter (Salome; nach der Weise des Johannes, persönliche Verhältnisse nur anzudeuten, nicht mit Namen genannt), — Maria, die Gattin des Kleophas, und Maria Magdalena. So waren also die Alphäiden höchstens Vettern des Herrn im legalen Sinne durch ihren Vater Alphäus und durch den Pflegevater Joseph, und die Zebedäiden waren jedenfalls seine Vettern im eigentlicheren Sinne als Söhne der Salome, der Schwester der Mutter Jesu. Daher kann auch die Hinweisung auf den weiteren Gebrauch des Namens „Bruder“

zur Bezeichnung des Verwandten oder des Vettters (*ἀνεψιός*) hier unmöglich ausreichen, um die konstante Bezeichnung des Jakobus als des Bruders des Herrn zu erklären. „An dieser Stelle aber tritt die einfachste, durch die Sitte der Israeliten überall (s. Joh. 19, 26. 27) unterstützte Hypothese ein. Kleophas war gestorben, Joseph, der Pflegevater, war sein Bruder (nach Hegesippus Euseb. 11, 3); er wurde nun auch der Pflegevater der Söhne seines Bruders Kleophas, und seitdem bildeten die Familie des Joseph und die Familie des Alphäus-Kleophas, die andere Maria also und ihre Söhne, Jakobus und Josef, Simon und Judas, nebst mehreren Töchtern ein einziges Hauswesen (Matth. 13, 55; Mark. 6, 3). Nachdem nun auch Joseph gestorben war, traten die ältesten Brüder Jesu, welche höchst wahrscheinlich älter waren, als Jesus, besonders Jakobus, allmählich mit an die Spitze dieses Hauswesens, und eben daraus erklärt sich dann, daß diese Brüder mitunter auch später noch eine etwas bebormundende Stellung zu dem jüngeren Jesus, dem Herrn, einzunehmen suchten (Mark. 3, 31; Joh. 7, 3; — s. m. Artikel Jakobus in Herzogs Lexikon). — So waren also die Alphäiden nach jüdischen Rechtsverhältnissen die Brüder des Herrn¹⁾. Schneckenburger hat sich nach der irrigen Voraussetzung, die Maria Kleophas sei die Schwester der Mutter Jesu gewesen, die Sache so gedacht: nach dem frühen Tode des Joseph sei die Mutter des Herrn in das Haus ihrer Schwester, der Frau des Alphäus, gezogen.

¹⁾ Wenn Luther S. 7 bemerkt, dieser Annahme fehle jeder sichere Grund, so weiß er dafür nur zu sagen, die Tradition wisse nichts von dem frühen Tode des Kleophas und der Adoption seiner Kinder durch Joseph. Die Geschichte weiß, daß die Alphäiden mit der Mutter Jesu ein Hauswesen bildeten und darin maßgebend hervortraten. Luther will es wahrscheinlicher finden (S. 8), Maria habe mit den Brüdern Jesu in der Geschichte nach Mark. 3, 21. 31 geglaubt, Jesus sei von Sinnen, als daß sie mit ihnen einen Vorwand gebraucht habe, um ihn aus der vermeintlichen höchsten Gefahr zu retten. Maria habe dem Gerüchte geglaubt, Jesus sei wahnsinnig!! Wir setzen hier einmal zwei Ausrufungszeichen dem einen von Luther gegenüber, wovon er in der Weise von Meyer eine Wirkung zu erwarten scheint, und erinnern übrigens an die bekannte Rettung Luthers auf die Wartburg.

Wir wollen nun mit Beziehung auf den mehrerwähnten Artikel Jakobus in Herzogs Real-Encyclopädie über die Gründe und Gegengründe der Unterscheidung zwischen dem Jakobus Alphäi und dem Bruder des Herrn nur kurz berichten. 1) Jakobus Alphäi konnte, da er nur Vetter Jesu war, nicht Bruder des Herrn genannt werden. Diese Schwierigkeit ist mit dem Vorstehenden erledigt. 2) In der ältesten kirchlichen Tradition wird Jakobus, der Bruder des Herrn, als Nichtapostel angeführt. Wir haben gesehen, daß die älteste Tradition ganz das Entgegengesetzte ausagt. 3) In der Überschrift zu dem Briefe des Jakobus nennt sich der Verfasser nur Knecht Christi. Paulus aber nennt sich in dem Briefe an die Philipper auch so, Johannes nennt sich in den zwei kleineren Briefen Presbyter und Jakobus hatte Gründe der Demut, der Weisheit und des Glaubens, sich Knecht Christi zu nennen, besonders da er den Mißbrauch des Namens „Bruder des Herrn“ wohl bemerken konnte. 4) Die Brüder des Herrn, heißt es bei Johannes (Kap. 7, 5), glaubten nicht an ihn, zu einer Zeit, da Jakobus Alphäi schon unter die Apostel aufgenommen war. Johannes meint aber ohne Zweifel denselben Unglauben oder Mangel an hingebendem Glaubensgehorsam¹⁾, nach welchem auch einmal seine Mutter nicht an ihn glaubte nach Mark. 3, 31, der Petrus nach Matth. 16, 23 und der Thomas nach Joh. 20, 25. — 5) Apostelg. 1, 13. 14 werden außer den Aposteln noch Brüder Jesu angeführt. Darunter könnten nun zunächst Josef und seine Schwestern gemeint sein; wie aber die Maria, die doch auch zu den Weibern gehörte, noch neben den Weibern besonders hervorgehoben wird als die Mutter Jesu, so konnten auch die apostolischen Brüder Jesu selbst noch besonders neben den Aposteln hervorgehoben werden als seine Brüder. 6) 1 Kor. 9, 5 werden die Brüder des Herrn neben den Aposteln genannt. Allerdings, aber auch Petrus wird noch besonders hervorgehoben nach der Klimax: a. Apostel insgemein, b. die Brüder des Herrn als angesehenere Apostel für die den Paulus befeindenden Jüdenchristen, c. Petrus als der angesehenste Apostel.

¹⁾ „Durchaus willkürlich“, sagt Suther, obgleich man sich aus den analogen Fällen im Verhalten der Maria, des Petrus, der Zebaidäen, des Thomas, die Sache wohl klar machen könnte.

Gegengründe: 1) Es ist schwerlich denkbar, daß Lukas (Apostelg. 12, 2) den Jakobus Alphäi ganz ohne Erwähnung vom Schauplatz sollte verschwinden lassen und einen neuen, bisher nichtapostolischen Jakobus sofort (Apostelg. 12, 17) in den apostolischen Kreis treten lassen mit ganz hervorragendem Ansehen, ohne diese Thatsache irgendwie zu erklären. 2) Es ist rein undenkbar nach dem Gewicht, das die Apostel auf eine beglaubigte apostolische Berufung legen (Apostelg. 1, 21 ff.), daß sie sich dazu sollten verstanden haben, einen später gläubig gewordenen Nichtapostel, Jakobus, wenn er auch immer ein Bruder des Herrn war, als einen Mann von apostolischem Beruf anzuerkennen; besonders aber, daß Paulus, der seine Apostolizität so nachdrücklich gegen die judaisirenden Christen verteidigen mußte, einem Nichtapostel sogar eine hervorragende Stellung unter den Aposteln (nach Gal. 2) sollte zuerkannt haben. 3) Es ist noch entschiedener undenkbar, daß eine ganze Dreizahl von wirklichen Apostelnamen durch eine Dreizahl gleichnamiger Nichtapostel, welche zu einem apostolischen Ansehen gelangt sein sollen, spurlos wäre ausgelöscht worden: Jakobus, Simon, Judas. 4) Ebenso entschieden undenkbar ist diese dreifache Doppelgängerei von drei Namen gleicher Würden, gleicher Abkunft und verwandtschaftlicher Beziehung, gleicher Verbrüderung. Also a. ein Jakobus, ein Simon, ein Judas waren Apostel. Ein Jakobus, ein Simon, ein Judas gelangten neben ihnen, ja an ihrer Statt zu apostolischem Ansehen. b. Der Apostel Jakobus war Sohn eines Alphäus, der Nichtapostel Jakobus und seine Brüder waren ebenfalls Söhne eines Alphäus. c. Ebenso waren der Apostel Jakobus und der Josef Brüder als Söhne der Maria Alphäi. Die Nichtapostel Jakobus, Simon, Judas und Josef waren aber als Söhne des Alphäus auch wohl Söhne derselben Maria. — 5) In der Stelle 1 Kor. 15, 7 wird die Erscheinung Christi für den Jakobus unterschieden von der Erscheinung für alle Apostel, womit angedeutet ist, daß er als ein einzelner Apostel vorab gemeint ist. 6) Die Stelle Gal. 1, 19: einen andern von den Aposteln sah ich nicht, außer den Jakobus, den Bruder des Herrn, kann nur durch Klünstelei so gedeutet werden, daß Jakobus nicht zu den Aposteln gezählt werde, wie dies aller-

ding's Heß und Neander gethan haben, jeder aber auf andere Weise. Dazu kommt dann 7) vollends die gleichberechtigte Stellung desselben Jakobus neben Petrus und Johannes Gal. 2, welche Paulus nicht im mindesten beanstandet, ob schon es seine Lösung war, niemand zu kennen nach dem Fleisch. Dazu kommt ferner 8) die oben angeführte älteste kirchliche Tradition mit ihrem entscheidenden Zeugnis. 9) Die Nachweisbarkeit des trüben ebionitisch-apokryphischen Ursprungs der Sage von den Brüdern des Herrn, zusammengenommen mit der Unsicherheit des Eusebius und der falschen Sicherheit der Väter, die sich auf ihn stützen. 10) Die Übereinstimmung der charakteristischen Züge der Brüder des Herrn nach den Evangelien mit den Charakterzügen der gleichnamigen Apostel in Bezug auf die Vorsicht eines Jakobus (Mark. 3; Apostelg. 15; Kap. 21, 18; der Brief Jakobi), auf die feurige Lebendigkeit eines Judas Lebbaüs Thaddäus (Joh. 7, 3; Joh. 14, 22; der Brief des Judas), an welcher auch der Simon Zelotes, der Eiferer, in seinen früheren Jahren besonderen Anteil haben mochte. Vgl. m. Leben Jesu II, S. 148; m. apostol. Zeitalter I, S. 364. Wir haben uns mehrfach entschieden für die Identität des Jakobus und der Brüder des Herrn ausgesprochen (Leben Jesu; apostol. Zeitalter, der Art. Jakobus in Herzogs Encyclopädie; Bibelwerk, Matth.); hier aber war die Wiederholung des Prozesses in kurzer Fassung nicht zu umgehen; auch thut es not, mit aller Anstrengung auf die Beseitigung des grundlosen und grundwidrigen und beirrenden Apocryphon falscher Gelehrsamkeit aus der Theologie hinzuwirken.

Nach dem Gesagten können wir das Lebensbild des Jakobus in der Kürze zeichnen. Unter den Brüdern Jesu, die ihn nach seinem ersten Auftreten zu Kana in Galiläa nach Kapernaum begleiteten, muß nach dem Obigen auch Jakobus gewesen sein. Der Evangelist unterscheidet als Begleiter Jesu seine Mutter, seine Brüder und seine Jünger. Wir haben gesehen, daß das Fortbestehen der zwei Kategorien seine Brüder und seine Jünger auch in der späteren Zeit seinen guten Sinn hatte, da beide Linien sich nicht völlig deckten, d. h. da Josas und die Schwestern niemals zum Apostelfreie gehörten. Wenn wir aber auch annehmen, daß die Alphäiden jetzt noch nicht

Jünger waren, so spricht sich doch ihre Glaubensgeneigtheit darin aus, daß sie sich der Begleitung Jesu anschlossen¹⁾. Bald darauf nach der ersten Feltreise trat Jesus in Nazareth auf (Luk. 4, 22; Matth. 13, 55), und bei dieser Gelegenheit werden uns seine Brüder genannt: Jakobus, Josas, Simon, Judas. Matthäus hat das betreffende Ereignis in eine spätere Zeit verlegt nach seiner Sachordnung, und weil er es wahrscheinlich mit einem späteren Auftreten Jesu in Nazareth verknüpfte. Schon jetzt scheinen nur noch die Schwestern, wahrscheinlich als Verheiratete, in Nazareth zu wohnen (Matth. 13, 56; Mark. 6, 3). Wiederum etwas später fand die erste Aussendung der zwölf Jünger-Apostel statt, und unter diesen finden wir den Namen: Jakobus Alphäi, sowie den Namen seiner Brüder Lebbaüs Thaddäus oder Judas, und Simon Zelotes oder Kananites. Mit dem Zunamen des Alphäus (Sohn) aber wird unser Jakobus von dem Jakobus Zebedäi unterschieden. Die Aussonderung der Apostel hatte einige Zeit vor dem Besuch des Purimfestes im zweiten Amtsjahre Jesu stattgefunden. Auf jenem Feste hatte sich Jesus durch eine Sabbathheilung den Haß und die Verfolgung der jüdischen Hierarchie zugezogen; daher kam er auch bald darauf in Galiläa in das äußerste Gedränge, so daß seine Mutter und seine Brüder (Mark. 3, 21—35) meinen, ihn von seinem kühnen Vorgehen gegen die Feinde zurückhalten und durch eine List aus ihrer Hand erretten zu müssen. Es hat ebenso wenig Schwierigkeit, anzunehmen, daß Jakobus Alphäi der Teilnehmer an dieser Übereilung gewesen, als es Schwierigkeit hat, sich in die Übereilung der Zebedäiden (Luk. 9, 54), des Petrus (Matth. 16, 22) und in den Unglauben des Thomas zu finden. Ja wir dürfen sogar vermuten, daß Jakobus der Hauptveranlasser war, da sich in der That eine sündhafte Vorsicht ausspricht, deren reineres, vergeistigtes Bild wir in dem späteren Verhalten desselben wiederfinden (vgl. Apostelg. 15 u. 21). Eben darum ist auch zu vermuten, daß bei

¹⁾ Nach Luther gingen sie von Kana mit nach Kapernaum, nicht wegen einer Glaubensgeneigtheit, sondern wegen ihrer Zugehörigkeit zu der Mutter. Er scheint sich dieselben als kleine Kinder zu denken, was sie nach Mark. 3 sicher nicht gewesen sind.

der im Herbst des gleichen Jahres vor dem Laubhüttenfest stattfindenden abermaligen Übereilung der Brüder Jesu in entgegengegesetzter Richtung nach Joh. 7, 3. 4, nicht Jakobus in den Vordergrund trat, sondern seine Brüder, vor allem der Judas, da er in beschwerlicher Weise später noch einmal auf den gleichen Gedanken der Anspornung Jesu, er solle sich der Welt offenbaren, zurückkam (Kap. 14, 22); obwohl zu beachten ist, daß Jesus den Mut der Jünger kurz vorher auf dem Berge der Verkürung und am Fuße desselben wieder mächtig gehoben hatte. Wie lebhaft die Familie des Alphäus mit den Zebedäiden (s. Matth. 20, 20) wetteiferte in der Teilnahme für den Herrn bei seinem Ausgang in Jerusalem, sehen wir daraus, daß Maria, die Mutter Jakobus des Jüngeren und des Joses, mit unter den zuschauenden Weibern bei der Kreuzigung war. Ja sie war es allein, welche sich noch am Abend der Beerdigung Jesu mit der Maria Magdalena seinem Grabe gegenübersezte (Matth. 27, 61); ebenso ist sie mit Maria Magdalena unter den ersten Frauen, welche am Ostermorgen zum Grabe Jesu hineilen (Matth. 28, 1). Unterdes ist Jakobus in der Stille zu einem der angesehensten Apostel herangereift. Nach dem Martyrtode des älteren Jakobus, der schon in einem näheren Verhältnis zu der Leitung der Gemeinde in Jerusalem scheint gestanden zu haben, weil Herodes Agrippa zuerst Hand an ihn legte, scheint Jakobus der Jüngere nach einer stillschweigenden Voraussezung in seine Stelle einzurücken; Petrus nämlich gibt denen, welchen er sich nach seiner Errettung aus dem Gefängnis wiederum zeigt, den Auftrag: saget es dem Jakobus und den Brüdern. Auf dem Apostel-Konvent zu Jerusalem Apostelg. 15 ist Jakobus unter den angesehensten Sprechern; und hier sehen wir es klar, wie er es als seine Aufgabe ansieht, zwischen der Glaubensfreiheit der Heidenchristen und der nationalen Sitte der Judenchristen zu vermitteln. Er steht ganz auf dem Glaubensgrunde des Petrus und Paulus; was er vorschlägt zur Beruhigung der Judenchristen, ist kein religiöses, sondern ein ethisches Dogma; eine Maßregel missionarischer Weisheit, daher auch gebilligt von allen Aposteln. Daß er nicht judaisirte, wie er denn als Apostel nicht judaisiren konnte, zeigt die entschiedene Stellung,

die er den judaisirenden Anforderungen gegenüber einnahm und die ihm auch Paulus vollständig zuerkannte nach Gal. 2. Dagegen ging er auch in der vorsichtsvollen Berücksichtigung der Juden, die er gerne noch in ihrer nationalen Gesamtheit für den Christenglauben retten wollte, bis an die äußerste Grenze, wie wir dies ersehen aus dem Rath, den er mit seiner Umgebung dem Apostel Paulus bei seinem letzten Besuch in Jerusalem erteilte (Apostelg. 21). Paulus soll durch die Vollziehung eines Nasiräatsgelübdes im Tempel zu Jerusalem den Juden beweisen, daß er die Sitten der Väter nicht verachte. Wir können diesen Rathschlag nicht für eine Inspiration halten; er schlug fehl, er schlug sogar in das Gegenteil der beabsichtigten Wirkung um. Aber Paulus, der auch früher schon den Jakobus hochhielt (Gal. 1 und 2), fand doch gar nichts Bedenkliches darin, jenen Rath zu befolgen, so entschieden er jeder judaisirenden Richtung widerstehen konnte, selbst wenn sich Petrus derselben schuldig machte. Wohl aber begreifen wir es bei dieser vorsichtigen Stellung des Jakobus, bei dieser Heilighaltung der nationalen Sitte seines Volks, daß die Judaisiren seinen Namen vielfach mißbrauchen konnten nach Gal. 2, 4 und 12 und ähnlichen Anzeichen. So ist Jakobus vor allem Apostel, ein den übrigen Aposteln ebenbürtiger Zeuge Christi; das Christentum ist ihm die Erfüllung des Alten Testaments, neues, absolutes, ewiges Religionsprinzip, und insofern steht er mit Paulus und Johannes ganz auf einer Stufe. Er ist demnachst aber auch der Judenapostel vorzugsweise; d. h. er faßt das Christentum auf in seinem innigen Anschluß an das Alte Testament als das neue vollkommene Gesetz des innern Lebens, der Freiheit, weil er andererseits auch das Judentum als werdendes Christentum begreift, und sich eines besonderen Berufes für sein Volk bewußt ist. Was die begriffliche Form des Jakobus betrifft, so ist zu beachten, daß er an Judenchristen schreibt (denn es ist nun schon ausgemacht, daß unser Brief nur einem Jakobus angehören kann), für welche die vermittelnde dialektische Form ein fremdartiges Element wäre. Die Reinheit seines griechischen Stils aber ist manchem sogar als ein räthselhaftes Phänomen erschienen. Sie charakterisirt jedoch auch den Apostel der heiligen Sorgfalt. — über das Großartige

der kirchlichen Stellung des Jakobus hat sich Baumgarten (Apostelg. 4, 127) ausführlich verbreitet. Indessen muß man den Satz in Anspruch nehmen: Jakobus wolle von keiner andern Freiheit wissen, als die sich in das Maß des Gesetzes hineingestaltet habe, und in diesem Sinne nenne er das Gesetz das Gesetz der Freiheit. — In dem bezeichneten Sinne ist das Gesetz immer ein Gesetz der Freiheit gewesen; hier aber ist vielmehr von einer Freiheit die Rede, die sich als neues Lebensgesetz entfaltet und bewährt, und darum auch im Judenthume die jüdische Sitte, mit dem Judenthume aber die Patriarchensitte heilig hält. „Jakobus vertritt das christliche Dogma in der Form des jüdischen Ethos. Er hat das alttestamentliche Gesetz als solches aus der religiösen Sphäre herausgesetzt in die Sphäre der nationalen Sitte. Und das eben war seine Aufgabe, weil er den letzten Verlesungsversuch zu machen hatte, die Juden als Nation für das Christenthum zu gewinnen. Über diesen Versuch nun berichtet die historische Tradition.“ (S. Herzogs Real-Encyclopädie, 1. Aufl. Jakobus.) Drei Berichte stimmen hinsichtlich der Eigentümlichkeit des Jakobus ganz miteinander überein, und so auch mit seinem Charakterbilde in der Heil. Schrift. Das Evangelium der Hebräer erzählt von ihm, Jakobus habe nach dem Tode Jesu das Gelübde geleistet, seitdem er das letzte Mahl mit Christus genossen, wolle er nichts wieder essen, bis er ihn vom Tode erstanden sehe. Der Auserstandne sei ihm dann bald erschienen, und habe zu ihm gesagt, nun iß dein Brot, denn der Menschensohn ist von den Todten auferstanden.“ Diese Nachricht nimmt sich etwas apokryphisch aus. Sie wird jedoch nach ihrem allgemeinen Verhalt, wenn auch nicht nach ihrem Wortlaut, unterstützt durch die Nachricht des Hegefippus, Jakobus sei ein Nasiräer gewesen und durch die Thatsache, daß er auch dem Paulus die Vollziehung eines Nasiräatgelübdes empfahl nach Apostelg. 21. Eine Glaubensschwankung würde dieses Nasiräatgelübde des Jakobus sicher nicht ausdrücken, wie Neander meint, eher eine allzu kühne Form seiner Glaubenszuversicht. Im allgemeinen stimmt übrigens der Bericht des Hebräer-Evangeliums über eine besondere Erscheinung Christi bei Jakobus mit dem Bericht des Paulus 1 Kor. 15, 7 überein. Die zweite

Nachricht, welche wir dem Josephus verdanken (Antiq. XX, 9, 1), gibt uns Aufschluß über den Martyrthod des Jakobus im allgemeinen. Er berichtet, der Hohepriester Ananus, der Sekte der Sadduzäer zugethan, habe in der Zwischenzeit, da Jesus Judäa verlassen hatte (im Jahre 62) und der neue Prokurator Albinus noch nicht angelangt gewesen, den Bruder Jesu, der Christus genannt werde, mit Namen Jakobus¹⁾, und einige andere, die er als Widersacher des Gesetzes angeklagt, steinigen lassen, zum großen Mißfallen der Gemäßigten, die ihn deshalb bei dem Prokurator Albinus verklagt hätten. Eusebius führt dazu noch (II, 23) das Wort des Josephus an: Alles Leid der Zerstörung Jerusalems sei den Juden widerfahren zur Rache für Jakobus den Gerechten, den Bruder Jesu, welcher genannt werde Christus. Derselbe sei nämlich, obwohl er nach aller übereinstimmendem Urtheil der Gerechtesten gewesen, nichts desto weniger von den Juden getödtet worden. Dazu kommt drittens die ausführliche Erzählung des Hegefippus über den Jakobus bei Eusebius (II, 23). Mit den Aposteln übernimmt die Leitung der Gemeinde der Bruder des Herrn, Jakobus, der von den Zeiten des Herrn an bis auf uns herab von allen der Gerechten genannt wurde. Denn es gab viele, die Jakobus hießen. Dieser aber war von Mutterleibe an heilig (ein Geweihter Nasiräer). Wein und starke Getränke trank er nicht, und Fleisch (Animalisches) aß er nicht. Ein Scheermesser kam nicht auf sein Haupt, mit Öl salbte er sich nicht und nahm auch kein Bad. Ihm allein war es erlaubt, in das Heiligtum zu gehen (εἰς τὰ ἅγια). — Unrecht erklärt man diese Stelle: in das Allerheiligste. Der Ausdruck mag diese Fassung erlauben, das jüdische Gesetz erlaubt sie nicht. Der anerkannte Nasiräer durfte aber etwa mit den Priestern in den eigentlichen Tempelraum treten, (vgl. Apostelg. 21, 26). — Denn er trug auch keine wollene, sondern linnene Kleider. Allein ging er auch in den Tempel, und man fand ihn dort oft auf den Knien liegend

¹⁾ Über die Anzweiflung der Echtheit der gesperrten Worte von Seiten des Clericus u. a. s. die Note Luther, S. 2. Die mehrfachen Zeugnisse des Eusebius treten aber hier wohl dem Texte des Josephus zur Seite.

und für das Volk um Vergebung betend, so daß seine Knie harthäutig wurden, wie bei einem Kamele, weil er immer niederkniete und zu Gott betete, und um Vergebung flehte für das Volk. Wegen seiner außerordentlichen Gerechtigkeit wurde er der Gerechte und Oblias (nach Stroth $\alpha\gamma\lambda\iota\alpha\varsigma$), d. h. verdolmetscht: Schutzmauer (Säule) des Volks, und Gerechtigkeit genannt, wie es die Propheten von ihm geoffenbart (wohl nach der Meinung des jüdischen Volks). Einige aus den sieben Sekten der Hebräer befragten ihn, was die Thüre (Vehre) Jesu sei. Ihnen antwortete er, Jesus sei der Erlöser. Da sie das gehört, glaubten einige von ihnen, daß Jesus wahrhaft der Christus sei. Die zuvor erwähnten Sekten aber glaubten weder eine Auferstehung, noch eine Zukunft des Christus (Messias), um jedem zu vergelten nach seinem Verdienst. So viele ihrer aber gläubig wurden, die wurden es durch den Jakobus. Immer mehrere auch von den Oberen wurden gläubig u. f. w. — Zuletzt, erzählt Hegesippus, sei eine allgemeine Spaltung im Volk entstanden. Daher hätten sie ihn am Osterfest auf die Zinne des Tempels geführt und aufgefordert, er möge nun feierlich vor allem Volk erklären, was er von Jesu halte, da er der Gerechte sei, und nach seiner Überzeugung reden werde. Von diesem hohen Standpunkt herab habe er dann ausgerufen: Was befragt ihr mich über den Menschensohn? Er sitzt im Himmel zur Rechten der großen Macht, und wird kommen in den Wolken des Himmels. Auf dieses Zeugnis stimmten schon viele ein. Hosianna dem Sohne Davids an, allein die Pharisäer und Schriftgelehrten riefen: Auch der Gerechte ist in Irrtum gefallen, eilten hinauf und stürzten ihn hinunter. In der Tiefe wurde er dann gekreuzigt (im symbolischen Sinne war natürlich der ganze Akt eine zelotische Steinigung, und so berichtet Josephus das Ereignis ganz richtig nach seinem Mittelpunkt), und zuletzt mit einem Walferholz erschlagen. — Durch diese Erzählung gewinnt dann auch das oben erwähnte Wort des Josephus, welches Eusebius hier hinzufügt, die weiseften Juden hätten mit ihm die Zerstörung Jerusalems als ein Strafgericht für diese Frevelthat angesehen, ihre volle Beleuchtung. Josephus scheint dunkel empfunden zu haben mit den gleichgesinnten Juden, daß Jakobus der letzte Bußprediger für das jü-

dische Volk als Nation gewesen sei, und daß die Ermordung dieses Wahrheitszeugen die entscheidende Verstockung des Volks als Volk gewesen sei, worauf das Gericht habe folgen müssen. Neander und Schaff haben ohne Grund in dem Bericht des Hegesippus viel Märchenhaftes, und eine ebionitische Denkweise gefunden. Hegesippus war allerdings Judenthrist, aber sicher kein Ebionit. Man darf nicht übersehen, daß in seinem Bericht momentan sein Urtheil über den Jakobus mit dem des jüdischen Volks zusammenfließt. In allen Hauptmomenten aber hat diese Erzählung eine hohe Beglaubigung. Daß Jakobus Nafiräer gewesen sei, ist eine Mittheilung, welche auch durch die Apostelgeschichte (Kap. 21, 23 ff.) und durch die Erzählung des Evangeliums der Hebräer unterstützt wird. Der Eifer des Jakobus in der Fürbitte für das jüdische Volk spiegelt sich in allem, was wir von ihm wissen. Von der Verehrung des jüdischen Volks gegen ihn zeugt auch Josephus. Höchst wichtig aber ist endlich die Darstellung jener öffentlichen Krise, in der es sich um die Entscheidung der jüdischen Nation für oder wider den Glauben an Christum handelte; und durch das Vorhergehen ganz analoger vorspielender Krisen, besonders nach Apostelg. 5, 13; Kap. 6, 7 und Kap. 22, 22, wie durch ihre innere Wahrheit wird dieses Hauptmoment der Erzählung des Hegesippus aufs entschiedenste bekräftigt. Gerade aus der Nafiräerform des Jakobus würde es sich denn auch erklären, weshalb besonders die Essener sich nach späteren Anzeichen in Massen bekehrte, und sich nicht nur als Judenthristen, sondern auch in der Richtung des gnostischen Ebionitismus ganz vorzugsweise an die Person des Jakobus gehangen haben. Bei ihnen mußte sich die schon früher höchst einseitig gewordene Verehrung der Judenthristen für den „Bruder des Herrn“ noch steigern, und von dieser Steigerung geben besonders die Clementinen Zeugnis, indem sie den Jakobus über den Petrus und den ganzen Kreis der Apostel emporrücken, und zum obersten Bischof der ganzen Christenheit machen. „Jakobus ist hier das Symbol der judaistisch-chilialistischen Ansprüche an die Herrschaft über Kirche und Welt geworden. Nach Epiphan. haeres. XXX, § 16 gab es unter den Glorifikationen des Jakobus sogar $\alpha\nu\alpha\sigma\tau\alpha\mu\omega\iota$ $\text{I} \alpha\kappa\acute{o}\beta\omicron\nu$, Be-

schreibungen seiner angeblichen Himmelfahrt. Auch Epiphanius huldigt, trotz seines Widerspruchs gegen die Ebioniten, ähnlicher Überschwänglichkeit (Haeres. XXIX, 4, und LXXVIII, 13). Wahrscheinlich ist es lediglich ein Mißverständnis der Worte des Hegeßippus, wenn Epiphanius erzählt, Jakobus habe einmal im Jahr ins Allerheiligste gehen dürfen wie der Hohepriester, weil er Nasiräer gewesen sei und das Hohepriesterdiadem (τὸ πέταλον) getragen habe. Man muß diese Fabeln nicht mit dem Worte des Polykrates über Johannes (Eusebius V, 24) auf eine Linie setzen. Polykrates sprach ohne Zweifel dem Johannes in symbolisch-idealem Sinne das Hohepriesterdiadem zu; Epiphanius aber dem Jakobus schwerlich.“ (S. d. Art. Jakobus bei Herzog.) Nach einem zweideutigen Bericht des Eusebius (VII, 19) hätte die Gemeinde zu Jerusalem in ihrer Verehrung für den Jakobus bis auf seine Zeit den Lehrstuhl desselben wie ein Heiligtum bewahrt.

Durch die sagenhafte Unterscheidung zwischen Jakobus dem Gerechten und dem Apostel Jakobus wurde die Sage weiterhin veranlaßt, das Ende des letzteren, für sich betrachtet, besonders auszuschnüden. Nach Nicephorus II, 40 soll er zuerst im südwestlichen Palästina als Glaubensbote aufgetreten sein, dann in Ägypten; zu Ostragine in Unterägypten hätte man ihn an das Martyrkreuz geschlagen. (Näheres darüber s. Natalis, Alex. Saec. I, p. 59). Über die kirchlichen Sagen in betreff der vermeintlichen zwei Jakobus vergl. Eichart, die kirchl. Legende über die heil. Apostel, Leipzig 1861, S. 79 ff. Das Todesjahr des wirklichen und einen Jakobus wird von dem Chronikon des Eusebius in das Jahr 63 nach Chr. gesetzt. Eusebius bringt seinen Tod in sinniger Weise in Zusammenhang mit der Appellation des Paulus nach Rom (II, 23). Bis dahin hatte sich der Haß der Juden vor allem auf Paulus geworfen, und sie hatten ihn auf alle Weise zu tödten gesucht. Durch seine Appellation nach Rom aber entging er ihren weiteren Nachstellungen. Da aber Jakobus in Jerusalem mit ihm Gemeinschaft gepflogen hatte, so war es natürlich, daß der Haß vieler Juden sich jetzt gegen ihn, den angesehensten Vertreter des Christentums in ihrer Mitte, kehrte. Hieraus folgt aber nicht, daß Eusebius sagen wollte, zur Zeit jener

Appellation des Paulus selbst schon sei Jakobus getödtet worden. Ebenföwenig folgt aus Eusebius III, 11, daß der Tod des Jakobus unmittelbar der Zerstörung Jerusalems vorhergegangen. Die Nachricht des Josephus, Jakobus sei getödtet worden nach der Abreise des Festus und vor der Ankunft des Albinus, führt ungefähr auf dieselbe Zeit, wie das Chronikon des Eusebius, denn Festus wurde im Jahr 62 abberufen.

„Jakobus repräsentirt im Apostelkreise vorzugsweise den Geist der christlichen Weisheit, Milde, Vermittelung, Union; als apostolischer Presbyter-Bischof von Jerusalem die jüdische Nationalität und Sitte in ihrer christlichen Umwandlung und Verklärung. Als Alphäide bildet er einen Gegensatz zu dem feurigen, vorwärts treibenden Judas Lebbaüs Thaddäus, als der durch stete Geisteszucht nach seinem Charisma in der Vorsicht gereifte Weise und Dulder. So war er der letzte, einnehmendste Ausdruck des Evangeliums für die jüdische Nation, und nach der Steinigung dieses Glaubensboten waren Stadt und Volk allerdings dem Gerichte völlig verfallen, wie dies nicht nur ein Eusebius erkannt, sondern selbst ein Josephus geahnet hat. Jerusalem aber verwarf das Christentum besonders deswegen, weil es in ihm die Union mit den Heidenchristen haßte.“ (Aus dem Art. Jakobus). Über die Literatur der Verhandlungen in betreff der vermeintlichen beiden Jakobus siehe Winers Realwörterbuch, den Art. Jakobus S. 525. Ebenso Wiesinger, Kommentar S. 21 und die Einleitung von Theile.

2. Die Echtheit des Briefes.

A. Anzeichen, welche das frühe Vorhandensein und die Geltung des Briefes voraussetzen bei Clemens Romanus Epist. 1, Cap. 10; im Pastor des Hermas, Similit. 8, 6; bei Irenaeus adv. Haeres 4, 16; „Abraham amicus dei.“ (Jacob. 2, 23). Tertullian, advers. Judaeos Cap. 2: „Abraham amicus dei.“ Darüber s. Guericke, Isagogik S. 441, und Luther, S. 24.

B. Zeugnisse. Die alte syrische Peschito enthält den Brief. Clemens Alex. kannte den Brief nach Eusebius Hist. eccles. VI, 14. Auch spielt er Stromat. VI auf Jakob. 2, 8 an. — Origenes erwähnt den Brief des Ja-

kobus in Tom. 19 zu Joh., und nennt ihn öfter *divina Jacobi Apostoli epistola*; homil. 13 in Genes. etc. — Dionysius von Alex. beruft sich mehrfach auf ihn; Didymus von Alexandrien kommentirt ihn. — Cyrill von Jerusalem und Hieronymus Natal. 3 hielt ihn für echt (Guericke, S. 442).

C. Ältere Zweifel an der Echtheit. Diese mußten sich natürlich bilden mit der durch die judenchristlichen Apokryphen veranlaßten Unterscheidung zwischen Jakobus Alphäi und Jakobus dem Bruder des Herrn. Freilich, daß kein Zeugnis des Hegesippus für den Brief bei Eusebius II, 23 beigebracht ist, kann nicht auffallend sein (wie Kern gemeint hat), da er hier nur zitiert wird als Berichterstatter über das Leben und Martyrium des Jakobus. Eusebius aber findet sich veranlaßt, den Brief selbst zu erwähnen, um dabei zu bemerken, er werde für unecht gehalten, da nur wenige der Älten seiner Erwähnung gethan, wie dies auch von dem Briefe des Judas gelte; doch würden diese Briefe in den meisten Kirchen gelesen. Offenbar ist der angeführte Grund für die Beanstandung der Echtheit nicht erheblich. Origenes hat zuerst vielleicht leise einen vorhandenen Zweifel andeuten wollen; doch ist dies zweifelhaft (siehe Guericke 443, Note 4). Daß Eusebius nun den Brief unter die Antilegomena setzte, beweist nur, daß er in seiner Zeit nicht durchweg für echt galt; er selber scheint an ähnlichen Bedenken sich wesentlich beteiligt zu haben in Folge von Schwankungen in seiner historischen Ansicht über die Person. Die von Hieronymus noch angeführten Zweifel sind nur noch historisches Referat; der angebliche Widerspruch des Theodor von Mopsvestia liegt nicht urkundlich vor, würde aber auch nur die Bedeutung einer kritischen Ansicht in späterer Zeit haben.

D. Zweifel in der Reformationszeit. Luther in der Vorrede zum Briefe Jakobi vom Jahre 1522: „Diese Epistel St. Jakobi, wiewohl sie von den Älten verworfen ist (was falsch ist), lobe ich und halte sie doch für gut, darum daß sie gar keine Menschenlehre setzet, und Gottes Gesetz (was unrichtig ist) hart treibet. Aber daß ich meine Meinung darauf stelle, doch ohne jedermanns Nachteil, achte ich sie für keines Apostels Schrift, und das ist meine Ursach. Muß erste, daß sie stracks wider St. Paulum und alle andere Schrift den

Werken die Gerechtigkeit gibt“ (ein Mißverständnis; und wenn's wirklich so wäre, wie konnte er sie loben und doch für gut halten?). Schließlich dünkte ihm, der Verfasser sei „irgend ein gut fromm Mann“ gewesen. Ja gewiß „irgend ein gut fromm Mann“, der die Judenchristen seiner vor dem Judenaufruhr zu warnen wußte, als Luther die Evangelischen vor dem Bauernaufruhr warnte. Steigerung des Urteils in der Vorrede zur Ausgabe des Neuen Testaments von 1524: „Darum ist St. Jakobus Epistel eine rechte ströherne Epistel gegen sie (die paulinischen und die andern newtestamentlichen Briefe). Denn sie doch keine evangelische Art an ihr hat.“ Auffallend genug ist es, daß Luther dabei auch gemeint hat, der Brief werde dem schon früh gestorbenen Jakobus Zebedäi zugeschrieben. Ähnliche Verwerfungsurteile über den Brief in den Tischreden beweisen, daß Luther diese Ansicht auch später beibehalten hat, obgleich in den späteren Ausgaben des Neuen Testaments die betreffenden Stellen weggfielen (siehe Luther, S. 25). Der Ansicht Luthers schlossen sich an die Magdeburger Centuriatoren, Humnius, Althamer u. a.; von den Reformirten Wetstein. Es ist bekannt, daß Luthers Anschauung auch der Apokalypse und andern biblischen Büchern nicht gerecht werden konnte; hier war es die begeisterte Betonung der Rechtfertigungslehre, wozu er berufen war, verbunden mit dem Mißverständnis der eigentlichen Tendenz des Briefes, und mit dem ersten Hochgefühl evangelischer Geistesfreiheit der exegetischen Tradition gegenüber, was ihn so besangen urteilen ließ. Befremdender ist, wenn der gleiche Ton neuerdings in vermeintlich echt lutherischem Eifer wieder angeschlagen wird. In der Vorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche, I. Bd., 1. Heft, 1859, S. 152 berichtet von Dettingen in seiner Rezension über Luthers Kommentar zum Briefe des Jakobus und zwar mit Beziehung auf das oben erwähnte Urteil Luthers: Dieses Urteil Luthers ist nun neuerdings nicht bloß von der Tübinger Schule für ihre Tendenzen utiliter acceptirt worden, sondern auch von angeblichen Gnesio-Luthercanern wiederholt worden, wie z. B. die vorerl. Äußerung Ströbels (in einer Rezension des Wiesingerschen Kommentars in der Zeitschrift für die luth. Theologie von Guericke und Rudelbach, 1857, II, S. 356) beweist: „Man

fasse nun den Jakobusbrief wie man wolle, immer widerstreitet er der gesamten Heiligen Schrift.“ Mit großem Recht läßt v. Dettingen seine Mißbilligung auf dieses Urteil namens der Biblia Stroebeliana folgen (s. auch Huther, S. 28). In der katholischen Kirche wurden Zweifel geäußert von Erasmus und Cajetanus.

E. Moderne Zweifel. Vorläufer: Faber, Volken, Bertholdt: Jakobus habe aramäisch geschrieben. Die griechische Übersetzung sei von einem andern. De Wette, Einleitung zum Neuen Testament. Man sehe nicht ein, weshalb Jakobus einen Brief an alle Judenthristen in der Welt geschrieben. Der Inhalt des Briefes sei schwankend. Er enthalte nichts Persönliches. Der verfehlte Widerspruch gegen Paulus sei unwürdig. Kap. 2, 25 scheine auf Hebr. 11, 31 Rücksicht zu nehmen, also einen späteren Verfasser zu verrathen. Wie Jakobus ein so gutes Griechisch habe schreiben können? Wogegen Guericke, Beiträge, S. 160 ff. — Schleiermacher, Einleitung ins Neue Testament, herausgegeben von Wölde. Er findet das Urteil Luthers bestätigt, findet die Schreibart theils geziert, theils unbeholfen, und hinsichtlich des Inhalts sei vieles Worthschwall.

— Kern, Der Charakter und Ursprung des Briefes Jakobi, Tübinger Zeitschrift 1835, II. Weshalb Hegeßippus den Brief nicht erwähnt habe? — Baur („Paulus“, S. 677, „Das Christentum der 3 ersten Jahrhunderte, S. 96“) urtheilt auf Grund der bekannten Ebioniten-Hypothese und der Voraussetzung, daß der Brief eine Gerechtigkeit aus den Werken lehre, gegen Paulus. Schwiegler im Gefolge Baur's, Das nachapostol. Zeitalter, Bd. 1, S. 413 ff. Gründe für die angebliche Unechtheit: 1) Der Mangel an Individualität; 2) die Unbekanntschaft des christlichen Alterthums mit demselben und seine spätere Anerkennung als kanonische Schrift; 3) die darin hervortretende milde Form des Ebionitismus; 4) die darin vorausgesetzten inneren Gemeindeverhältnisse; 5) die Bekanntschaft desselben mit paulinischen Briefen, dem Hebräerbrief und dem Hebräer-Evangelium. Neu ist hier besonders der Ebionitismus, aber auch vollkommen haltlos. Schon der vorgelegte Name des Jakobus, die Adresse an die 12 Stämme, der Ausdruck Synagoge, statt Kirche, sollen den Ebionitismus des Briefes beweisen; unter den Reichen πλούσιοι sollen die Heidenthristen

zu verstehen sein. Dann aber müßte man nach Kap. 2, 2 gerade die Gemeinden, an welche der Verfasser schreibt, für nicht ebionitisch halten. Auch soll der Brief trotz der starken Worte gegen die Reichen (= Heidenthristen) irenisch sein, und zwischen Judenthristen und Heidenthristen vermitteln wollen. Weitere Gegenbemerkungen s. bei Huther, S. 301 und Neuf, § 146, Anmerkung. Bei Huther, S. 31 ist ebenfalls über die Ansicht Mitschls von dem Jakobusbrief (welche übrigens in der 2. Aufl. modifizirt ist) verhandelt, und der Angriff von Rauch auf die Integrität der Stelle Kap. 5, 12—20 erwähnt, welchen Hagenbach und Schneckenburger zurückgewiesen haben (siehe Guericke, S. 448). Nach Credner wäre der Brief echt als Brief des Bruders des Herrn, nicht aber dem Apostel Jakobus angehörig. Über diesen Punkt entscheidet die richtige historische Auffassung der Persönlichkeit des Verf. (§ 1). Noch ist zu bemerken, daß Schott wieder auf die Ansicht von Volken u. zurückgegangen ist, wonach der Brief eine freie Übersetzung des aramäisch geschriebenen Originals wäre; eine Annahme, wozu gar kein Grund vorhanden ist.

Daß der Brief in der alten Kirche nicht früh allgemein bekannt wurde, erklärt sich a. daraus, daß er an Judenthristen gerichtet war (daher er sich schon in der Peschito findet, weil es besonders in Syrien viele Judenthristen gab, was Mitschl hervorhebt); b. daß er seiner Tendenz nach wenig dogmatische Momente enthielt, die alte Kirche aber besonders auf das Dogmatische zurückging; c. aus dem Fehlen des Apostelnamens an der Spitze und ähnlichem (s. Guericke, S. 444). Der Hauptgrund lag wohl darin, daß das Bewußtsein um die konkrete Beziehung des Briefes, die ihn in seinem ganzen Gewicht erscheinen ließ, allmählich zurücktrat.

3. Die Veranlassung des Briefes: seine Bestimmung, sein Zweck und sein theologischer und stilistischer Charakter.

Wir müßten über den Inhalt des vorliegenden Briefes zweimal verhandeln, wenn wir nicht die vorstehenden Fragen vorangehen ließen. Denn in seiner ganzen Bedeutung und in seinem apostolischen Wert wird dieser Brief nur erkannt, wenn er aus dem Charakter des

Jakobus, aus seiner Stellung zu den Juden-Christen und den Juden, aus den jüdischen Zeitverhältnissen, und aus der christlich-prophetischen Ethik, welche eine Ansprache an sein Volk erheischte, erklärt wird. Aus dem Umstande, daß man den Brief des Jakobus von all diesen lebendigen Beziehungen meist abgelöst hat, ist die vielfache Verkennung desselben zum guten Teil zu erklären. Allerdings muß die Berücksichtigung des Inhalts des Briefes nach seinem Grundgedanken und Totaleindruck der Untersuchung über Veranlassung, Zweck u. vorangehen; dann aber dient die Erklärung seiner historischen Genesis dazu, ihn nach seinem ganzen herrlichen Inhalt zu verstehen, d. h. dann auch seinen Inhalt im einzelnen darzulegen.

Daß der Brief des Jakobus an die Juden-Christen im allgemeinsten Begriff geschrieben worden, ergibt sich aus der Überschrift Kap. 1; denn das ganze Volk war nur eine Diaspora im großen ganzen. Gleiches gilt von dem 1. Brief des Petrus in Beziehung auf die Juden-Christen in Kleinasien. Nicht minder von dem Briefe an die Hebräer in Beziehung auf die Juden-Christen in Palästina. — Das Datum des Briefes Jakobi ist höchst wahrscheinlich, wie wir dies aus den entwickelten Verhältnissen der judenchristlichen Gemeinden schließen, die späteste Zeit seines Lebens, etwa die Zeit um das Jahr 62. Für die Abfassungszeit des ersten Briefes Petri nehmen wir mit Thiersch (63—64) ungefähr das Jahr 64 an (s. m. Gesch. des apostol. Zeitalters I, S. 148, und II, 574), nicht aber mit Weiß und Frommüller das Jahr 54 oder 55, da in dieser Zeit weder von einer längeren Wirksamkeit des Petrus in Babylon, noch von einer Verbreitung judenchristlicher Gemeinden durch den Pontus u., die Rede sein kann. Ebenso fällt zwischen das Jahr 62—64 der Brief an die Hebräer (s. m. apostol. Zeitalter 1, 75; vgl. das Bibelwerk: Der Brief an die Hebräer, wo mit Grund die Zwischenzeit zwischen dem Tode des Jakobus im Jahr 61 oder 63 und dem Anfange des jüdischen Krieges im Jahr 67 angegeben ist).

Die genannten 3 Briefe an die Juden-Christen sind also in einer Zeit entstanden, wo die jüdische Revolution gegen die Herrschaft der Römer in den Gemüthern des jüdischen Volkes schon zu keimen und zu gähren angefangen

hatte. Der eigentliche Grund zu dieser Revolution war schon mit der Kreuzigung Christi gelegt worden; besonders aber mit der durch die Hinrichtung des Jakobus besiegelten Verwerfung des Christentums (s. m. apostol. Zeitalter, II. Bd., S. 427). Damit war das erhaltende und rettende Element von dem jüdischen Volkswesen ausgeschieden; fortan stand es in vollendetem pharisäischen Fanatismus den Heiden wie den Christen gegenüber in tödtlicher Feindschaft. Der heidnische Instinkt aber erwiderte diesen Antagonismus auch schon in seiner Vertretung durch die römischen Statthalter selbst, und so steigerten sich die Neiderien und Quälereien auf heidnischer Seite, die fanatischen Aufregungen und Aufreure auf jüdischer Seite wechselseitig. So mißhandelte schon der Statthalter Felix stärker, als seine Vorgänger die Juden, und diese antworteten durch verschiedene Empörungen, namentlich unter Anführung eines Ägypters, welcher 30,000 Menschen auf den Ölberg führte. Gleiche Spannungen und Empörungen wiederholen sich zur Zeit des Festus. Die Juden hielten im allgemeinen unter dem Statthalter Albinus (von 63—65) noch an sich. Unter Gessius Florus brach dann aber im Jahr 66 der Krieg aus. In Caesarea zuerst ward die Spaltung zwischen Juden und Heiden zur Revolution; gleich darauf auch in Jerusalem, und nach allen Seiten breitete sich das Feuer des heillosesten Religionskrieges aus: nach Skythopolis, Damaskus, Askalon, Ptolemais, Hippo und Alexandrien; überall wurden die Juden zu Tausenden hingeschlachtet.

Man muß annehmen, daß dieselbe aufgeregte, schwärmerische und fanatische Stimmung von Palästina aus die ganze jüdische Diaspora durchzuckte, und daß sich überall mit der Erbitterung gegen die ihrerseits ebenfalls auf den Tod erbitterten Heiden die Hoffnung auf eine wunderbare Erlösung, und der revolutionäre Trieb der Selbsthülfe und Rache verband.

Das war die Situation. Nun aber muß man die mächtige Wirkung einer solchen nationalen Sympathie und Antipathie auf die Juden-Christen wohl in Anschlag bringen. Sie waren ja auch noch Juden der Nationalität nach, und es rührte und erregte sich also auch in ihnen das jüdische Blut. Sie wurden mit den Juden einerseits angefochten und versucht

durch den Haß, die Verachtung und den Druck der Heiden; anderseits durch die jüdisch-nationale Sympathie, die Sehnsucht nach Erlösung und die chiliastisch schwärmerische Hoffnung. Die nationalen Bewegungen der neueren und neuesten Zeit sind ganz geeignet, die Macht einer solchen nationalen revolutionären Strömung über die einzelnen Glieder des betreffenden Volkes zu veranschaulichen. Man denke an Polen, Italien, Frankreich, das deutsche Jahr 1848. Jene Bewegung also war die große versucherische Alternative, in welcher die Judenchristen sich damals befanden. Machten sie die Revolution nicht mit, so wurden sie verwünscht und verfolgt als Apostaten von ihren Volksgenossen. Man weiß aus der Geschichte, wie die Christen in dieser Beziehung unter der späteren Empörung der Juden unter dem Bar Cochba zur Zeit des Hadrian zu leiden gehabt haben. Gaben sie sich aber auch nur der Sympathie mit der Schwärmerei der Juden hin, so betraten sie den Weg des Abfalls, denn sie tauschten für den Glauben an Christum die Hoffnung auf eine pseudo-messianische Rettung ein, sie versielen dem Unglauben gegen die Gerechtigkeit Gottes in dem Gericht, das über ihr Volk kam, und sie zerrissen das kirchliche Band der Gemeinschaft mit den Heidenchristen, während sie die religiöse Gemeinschaft mit dem christusmörderischen Fanatismus wieder herstellten.

In dieser Situation wurden sie daher auch von allen Seiten durch den Geist Christi gewarnt und im Glauben befestigt; und unsere drei oben genannten Briefe sind Dokumente dieses Wächtergeistes; nur als solche recht zu verstehen. Sie schließen sich also so recht eigentlich an die prophetischen Warnungsworte und Ermahnungen der eschatologischen Rede Christi Matth. 24, 16 ff. an.

Wäre aber auch zur Zeit der letzten Tage des Jakobus der revolutionäre Geist noch minder entwickelt gewesen, so würde sich sein Ermahnungsschreiben dennoch hinlänglich aus seinem prophetischen Vorgefühl erklären (siehe Kap. 5, 1); wie ja in ähnlicher Weise schon ein prophetisches Vorgefühl in den Gemeinden einer Teurung zuvorkam (Apostelg. 11, 27); oder auch die Gefangenschaft des Paulus zum voraus verkündigte (Apostelg. 21, 10).

Jakobus hatte den nächsten und umfassendsten Verus, die Judenchristen zu befestigen,

ohne mit zu bestimmten Farben in unpersönlicher Weise die kommende Revolution zu zeichnen. Darum erließ er ein Zirkularschreiben an die zwölf Stämme in der Zerstreuung.

Diese Adresse ist verschieden gedeutet worden; der Brief sei gerichtet an bekehrte und unbekehrte Juden (Grotius, Wolf, Credner u. a.), an Judenchristen und Heidenchristen als geteilte Parteien (Kern), als geschlossene Gemeinschaft (de Wette u. a.), an Judenchristen (Meander, Guericke, Wiesinger zc.). Siehe die Einleitung bei Wiesinger¹⁾. Luther betont die Erwägung (S. 12), daß nur die Judenchristen für den Verfasser wahre Juden waren, und daß eine so scharfe Scheidung zwischen Judentum und Christentum noch nicht stattfand.

Dagegen meinen wir den Umstand betonen zu müssen, daß Jakobus nach seiner Stellung zu seinem Volke, so lange dieses mit seinem letzten Abfallszeichen, der Hinrichtung seines Bischofs und der chiliastischen Empörung gegen die heidnische Obrigkeit, die eine Verzeihung auf das christliche Heil involvirte, seine Verstockung nicht besiegt hatte, die Juden ebensowohl als geborne Katechumenen des Christentums ansah, wie er in den Judenchristen die wahren Juden erblickte. Und wenn er also an die 12 Stämme sich wandte, so wandte er sich nicht im dogmatischen Sinne an die Juden als Genossen der alten Religionsgemeinschaft, sondern an die Juden als seine theokratisch-nationalen Brüder, wie sie nach ihrem edelsten Kern seine Glaubensbrüder geworden waren, und alle den Beruf hatten, seine Glaubensbrüder zu werden. Er wollte nun natürlich vor allem die Judenchristen warnen, nicht mit dem fanatischen Empörungsgest der Juden Partei zu machen, sicher aber auch die Juden durchweg warnen, sich nicht durch den Haß und Druck der Heiden zur Empörung und so zum letzten Abfall von der Geduld Christi hinreißen zu lassen. Daher halten wir auch die Bemerkung Guericke's für richtig (S. 435): „Im engeren Sinne sind die zwölf Stämme in der Diaspora allerdings nur außerpalästini'sche; im weiteren Sinne schließt

¹⁾ Die Ansichten, welche dem Briefe eine ganz partikuläre Bestimmung geben, z. B. Mösselt, An die Christen von Antiochien, s. in Hertwig's Tabellen, S. 51.

der Ausdruck aber auch die palästinischen nicht aus, und daß er hier so gebraucht sei, zeigt der Inhalt des Briefes.“

Was also Jakobus allen seinen Brüdern zu sagen hatte, war die Hinweisung auf die Tatsache, daß sie in einer großen und mannigfachen Versuchung ständen, und einer großen Ausdauer bedürftig seien im Geiste der Geduld Christi. Insbesondere aber hatte er die Gläubigen zu ermutigen (Kap. 1); die bisher Ungläubigen, die Selbstgerechten ernstlich zu bedrohen (Kap. 5, 1); die angefochtenen, vielfach wandernden Brüder mannigfach zu belehren, zu warnen und zu bestrafen (Kap. 2 ff.). Und doch mußte er wieder seine Warnung vor dem chiliasmisch-politischen Fanatismus seiner Zeit so allgemein, so vorsichtig ausdrücken, daß er sich selber dabei von aller Beteiligung an eigentlich politischer Verhandlung fernhielt, rein auf dem religiösen Gebiet.

Aus der weiten Bestimmung seines Hirtenbriefes für alle Jüdenchristen, beziehungsweise mit Einschluß der Juden, ergibt sich nun auch die Sorgfalt des griechischen Ausdrucks, mit welcher sein Schreiben verfaßt ist. Es ergibt sich daraus aber auch der hebräisch-symbolische, dem alttestamentlichen Propheten-Stil verwandte Charakter seines Briefes. Dieser Charakter wird sicher ganz verkannt, wenn man aus dem Briefe das Resultat gewinnt, in den Gemeinden, an welche Jakobus schreibe, seien die Armen um ihres Glaubens willen von den Reichen bedrückt worden, man habe in ihren gottesdienstlichen Versammlungen den Reichen geschmeichelt u. s. w. Wie Kap. 1 die zwölf Stämme das Volk Gottes in seinem jetzigen Entwicklungsstande gewordener und werdender Christlichkeit sind, wie der *ἀνὴρ δίψυχος* der Mann ist, der zweifelnd zwischen dem Glauben und dem Abfall schwankt, so sind auch die Niedrigen die Demütigen und durch Demut Gläubigen, die Reichen aber die Selbstgerechten und durch Selbstgerechtigkeit Ungläubigen. Und wie ferner Kap. 2 die Synagoge die Gemeindeversammlung ist, der reiche Mann mit dem Goldbringe und glänzenden Gewande der stolze, mit seinem jüdischen Bundesring prunkende, ebionitisirende Jüdenchrist, der Arme aber im schmutzigen Gewande der Heidenchrist, so ist auch der Glaube hier im theokratischen Sinne die jüdisch-theokratische Rechtgläubigkeit (Thiersch, zu stark: der jüdische

Orthodoxismus), das Werk des Glaubens dagegen die in dem Glaubenswerk sich betätigende Energie und Konsequenz des Lebens, womit er sich als der lebendige Glaube erweist; der neutestamentliche Glaube, die Konsequenz, das Werk im großen, womit sich der alttestamentliche Glaube als lebendiger erweist, besonders aber der neutestamentliche Glaube als Bruderliebe gegen die Heidenchristen (den armen Bruder, die arme Schwester). Und wie Kap. 3 das Lehrerwerden vieler die doktrinaire, propagandistische Natur der Jüdenchristen und Juden bezeichnet (s. Röm. 2, 17 ff.), so der Feuerfunke, der zu einem großen Brande wird, den jüdischen Fanatismus. Im 4. Kap. sind wohl nicht nur Kriege und Spaltungen als religiöse Streitigkeiten und Sektirerei zu begreifen, sondern auch die [Chebrecher und] Chebrecherinnen sind dies in dem alttestamentlich religiösen Sinne, insofern sie vom Glauben abfallen, oder abzufallen geneigt sind. Wie aber Kap. 4, 13. 14 die traurige Umgestaltung der gewinnsüchtigen jüdischen Diaspora andeutungsweise gewissagt wird, so Kap. 5 das über die Reichen, das selbstgerechte Judentum, hereinbrechende große Gericht. Diese Andeutungen mögen genügen, den Charakter des Briefes als einen seinem Ziel und Zweck entsprechenden zu erweisen. Eben darum tritt auch das spezifisch Christliche nur in den allgemeinen Grundzügen hervor. Eine zu bestimmte dogmatische Haltung hätte die weitgreifende Bestimmung des Briefes gehindert.

Daß übrigens als die eigentlichen Empfänger des Briefes eigentliche Christen gemeint sind, ergibt sich aus dem christlichen Grundton des Briefes: „Knecht des Herrn Jesu Christi — Brüder, geliebte Brüder — Er hat uns durch das Wort der Wahrheit gezeugt — der gute Name — die Tödtung des Gerechten — die Nähe des Herrn —“ u. s. w. (s. Luther, S. 12). — Daß dann aber diese Christen Jüdenchristen sind, ergibt sich aus der „Synagoge 2, 2, der Hervorhebung des Monotheismus 2, 19, der Anführung jüdischer Schwurformeln 5, 12“ u. s. w., noch mehr aus den charakteristischen Zügen jüdischer Unarten, welche gerügt werden, Glaubensstolz, Fanatismus, Weisheitsdünkel und ähnliche (Wiesinger, Schaff, Thiersch, Luther).

Was den Ort der Abfassung des Briefes anlangt, so ist mit der Autorschaft des Jakobus

auch der Ort, nämlich Jerusalem, bestimmt. „Die Vermutung Schweglers, daß der wirkliche Abfassungsort nicht Jerusalem, sondern Rom sei, ist nichts als eine zu Gunsten seiner Hypothese erfundene Fiktion“ (Huther).

Hinsichtlich der Zeit der Abfassung des Briefes aber gehen die Meinungen sehr auseinander. Nach Pfeiffer (Studien und Kritiken, 1852, Kap. 1, S. 95, Schneckenburger, Theile, Meander, Thiersch, Hofmann, Schaff, und in minder entschiedener Fassung auch Huther) soll er vor dem Apostelkonzil in Jerusalem verfaßt sein, nach Schmidt, Guericke, Wiesinger nach demselben. Der von Huther angeführte Grund: „nach jener Zeit war der paulinische Grundsatz, daß der Mensch nicht ἐξ ἑσῶν, sondern nur ἐκ πίστεως gerechtfertigt werde, nicht nur allgemein bekannt geworden, sondern hatte auch so gewaltig die Gemüter in der Christenheit bewegt, daß es undenkbar erscheint, daß Jakobus dem gegenüber noch in völliger Unbefangenheit sein ἐξ ἑσῶν u. s. w. aussprechen konnte;“ — dieser Grund könnte auch dahin umgekehrt werden: hätte Jakobus diesen Brief in antipaulinischem Sinne früher geschrieben, so hätte er sich nicht auf dem Apostelkonzil mit Paulus einverstanden erklärt. Man hat aber vielmehr hier das Wort Glauben in historisch-theokratischen Sinne (Monothetismus) und im spezifisch-christlichen Sinne zu unterscheiden. Die Hauptgründe für die späte Abfassung des Briefes kurz vor dem Tode liegen darin, daß eine Verbreitung des Christentums durch die ganze jüdische Diaspora, und eine allgemeine Verbreitung der Anerkennung der Autorität des Jakobus durch die ganze judenchristliche Diaspora im Verhältnis zu dem Ausgang des Jakobus (62) möglichst spät anzusetzen ist; besonders aber die Erwägung, daß eine allgemeine Versuchung für die ganze Judenchristenheit zum Abfall vom Glauben erst mit den ersten keimenden Anfängen der jüdischen Revolution, oder der bestimmteren Spannung zwischen dem Haß der Heiden und dem Fanatismus der Juden hervortrat. Dazu kommt die so überaus wichtige Konsonanz, welche unser Brief in dieser Beziehung mit dem ersten Petrusbrief und dem Hebräerbrief bildet¹⁾.

4. Das Verhältnis des Briefes zu den paulinischen, zu den katholischen, zu den homogenen: dem ersten Briefe Petri und dem Brief an die Hebräer. Seine neutestamentliche Eigentümlichkeit.

A.

Jakobus und Paulus.

Der scheinbare Widerspruch zwischen der Lehre des Jakobus (Kap. 2, 24) und der Lehre des Paulus (Röm. 3, 28; Kap. 4, 2) von der Rechtfertigung und der damit zusammenhängenden Frage, wie sich der Glaube und die Werke zu einander verhalten, hat schon das Befremden Luthers in hohem Maße erregt und hat ihn, weil er den Widerspruch für thatsächlich hielt, zu den angeführten ungünstigen Urteilen über den Jakobusbrief veranlaßt. In der neueren Zeit nun hat sich die Theologie sehr eifrig mit der Frage beschäftigt, ob wirklich ein Widerspruch zwischen Jakobus und Paulus vorliege oder nicht.

Die Beantwortung der Frage hat eine Gruppe verschiedener Ansichten erzeugt:

1) Einen wirklichen Widerspruch nahmen an Luther und seine nächsten Nachfolger, z. B. Kyrillos Lufaris (s. Meanders Geschichte der Pflanzung etc., 2. Teil, S. 565, die Note), in unserer Zeit de Wette, Kern, Luz (Bibl. Dogmatik, S. 170), Baur, Schwegler, sowie neuerdings Ströbel.

2) Einen Widerspruch gegen die Mißdeutung und den Mißbrauch der paulinischen Lehre auf dem Grunde wesentlicher Übereinstimmung beider nahmen an manche alte Ausleger, Augustinus, Grotius (siehe dessen Annotationes zum Neuen Testament, II, p. 973), Gieseler, S. 214, u. a.

3) Es besteht kein Widerspruch, weder gegen den Paulus selbst, noch gegen den Mißbrauch seiner Lehre; wobei vorausgesetzt ist, daß sich der von dem paulinischen verschiedene Lehrtropus des Jakobus früher gebildet hat. So Schneckenburger, Theile, Meander, Schaff, Thiersch, Hofmann, Huther (S. 35).

4) Es besteht kein Widerspruch, wohl aber ein Unterschied und Gegensatz des Lehrtropus. Wenn dieser Tropus des Jakobus aber auch nach seinen innern Verhältnissen der erste und früheste des Neuen Testaments ist, so folgt daraus nicht, daß er auch chronologisch der Lehre des Paulus vorangegangen sein müßte. Schmid, Wiesinger u. a.

¹⁾ Nur der Notiz wegen ist noch zu bemerken, daß Schwegler den Ursprung des Briefes tief ins zweite Jahrhundert verlegt hat.

ad 1) hat man annehmen wollen, das Beispiel Abrahams Kap. 2, 21 sei absichtlich gewählt im Gegensatz gegen die Anwendung desselben Beispiels Röm. 4, 1 ff.; das Beispiel der Hure Rahab Kap. 2, 25 im Gegensatz gegen die Anwendung desselben Beispiels Hebr. 11, 31. Gegen die Annahme des Widerspruchs streitet, abgesehen von der sonst wahrnehmbaren Einheit des Geistes beider Briefe, a. die historisch erwiesene Zustimmung des Jakobus zu der Lehre des Paulus nach Apostelg. 15 und Gal. 2. b. Die augenscheinliche und nachweisbare Verschiedenheit beider in der Begriffsbestimmung der gebrauchten Ausdrücke *πλοῦς*, *ἔργα*, *δικαιοῦσθαι*. c. Die tatsächliche Übereinstimmung der Lehre, welche sich aus einer unbefangenen Auffassung der verschiedenen Gesichtspunkte, sowie aus der Auslegung der betreffenden Stellen ergibt. Unter der *πλοῦς* nämlich versteht Jakobus freilich nicht den Orthodoxyismus, denn dieser Glaube kann beseelt sein durch die Lebensenergie oder Thatenerweisung (s. Kap. 1, 25), aber wohl die historisch-theokratische Orthodoxyie, die sich in der Lebenskonsequenz, Entelechie und Energie des christlichen Verhaltens als wirksam erweisen soll. Und eben diese Energie nennt Paulus den Glauben, dessen Bewährung ist, daß er thätig ist durch die Liebe.

Unter den *ἔργα* versteht Jakobus nicht die toten Werke des Gesetzes (s. Kap. 2, 10), sondern die lebendige Glaubenserweisung durch die That (Kap. 2, 8). Wenn man nun sagen wollte, Jakobus habe einen mangelhaften Begriff vom Glauben aufgestellt, so könnte man ebensowohl sagen, Paulus habe einen mangelhaften Begriff aufgestellt von den Werken. Beides aber wäre falsch. Bei dem letzteren schließt der lebendige Glaube als das Werk der Werke die toten Werke aus; bei dem ersteren schließt das lebendige Glaubenswerk als die Bewährung des Glaubens den toten Glauben aus. Der Glaube ohne Werke ist Lehrgerechtigkeit, Orthodoxyismus. Die Werke ohne Glaubensgrund sind Werkgerechtigkeit, Ergismus.

Jakobus aber erkennt das *δικαίουν ἐκ πλοῦτος* ebensowohl an, wie Paulus. Nur nennt er es *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* (siehe Kap. 2, 23), während er mit dem Ausdruck *δικαιοῦσθαι* gerade das bezeichnet, was der Apostel Paulus *δοκιμάζεσθαι, σπουλίζεσθαι*

nennt. S. Calvin zu der Stelle, Luther, S. 127, u. a.; m. apostol. Zeitalter, I, S. 171; den Art. Jakobus bei Herzog, S. 417, 1. Aufl.

Sein Gesichtspunkt aber ist nicht die Werkgerechtigkeit der Juden, sondern die Lehrgerechtigkeit der Judenchristen und Juden, eine Richtung, die auch Paulus als eine ebenfalls jüdische und judenchristliche von der Richtung des Ergismus unterschieden hat (s. Meander, Gesch. der Pflanzung, II, S. 566; Brückner zu de Wette, S. 199).

ad 2. Es ist nicht wahrscheinlich, daß sich ein Mißbrauch der paulinischen Lehre gerade unter den Judenchristen, an welche Jakobus schreibt, sollte verbreitet haben (Meander, II, S. 568; Brückner, S. 189; Luther, S. 32).

ad 3. Die Annahme, daß der Lehrtropus des Jakobus im Verhältnis zu dem paulinischen als ein unentwickelter der Form nach zu fassen sei (Meander, Schaff u. a.), ist nicht zu erhärten. a. Da man das Zirkularschreiben des Jakobus nicht als eine vollständige Entwicklung seiner christlichen Dogmatik betrachten kann. b. Da die Anwendung der gnomischen und symbolischen Form bei Jakobus neben der dialektischen bei Paulus nicht eine mindere Vollkommenheit bildet, sondern die Koordination einer judenchristlichen Lehrweise mit der heidenchristlichen des Paulus. Ebenso ist die historische Fassung dieser Ansicht, wonach Jakobus den Brief sehr früh soll geschrieben haben, nicht begründet (s. § 3).

ad 4. Die hier aufgestellte Ansicht ergibt sich der Hauptsache nach zur Genüge aus den vorigen Erörterungen.

Über die sonstigen Beziehungen zwischen Paulus und Jakobus, Beziehungen der Verwandtschaft und des Gegenjages, die man als Beziehungen der Abhängigkeit und der Polemik gedeutet hat, vgl. Brückner zu de Wettes Kommentar, S. 188 ff.

B.

Der Brief des Jakobus und die katholischen Briefe überhaupt.

Außer der ephysischen Bestimmung, die der Brief mit den meisten katholischen Briefen gemein hat, teilt er mit allen den judenchristlichen Typus der Lehre in dem Zurücktreten der Dialektik und in dem Hervortreten der gnomischen und der symbolisch-bildlichen Formen (s. Luther, S. 21). In seiner gnomischen

Darstellungsweise ist er besonders verwandt mit den Briefen des Johannes. In seinem symbolischen Ausdruck mit dem Briefe des Judas, dem zweiten Briefe Petri (2. Kap.), sowie außerdem mit dem an die katholischen Briefe sich anschließenden Hebräerbrieft.

C.

Der Brief des Jakobus, der erste Brief des Petrus und der Brief an die Hebräer, eine Trilogie.

Wir haben oben die einzige Bedeutung dieser Trilogie schon bezeichnet. Sie haben mit einander gemein die Tendenz, die Judenchristen bei dem bevorstehenden Ausbruch des jüdischen Krieges auf die große Versuchung zum Abfall, die ihnen in dem Haß und Druck der Heiden und in dem Fanatismus und Empörungsggeist der Juden bevorstand, ernstlich vorzubereiten. Sie wollen mit einander das judenchristliche Volk für die Versuchung stärken und vor dem großen Abfall warnen (s. oben). Dabei geht der Apostel Jakobus aus von der Konsequenz des jüdischen Gesetzes selbst, wie es sich im christlichen Gesetz der Freiheit vollenden müsse, der erste Brief des Petrus von der Erfüllung der alttestamentlichen Reichsverheißung in dem neutestamentlichen Erbreich, der Brief an die Hebräer von der Erhabenheit des neutestamentlichen Bundeskultus über den Bundeskultus des Alten Testaments. Die Warnung des Jakobus bezeichnet dabei die Hauptgefahr seiner Genossen als Doppelherzigkeit zwischen Gott und Welt, die in Ungeduld ausbricht, die Warnung des Petrus bezeichnet sie als Unentschlossenheit und Schwärmerei (Kap. 1, 13), die Warnung des Hebräerbrieftes als Unglaube, Abfall und Empörung. Die Kreise ihrer Wirkung aber sind ebenfalls verschieden. Der erste Brief des Petrus ist gerichtet an die Judenchristen in Kleinasien von Babylon aus, der Brief an die Hebräer wohl vorzugsweise an die Judenchristen in Palästina von Rom oder doch von Italien aus, der Brief des Jakobus an die Judenchristen in aller Welt von Jerusalem aus.

D.

Die neutestamentliche Eigentümlichkeit des Jakobus.

Außer den Beziehungen unsers Briefes zu dem Alten Testament, zu dem Buche Jesus

Sirach und zu den Evangelien überhaupt (Kap. 1, 17 zu Matth. 7, 11; Kap. 1, 20 zu Matth. 5, 22; 1, 22 zu Matth. 7, 21; 1, 25 zu Joh. 13, 17 zc.) hat man insbesondere auch die Beziehungen zu der Bergpredigt hervorgehoben. S. Brückner zu de Wette, S. 187; Luther, S. 18. Jakobus stellt allerdings die Verklärung des alttestamentlichen Gesetzes zum neutestamentlichen Gesetz des Geistes, des innern Lebens dar (s. Meßner), ganz analog, wie dies Christus in der Bergpredigt gethan hat. Und dies ist denn auch sein eigentümlicher Lehrtropus. Er ist ebenso neutestamentlich, wie der Lehrtropus des Paulus und wie der des Johannes, aber der Entfaltung der Lehre Christi gemäß nimmt er unter den Lehrtropen des Neuen Testaments die erste Stelle ein, ohne jedoch die besonderen Momente der späteren Lehrtropen zu ignoriren (s. m. apostol. Zeitalter II, S. 577). Und dies ist die Eigentümlichkeit des Jakobus. Die Weisheit, die in dem Logos der Wahrheit individuell persönlich gemorden, soll auch in dem Leben der Gläubigen persönlich werden durch gläubige Herzensentschiedenheit und sie damit hinausführen über das furchtbare Verderben des Abfalls, in welches die fanatischen Jünger der doppelherzigen irdischen Weisheit (Kap. 3, 15) sich stürzen; sie soll sich in ihnen bewähren als standhafte Geduld in der frohen Erwartung der Zukunft des Herrn. Dieser Lehrweise entspricht der gnomische, neutestamentlich-salomonische stille Lichtglanz seiner Rede, die in ihrer feistlich-sententiösen Gestalt mit der johanneischen Rede verwandt ist; obgleich sie nicht wie jene Ausdruck einer beschaulichen Intuition ist, sondern einer praktischen Energie.

5. Der Inhalt unsers Briefes.

Das Thema des Briefes liegt offenbar in dem Materialismus Kap. 1, 12: Selig ist der Mann, der die Versuchung besteht zc. Dabei ist zu beachten, daß nicht von Menschen überhaupt, sondern bestimmter vom Manne die Rede ist, und daß es gleich weiterhin heißt: der Zorn des Mannes vollführt nicht die Gerechtigkeit Gottes. Wir nehmen zuversichtlich an, daß von einer Versuchung die Rede ist, welche vor allem die judenchristliche Männerwelt erregte; das war der Gedanke der jüdischen Männer, durch eine Schilderhebung gegen die Heiden müsse das gerechte Urteil

Gottes über sie ausgeführt werden. Dieses grundlegende Thema aber wird wieder aufgenommen mit dem Finalthema Kap. 5, 7: So seid nun geduldig (in Langmut ausharrend), ihr Brüder, bis auf die Zukunft des Herrn.

Dem Grundgedanken entsprechen zuvörderst der Gruß und die Einleitung. Der Apostel führt sich mit dem Gruße ein als Gottes und des Herrn Jesu Christi Knecht, eine Andeutung, daß durch dieses Knechtsverhältnis der unerträgliche Druck der Knechtschaft, worüber die Juden seufzen, für ihn aufgehoben ist (s. Joh. 8, 36). Er richtet sein Schreiben an die zwölf Stämme in der Diaspora, weil er auch die bisher noch nicht gläubigen Juden mit den gläubigen Juden zusammenfassen will als theokratisch-historische Katechumenen des Christentums, insofern die letzte historische Verstockung Israels noch nicht eingetreten ist. Sein Gruß hat die griechische Form: *χαίρειν*, und abgesehen von dem Beispiel der Toleranz, das in der Wahl dieses Ausdrucks liegt, dient derselbe auch dazu, seinen ersten Gedanken einzuleiten. Sie sollen sich nicht in düstern, verzweifelten Stimmungen bewegen, wie sie die aufrührerischen Geister beseelen, sondern ihrem Christenglauben gemäß froh sein (B. 2).

Die Einleitung sagt nun, daß sie sich auch über ihre vielfarbigen (*ποικίλοις* hier wohl nicht bloß vielartigen) Versuchungen freuen und dieselben zu ihrer Bewährung verwerten sollen, nicht aber durch Wankelmuth dem Verderben verfallen. Als Mittel dazu empfiehlt er ihnen vor allem das Gebet, aber ein Gebet im Glauben ohne Zweifelsei; also auch ein festes, ungeteiltes Herz. Dabei soll der Bruder, den seine Niedrigkeit drückt (sicher insbesondere die gedrückte nationale Lage), sich seiner christlichen Hoheit rühmen. Der Judenchrist aber, der sich seines theokratischen Reichthums bewußt ist, soll sich seiner Niedrigkeit rühmen. Und das heißt wohl nicht, seiner Armut im Geiste, oder gar seiner Demuth vor Gott, sondern seiner geschichtlichen Niedrigkeit, der Knechtsgehalt seines jüdischen und christlichen Glaubenslebens. Denn schon ist die Zeit der Herrlichkeit vorbei; das Gras ist verdorrt, die Blume ist abgefallen. Der zuversichtliche Reiche, der Jude im Stolge seines theokratischen Reichthums wird in seinen Händeln oder Anschlägen verdorren (Kap. 1, 1—11).

Der Apostel führt nun das Thema Kap. 1, 12: die Aufforderung zur Standhaftigkeit in der Versuchung, weiterhin aus von Kap. 1, 13 bis 5, 6.

I. Die wichtigste Erinnerung stellt also der Apostel voran: sie sollen nicht in schwärmerischer Selbstbethörung ihre Versuchung in eine Sache Gottes verkehren, wie dies der jüdische Fanatismus wirklich that. Hier wird nun zuerst der Gegensatz zwischen dem falschen, heuchlerisch geschmückten Scheinbilde der Versuchung und ihrer wahren, häßlichen, todbringenden Gestalt gezeichnet; dann das wirkliche Walten Gottes, der so universell als möglich dargestellt wird und der sie als Christen schon zur Erstlingschaft seiner Kreaturen gemacht hat (Kap. 1, 13—18).

II. Die zweite Erinnerung warnt vor dem fanatischen Eifer selbst. Der Zorn des Mannes führt den Rathschluß der göttlichen Gerechtigkeit nicht aus. Er entwickelt sich aber aus der Übereilung und Überstürzung des selbstgefälligen Gemüths. Wollen sie ihn meiden, so müssen sie nicht meinen, rein und reich zu sein, sondern ihre Unreinigkeit und ihren überfließenden Schatz von Bosheit ablegen, und zwar indem sie sich der Wirkung des in ihnen angepflanzten Wortes mit gelassener Seele hingeben. Als Thäter dieses Wortes werden sie sich vor Selbstbetrug bewahren. Dieses Wort aber sollen sie beharrlich betrachten und sich in dasselbe versenken als in das vollkommene Gesetz der Freiheit. Der Jude will gerade damit ein Gottesdiener (*θεοσλος*) sein, daß er seiner Zunge in seinem Borneseifer den Zügel schießen läßt; dagegen soll sich ihr christlich-wahrer Gottesdienst bewähren mit der Fürsorge für die Waisen und Witwen (insbesondere des geschlagenen Volks in seinem Waisen- und Witwenstande) und mit der Selbstbewahrung vor der Befleckung der Welt (Kap. 1, 19—27).

III. Die dritte Erinnerung tritt der Verachtung der Heiden, insbesondere auch der Verachtung der Heidenchristen entgegen. Darum geht er hier von dem Glauben an Jesum Christum, den Herrn der Herrlichkeit, aus, der kein Ansehn der Person leide. Daher halten wir auch den Mann mit dem Goldring am Finger, in dem prächtigen Kleide für das Bild des Judenchristen oder des sich bekehrenden Juden nach jüdischer Vor-

stellung, den Armen dagegen in dem unsaubern Kleide für ein Bild des Heidenchristen oder des sich befehrenden Heiden. Beide sollen in ihrer Synagoge¹⁾ (in der Gemeinde) gleich gehalten werden; ja sie sollen erwägen, daß jene Armen dieser Welt am Glauben reich sind, die eigentlichen Reichen dagegen, die stolzen Juden, ihre Verfolger und die Verlästerer ihres Christennamens. Sie sollen also das königliche Gesetz beobachten: Liebe deinen Nächsten (Glaubensgenossen im höheren Sinne) als dich selbst, und kein Ansehn der Person kennen. Das Gesetz ist eine Einheit. Wenn sie also meinen, als treue Israeliten den Ehebruch des Abfalls zu vermeiden, dagegen den christlichen Heidenbruder mit ihrem unbarmherzigen Fanatismus tödten (vergl. 1 Joh. 3, 15), so sind sie Übertreter des ganzen Gesetzes. In dieser Gestalt ist das Gesetz selber ein Gesetz der Freiheit; in seiner lebendigen Totalität befreit es von der Knechtschaft unter den einzelnen Buchstaben. Im Zusammenhang mit diesen Gedanken erscheint weiterhin der Glaube im Gegensatz gegen die Werke offenbar als Bezeichnung der theokratischen, jüdisch-christlichen Orthodoxie, während die Werke die lebendige, energische Bethätigung des Glaubens bezeichnen. Der Monotheismus des Juden für sich allein, sagt der Apostel, thut's nicht; an dem partizipiren auch die Teufel. Der wahre Glaube muß sich als lebendiger erweisen in dem Werk der Liebe, zunächst der Bruderliebe. Höchst bezeichnend sind die Beispiele dafür gewählt. Abraham, der seinen Sohn Isaak opfert, ein Vorbild des Jüdenchristen, der seine nationalen Ansprüche opfert; die Hure Rahab, ein Typus des Heidenchristen, der durch die Glaubensthat in die Gemeinschaft des Volkes Gottes kam (Kap. 2).

IV. Besonders wichtig erscheint es viertens dem Apostel, die Jüdenchristen abzumachen von dem Gang zu einer fanatischen Lehrthätigkeit, zu welcher die Juden den Heiden, sowie überhaupt den Andersdenkenden gegenüber so geneigt waren (s. Matth. 23, 15, Röm. 2, 19). Sie versündigten sich besonders mit ihrer rastlos geschäftigen, doktrinären, zum Richten und Verfluchen geneigten Zunge. Die Konsequenz dieser Richtung, zeigt der Apostel,

ist eine irdische, sinnliche, teuflische Weisheit, aus Neid und Streitsucht geboren; ihr gegenüber stellt er die himmlische Weisheit mit den schönen Attributen der Liebe und mit dem Segen des Friedens (Kap. 3).

V. Der Apostel gibt fünftens den judaisisch befangenen Jüdenchristen und mit ihnen den Juden nun das untrügliche Kennzeichen an, woran sie erkennen können, daß ihr Standpunkt nicht der wahre ist; die Fanatiker, sagt er, leben auch in Streit und Krieg unter einander, wie nach außen. Die Wurzel dieser Streitsucht, sagt er, sind die Lustergötzungen, die in ihrem sinnlichen Leben selbst mit einander streiten; ihre Frucht aber ist die Vereitelung, die Erfolglosigkeit all ihres Strebens, Streitens und ihres Betens selbst (Kap. 4, V. 1—3).

VI. Nun geht er sechstens dazu über, auch den Grund jener egoistischen Ergötzungen aufzudecken. Es ist der Abfall der (geistlichen Ehebrecher und) Ehebrecherinnen von dem lebendigen Gott mit ihrem Weltfinn; ihre Weltfreundschaft (im geistlichen Gewande) ist Feindschaft wider Gott. Hier tritt nun das Bild des Judaismus immer ausgeprägter in den Vordergrund. Ihm mangelt der Geist, der einen Gegensatz bildet gegen den Haß, der Geist der Demut, der die Gnade empfängt. Demgemäß folgen nun die Ansprachen: Seid wahre Israeliten im Verhältnis zu Gott! Wahre Unterthanen Gottes, wahre Väter und Opferer Gottes (V. 8), wahre Gereinigte und Gottverlobte (V. 8), wahre Arme und Demütige im Sinne des Alten Testaments (V. 9. 10). Seid wahre Israeliten im Verhältnis zu den Brüdern; meidet das Aferreden, Verurteilen, Verdammen! Seid wahre Israeliten in eurem Diasporaleben! Gebet euch nicht mit blinder Zuversicht euren Anschlägen hin, euch von Stadt zu Stadt umzutreiben, um zu handeln und zu gewinnen, sondern werdet euch bewußt eurer Vergänglichkeit und eurer Abhängigkeit vom Herrn! Andernfalls wird euch all euer Wissen vom Guten zur Sünde gereichen und zum Gericht (V. 11—17). Kap. 4, 4—17.

VII. Diese Erinnerungen beschließt der Apostel siebentens mit einer gewaltigen Strafrede an die Reichen, ohne Zweifel an die judaisischen Jüdenchristen und Juden, die sich Arme nannten und sich

¹⁾ Die Kirche ist historisch betrachtet eben die christianisirte Synagoge der Juden.

Reiche zu sein dünkten in ihren jüdischen Vorrechten. Und hier wird seine den Propheten verwandte Darstellungsweise ganz prophetisch. Sie enthält eine Verkündigung des Gerichts, eines Gerichts, wie es bald nachher mit der Zerstörung Jerusalems über den Judaismus gekommen ist. Sie sollen meinen, d. h. Buße thun. Ihr Reichtum ist verfault u., d. h. alle ihre Selbstgerechtigkeit zur Sünde und Schmach geworden. Sie trogen und pochen auf diesen Schatz vor dem nahen Gerichtstage. Was aber das Gericht schnell herbeiführt, ist das Schreien des Lohnes, den sie ihren Arbeitern und Schnittern vorenthalten haben, der Undank und die Verwerfung der Apostel und der Gläubigen, welche die Ernte Israels besorgt haben. Der Schlachttag, der über ihr Wohlleben kommen soll, ist nahe, eingeleitet durch die Verurteilung und Tödtung des Gerechten, der ihren Lauf ins Verderben nun nicht weiter aufhält (Kap. 5, 1—6).

Hierauf folgt das Finalthema und der Schluß. Er redet wieder zu den Brüdern. Sie sollen in der langmüthigen Geduld verharren bis auf die Zukunft der Herrn (B. 7). 1) Ermunterung dazu: das Beispiel des Ackermanns, der auf die Ernte wartet (B. 7. 8). 2) Bedingungen dafür: a. sie sollen nicht wider einander seufzen in Lieblofigkeit, d. h. den Geist der fanatischen Härte und Spaltung auch im Herzen nicht nähren. Beispiele: Die Propheten, die Geduld Hiobs, das Ende des Herrn (B. 9—11). b. Die Aufregung des Schwörens sollen sie meiden und die Verwicklung durch Schwüre; ihre Stimmungen heiligen (B. 12). c. Ihre Stimmung erheitern durch Gebet, Lobgesang, Beistand der Gemeindevorsteher, Sündenbekenntnis (B. 13—16). 3) Elias als Vorbild eines wunderwirkenden Gebets, wobei das erste Gebet das Wunder der Züchtigung, das zweite das Wunder des Erbarmens vermittelte (B. 17—18). 4) Schlußwort: Verheißungsvolle Ermahnung, den irrenden Brüdern zu befehlen. Jeder solle darauf aus sein, und wer es thue, der werde eine Seele retten vom Tode und großes Unheil der Sünde verhüten (B. 19. 20). — Kap. 5, 9—20.

Die vorgefundenen Inhaltsverzeichnisse haben keine vollständige organische Struktur des Briefes dargelegt, weil die alle einzelnen Teile belebende Idee nicht zu Grunde gelegt wurde.

Ausführlich hat sich mit der Konstruktion befaßt: Pfeiffer, über den Zusammenhang des Briefes Jakobus, Stud. und Krit. 1850, Heft 1; die Einteilung von Wiesinger in dessen Kommentar, S. 46; die von Luther, Kommentar S. 15. De Wette und Schleiermacher haben keinen Plan und keine Ordnung in dem Briefe gefunden. S. Brückner, S. 182 (dessen eigene Exposition, S. 184); Schleiermacher, S. 421.

6. Die Literatur der Bearbeitungen des Briefes.

S. Heidegger, Enchiridion, 1, p. 617. Vilienthal, Bibl. Archivarius, S. 784. Winer, Handbuch der theol. Literatur 1, S. 268 und 271. Ergänzungsheft, S. 42. Danz, Universal-Wörterbuch, S. 421. Supplementheft, S. 51. De Wette, Einl. 6. Ausg., S. 362. Wiesingers Kommentar, S. 45. — S. allgemeine Bibelwerke¹⁾. Ferner Kommentare zu den katholischen Briefen. — Spezielle exegetische Bearbeitungen. Katholische: Vorinus, 1622; Pricaus, 1646. Lutherische: Winkelmann, Althamer, Brochmann, Laurentius u. a. Reformirte: Zwingli, Calvin, Coccejus u. a. Neuere: Benson, Semler, Baumgarten, Herder (Briefe zweener Brüder Jesu in unserm Ranon), Storr, Morus, Hensler, Hottinger, Pott, Schultheß, Gehser (Berlin 1828), Schneckenburger (1832), Theile (1833), Kern (1838), J. J. Cellerier (Etude et commentaire sur l'Epître de St. Jacques, Genève 1850), A. Reander, Praktische Erläuterung, herausgegeben von Schneider (1850). Wiesinger (Bd. VI, Abt. 1 des Olshausenschen Kommentars). Luther (Abt. XV des Meyerschen Kommentars, 2. A., 1863). Brückners Ausgabe des de Wetteschen Kommentars, 3. Bd., 1. A., 3. A., 1865. Holländische Bearbeitungen: De Brief van Jac., bearbeitet door J. Clarisse, Amsterdam 1802. M. Stuart, Amsterdam 1806. Proeve eener Verklaring etc. door G. van Kosten, Amsterdam 1821. Jacobus etc. van Friesema, Utr. 1842. G. van Leeuwen, 1855. Vinke, 1861. Dissertatio de Jacobi Epistolæ cum Syracidae libro etc.

¹⁾ Zu den neuesten Bibelwerken gehört: Kritisch-praktischer Kommentar über das Neue Testament von E. W. Naft, Cincinnati und Bremen, 1860.

convenientia, Gröningen 1860. H. Bouman, Comm. perpet. in Jacobi epistolam (Utrecht 1865). — Alb. Revel, Epistola di San Jacobo, Firenze, 1868. A. H. Blom, de Brief van Jacobus (1869), der den Brief erst im Jahre 80 entstehen läßt. G. van Gerrevink, de Brief van Jacobus in zyne denkbeelden, Utr. 1875. Rievel, de zedeleer van Jacobus met die van Jezus vergeleken, Gron. 1875. Einzelne Verhandlungen über den Brief von Heisen, Flachsz, Faber. S. Winer I, S. 272, und Danz, S. 421 ff. Ergänzungsheft, S. 51. Wiesinger, S. 46. Hertwig, Tabellen, S. 51. — Noch ist zu erwähnen: Das apokryphische Protevangelium Jacobi, herausgegeben von Suckow, Breslau 1841.

Hinsichtlich des Lehrbegriffs: Die Werke über biblische oder über neutestamentliche Theologie überhaupt. S. das Verzeichnis bei Hagenbach, Enchiridion, 6. Aufl., S. 201, wozu Baur kommt. — Über die Lehre der Apostel: Lutterbeck, Die neutestamentlichen Lehrbegriffe, 1852. Meßner, Die Lehre der Apostel und neutestamentlichen Schriftsteller, 1856. Die Geschichte des apostol. Zeitalters von Neander, Schaff, Lange. — Kittl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche. Schaff, Das Verhältniß des Jakobus, Bruders des

Herrn, zu dem Jakobus Alphäi, Berlin 1842. — Spezielle praktische Bearbeitungen: Balthasar Kerner, Jakobstab oder Erklärung der Epistel Jacobi in 60 Predigten, Ulm 1639. Hartmann Creidius, Jakobs Schatz, oder 91 Predigten über die Epistel Jacobi, Frankfurt 1694. Daniel Griebner, Erklärung u. in 79 Predigten, Leipzig 1720. Goltzius, De allgemene Sendbrief des Apostels Jacobus verklaart en toegeeygent, Amsterdam 1698. Ähnlich Janssonius, Gröningen 1742. — R. Braune, Die sieben katholischen Briefe. — Die Briefe des Jakobus und Judas, Grimma 1847. Jacobi, Der Brief des Jakobus, ausgelegt in 19 Predigten, Berlin 1835. Stier, Der Brief des Jakobus in 32 Betrachtungen ausgelegt, Barmen 1845. Dräseke, Predigten über den Brief Jacobi, 1851. Wiebandt, Der Brief Jacobi in Bibelfunden, Berlin, Schulze 1859. Jakobus, Der Zeuge vom lebendigen Glauben. Eine Reihenfolge von Predigten über den ganzen Brief Jacobi, von G. Porubszky, evang. Pfarrer in Wien, 1861. — H. W. Rindt, Der Brief Jacobi in Homilien ausgelegt für Freunde des innern Lebens, Basel, 1870. Karl Ernst, Der Brief des Jakobus für die Gemeinde ausgelegt, Herb. 1875.

Der Brief des Jakobus.

I. Einleitung.

Der Gruß des Knechtes Gottes und des Herrn Jesu Christi an die zwölf Stämme in der Diaspora. Hinweisung auf die vielfarbigen Versuchungen, in die sie gerathen, und auf den erfreulichen Zweck derselben: ihre Vollendung.

Kap. 1, 1—11.

Jakobus, Gottes und des Herrn Jesu Christi Knecht, den zwölf Stämmen in der 1 Zerstreuung [Diaspora] seinen Freudengruß! [Freude zum Gruß.] *Für lauter Freude 2 haltet es, meine Brüder, wenn ihr in vielartige [buntfarbige] Versuchungen mitten hinein gerathen seid, *indem ihr erkenntet, daß die Prüfung eures Glaubens¹⁾ Beharrlichkeit 3 bewirkt. *Die Beharrlichkeit aber muß ein vollkommenes Werk [die vollkommene That der 4 Christilichkeit] erhalten, damit ihr vollkommen seid und ganze Leute [Christen], in keinem

¹⁾ Die Auslassung von τῆς πίστεως nach Cod. B. hat Tischendorf mit Grund wieder fallen lassen, der entschiedenen Mehrheit der Codd. zufolge (A. C. G. u.).

5 Stück mangelhaft [verfümmert]. * Wenn aber jemand von euch an Weisheit Mangel hat, so erbitte er sie von dem Gott, der allen [auch den Heiden] lauterlich [ohne Rückhalt und Täuschung] gibt, und es nicht [nach dem Begriff der Wertgerechtigkeit] aufrückt [zur Schmach] 6 wendet, und sie wird ihm gegeben werden. * Er muß aber bitten im Glauben, nicht im mindesten [wankelmütig] zweifelnd, denn der Zweifelmütige gleicht der Woge des Meeres, 7 die vom Winde aufgeregt und hin und her getrieben [geschwungen] wird. * Auch wähne 8 ein solcher Mensch doch ja nicht, daß er etwas empfangen werde von dem Herrn. * Ein doppelherziger [wankelmütiger] Mann: ein [aufgeregt] umtreiberischer Ruhestörer auf allen 9 seinen Wegen. * Es rühme sich aber der Bruder, der niedrig ist, seiner Hoheit, * der 10 Reiche aber seiner Niedrigkeit; denn wie eine Blume des Grases wird er vergehen. * Denn es ging [schon] auf die Sonne mit dem Glutwind, und dörrete aus das Gras, und seine Blume fiel ab, und die Schönheit seiner Erscheinung ging unter; und also wird auch der Reiche auf seinen [Glücks-] Fahrten¹⁾ verwelken.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Einleitung, Inhalt: Die Adresse und der Gruß (B. 1). — Hinweisung auf die Versuchung als eine zur Freude gereichende Prüfung der Beharrlichkeit (B. 2—4). — Das Mittel der Beharrlichkeit, Weisheit; daher der Mangel der Weisheit zu heben durchs Gebet eines zweifellosen Glaubens (B. 5. 6). — Warnung vor dem Wankelmuth (B. 6. 7). Besonderer Rath für den Niedrigstehenden und für den Reichen [sich reich Fühlenden] (B. 8—10). — Das Schicksal des Reichen (B. 11).

2. Adresse und Gruß (B. 1). **Jakobus**, (f. die Einleitung) **Knecht Gottes** u. So heißen zwar im weitesten Sinne alle Christen (1 Petri 2, 16; Eph. 6, 6), im engeren Sinne, in amtlicher Bedeutung des Wortes apostolische Männer (Phil. 1, 1; hier aber bezeichnet das Wort in seinem vollsten Gewicht nicht bloß den Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, sondern eben damit auch den vorzugsweise für die judenchristliche und jüdische Diaspora (die in Jerusalem ihr Centrum hatte) wirksamen Apostel (Röm. 1, 1; Tit. 1, 1). — **Gottes und des Herrn**. Gottes nicht Attribut zu Jesu Christi, wie einige Ausleger gewollt haben. Gott der Vater und der Herr Jesus Christus in eine Herrschaft zusammengefaßt (vgl. Joh. 17, 3). Damit hat er auch weislich das Alte und das Neue Testament zusammengefaßt. Das apostolische und christliche Amt ist ein Dienst. Aber nicht Menschendienst, sondern Dienst Gottes und Jesu Christi in ungetheiltem Bewußtsein, Gehorsam und Wirken. — **Den zwölf Stämmen in der Zerstreuung**. Nämlich in ihrem Christenberuf, wie in ihrer Berufung zu Christo. Den Judenchristen (nach Laurentius, Höttinger, Schneckenburger,

Neander u. v. a.) zuzörderst, mittelbar aber auch den Juden, sofern sie noch nicht aufgegeben sind als werdende Christen (f. die Einleitung). Alle werden noch als theokratisch ideale Einheit des zum Glauben berufenen Volkes Israel zusammengefaßt. Allerdings im Unterschied von den Heidenchristen (gegen Luther; f. Wiesinger). Die zwölf Stämme (τὰ δώδεκάφυλον, Apostelg. 26, 7), Matth. 19, 28; Offenb. 7, 4—8 u. Die Zerstreuung, f. 5 Mos. 30, 3; Nehem. 1, 9; Ps. 147, 2; Joh. 7, 35 u. — **Frendengruß**. Das χαίρειν, die griechische Grußformel (χαίρειν sc. λέγει 1 Makk. 10, 18; 2 Makk. 9, 19). Gleichlautend (was Luther nach Kern mit Recht hervorhebt) auch in dem Schreiben Apostelg. 15, 23. Das hebräische כִּסְפִי Jes. 48, 22 u. Vergl. die Grußformeln der andern Apostel. Sie sind stets wie diese hier den Grundgedanken der Briefe gemäß. Jakobus will seinen Brüdern die rechte Freude erhalten und vermitteln. Daher bezieht sich χαίρειν (B. 1) auf χαρά (B. 2), was wir in der Übersetzung mit Freudengruß hervorheben.

3. Hinweisung auf die Versuchung und ihre Bestimmung (B. 2—4). **Für lauter Freude**. Das πᾶσα χαρά heißt nicht nach manchen älteren Auslegern für die höchste Freude, sondern Freude durchweg (ὅλος, Carpzw, Luther: gänzliche Freude), wenn nicht gar den ποικίλοις πειρασμοῖς die Freude als allseitige entsprechen soll. Diese χαρά ist aber wohl nicht bloß gaudendi materia (Luther); sie sollen den objektiven Freudenstoff in subjektiven Freudenreichtum verwandeln. Das ἡγήσασθε also emphatisch. — **Meine Brüder**. Ausdruck der Glaubensgemeinschaft zunächst, hier aber auch der theokratischen Volksgemeinschaft (f. Kap. 1, 16. 19;

¹⁾ Der Cod. A. und einzelne Minuskeln lesen πορεία: nach Schneckenburger ein Schreibfehler, da es ein festgestelltes Wort πορεία nicht gibt.

2, 5; 4, 11; 5, 7. 9. 19). — **Wenn ihr in vielartige Versuchungen.** Diese *πειρασμοί* sind das Hauptmotiv des Briefes. Und sicher sind sie nicht etwa nur im allgemeinen Sinne „die *θλάψεις*“, welche den Gläubigen durch die ungläubige Welt bereitet werden (Lut. 8, 13; Matth. 13, 21), nach Luther; ebenso wenig wie 1 Petri 1, 6. Noch weniger stehen sie in einem innern Gegensatz zu dem *πειράζεσθαι* B. 13, wie Wiesinger will, höchstens in dem Gegensatz des objektiven Anreizes und der entsprechenden subjektiven Reizbarkeit. Es ist ein sehr bestimmter, konkreter Begriff, dessen Elemente sich theils aus den Zeitverhältnissen (s. die Einleitung), theils aus dem Briefe selbst ergeben. Die Jüdenchristen wurden damals versucht einerseits durch den Haß der Heiden, anderseits durch den nationalen Fanatismus der Juden (ein wechselseitiges odium generis humani), und die immer mehr unter ihnen anschwellende chilastische Empörungsluft; sie wurden versucht, sich an der jüdischen Antipathie gegen die Heiden zu beteiligen, und diese eben auch auf die Heidenchristen zu übertragen, mit dem schwärmerischen jüdischen Nationalgefühl zu sympathisiren, und damit auch sich wieder von dem alten Säkungsdienst beschleichen zu lassen. Sie wurden versucht durch den bereits keimenden Ebionitismus zu diesem (Kap. 2), und über ihn hinaus zum zelotischen Wesen (Kap. 3), zum Aufruhr (Kap. 4), zum Abfall (Kap. 5). Die Versuchung kam also von allen Seiten und nahm die verschiedensten Gestalten der Lockung und der Drohung an, und in Wechselwirkung damit stand bei ihnen die innere angestammte judaistische Lust (B. 13). So theilte sich der eine große *πειρασμός* in die *πειρασμοί ποικίλοι*. Da das Adjektiv *ποικίλος* nicht bloß das Vielartige bedeutet, sondern zunächst das Vielfarbige, so möchte in demselben wohl eine Hindeutung liegen auf den mannigfach blendenden Farbenglanz der jüdenchristlichen und jüdischen Versuchungen, wonach sie sich sogar als Gottesoffenbarungen und prophetische Mahnungen zum Eifer für Gottes Ehre darstellen konnten. In solche Versuchungen waren sie mitten hinein gerathen; von allen Seiten waren sie von ihnen umgeben (über das *περιπλέτει* siehe die Lexika und Luther). Die Bestimmung jeder Trübsal der Gläubigen, durch die Bewährung (*δοκιμή*) zur geistlichen Freude zu werden (Apostelg. 4, 23; Röm. 5, 3 u.), mußte also dieser großen Versuchung im höchsten Grade eigen sein. Ohne Zweifel hat aber auch diese Versuchung vor dem jüdischen Kriege, wie die unter Bar Cochba, manchen unbeständigen Jüdenchristen Verderben gebracht. — **Indem ihr erkennet,**

daß die Prüfung. Das Partizip *γινώσκοντες* explizirt das *ἡγήσασθε*; es gibt ermunternd den Modus an, wie sie sich das Herzeleid der Prüfung in Freude verwandeln sollen (also nicht: und wisset, nach Luther, oder: denn ihr wisset, nach Bött). *Τὸ δοκίμιον* (außer dieser Stelle nur 1 Petri 1, 7) kann heißen das Prüfungsmittel (die eigentliche Bedeutung von *δοκιμείον*, das sich auch als Verantw. zu dieser Stelle findet, gegenüber auch *δόκιμον*), aber auch die durch die bestandene Prüfung erfolgte Bewährung (*δοκιμή*). Luther will hier nach Dekumenius die letztere Bedeutung, Wiesinger nach Semler, Theile u. a. die erstere. Und mit Recht, obwohl das Wort 1 Petri 1, 7 die Bewährung bezeichnet. Denn dieses *δοκίμιον* soll erst die Beharrlichkeit, welche die *δοκιμή* zur Folge hat, bewirken. Wiesinger verweist mit Recht auf Röm. 5, 3. 4, wonach die *θλάψις* die *ὑπομονή* bewirkt u. Luther sagt: dann müßte *τοῦτο τὸ δοκίμιον* stehen. Allein die Versuchung ist mit der Prüfung nicht rein identisch. Das Versucherische an der Prüfung ist vom Argen, das Prüfende an der Versuchung ist von Gott. Die Versuchung ist Prüfung unter dem erschwierenden Mitwirken böser Reizungen zum Bösen. Damit erlebte sich auch die Einwendung, die Versuchungen könnten auch Nichtbewährung zur Folge haben. Als Prüfungen zielen sie nämlich allezeit hin auf die Bewährung unter der Bedingung des Wohlverhaltens. Auch erklärt sich daraus, daß die Schrift in ihrer konkreten Weise die Prüfungen als ein Versuchen (doch mit Bezug auf vorliegende Erschwerungen der Prüfung, 1 Mos. 22), oder auch Versuchungen als Prüfungen bezeichnen kann. — Zu *κατεργάζεσθαι*, bewirken, s. Röm. 5, 3 u. a. St. Die *ὑπομονή* bezeichnet offenbar hier die Beharrlichkeit. Baumgarten, Theile, Wiesinger, Luther: Das *μένειν ὑπό*, unter den Anfechtungen. Schneckenburger hebt hervor; die Betonung des *ὑπό* führe auf den Begriff der *patientia ac tolerantia malorum*, die Betonung des *μένειν* auf den Begriff der *constantia, firmitas, perseverantia*. — **Die Beharrlichkeit aber muß — vollkommenes Werk.** Wiesinger: Der Nachdruck liegt auf *τέλειον*. Die meisten Ausleger verstehen unter dem vollkommenen Werk die Vollendung der *ὑπομονή* selbst. Also Luther: Wiesinger: Bethätigung der *ὑπομονή* (vergl. 1 Thess. 1, 3). Luther: Die *ὑπομονή* ist nicht bloß ein Leiden, sondern ebenso sehr ein Thun. Dieses Thun soll nicht nur bis zu Ende andauern (Luther: die Geduld soll fest bleiben bis ans Ende; ähnlich Calvin, Hieronymus u. v. a.), es soll der *ὑπομονή* an nichts fehlen, weder an der Freudigkeit (Vengel), noch an

irgend einem Momente; namentlich: der Weisheit, dem Vertrauen zc. — Offenbar ist es aber dem Jakobus nicht bloß um inneres Verhalten zu thun, sondern auch besonders um eine äußere Bethätigung deselben, die er vielfach vermißt. Daher hat die andere Auslegung Recht, welche das vollkommene Werk als die Leistung der Beharrlichkeit von dieser selbst unterscheidet, als ihre Bethätigung. So Erasmus, Calow, de Wette u. a. Nur beschränken diese Ausleger jene Bethätigung zu sehr auf ein Allgemeines: sittliche Thätigkeit zc. (f. Huther). Jakobus hat aber nach seinem Briefe etwas ganz Bestimmtes im Auge. Das ἔργον τέλειον, worin sich die Judenchristen bewähren sollten, bestand nach Kap. 2 in der rückhaltlosen Anerkennung der heidenchristlichen Brüder, nach Kap. 3. 4. 5 in dem vollen Bruch mit dem jüdischen Glaubensstolz und Schwarmgeist. Ja, für dieses vollkommene Werk der Hingebung an die thatsächliche Konsequenz des Christentums hoffte Jakobus mit den Jüdenchristen mehr oder minder auch die Juden selbst noch zu gewinnen. Will man bei dem Allgemeinen stehen bleiben, so soll sich die christliche Beharrlichkeit in der vollen Durchführung der praktischen Konsequenzen des Christentums bewähren. Ein ἔργον τέλειον der heutigen επομονή wäre es, den christlichen Humanismus rein anzuerkennen, dem Sekten- und Schwarmgeist rein abzusagen. Der Ausdruck ἐξέτω ist entschieden emphatisch. Darauf soll die Ausdauer halten, das soll sie erhalten, erlangen und aufzuweisen haben. Also das κρατεῖτω (Schultheß) und παρεχέτω (Pott) zugleich. — **Damit ihr vollkommen seid.** Das ἵνα drückt entschieden den Zweck aus und wird erläutert durch Kap. 2, 22. Die Ausdrücke τέλειοι und ὁλόκληροι sind nicht ganz synonym (Huther), obgleich die Septuag. beide für מְקַיֵּם gebrauchen mag. Der erste Ausdruck bezeichnet die Vollkommenheit als vollendete Entwicklung oder Lebendigkeit, der letztere die Vollständigkeit als vollendete Erscheinung. Hier aber heißt das insbesondere: wollt ihr ganze Juden werden, die ganze jüdische Entwicklung abschließen, so müßt ihr ganze Christen werden; wollt ihr als ganze Christen dastehen, so darf euch das Merkmal der vollständigen Verbrüderung mit den Christen, auch den heidnischen, und des Gegensatzes gegen die Welt, auch die jüdische, nicht fehlen. Der τέλειος nämlich ist der, der sein τέλος erreicht hat; der ὁλόκληρος ein solcher, cui totum est, quod sorte obigit (Wahl = nulla parte mancus). Der Jude war von Haus aus symbolischer κληρος; als Christ sollte er realer κληρος und damit ὁλό-

κληρος werden. Offenbar ist hier weder von der sittlichen Vollkommenheit im allgemeinen (Huther), noch von der jenseitigen Vollendung zunächst die Rede, sondern von der prinzipiellen Glaubensvollkommenheit der Christen als Christen; der Ausspruch des Apostels involvirt aber auch die Norm für die absolute christliche Vollendung. — **In keinem Stück mangelhaft.** Zunächst heißt λεπτεσθαι zurückbleiben, hinter jemand zurückstehen, dann aber auch: einer Sache ermangeln (f. B. 5). Für die letztere Bedeutung Theile, de Wette, Wiesinger, Huther, mit Bezug auf B. 5 und 1 Kor. 1, 7. Für die erstere Storr, Augusti u. a. Wir halten dies für richtig, ungeachtet der modifizierten Bedeutung des Wortes B. 5. Denn der Gegensatz von dem am Ziele angelangt sein oder τέλειος sein ist eben das Zurückgeblieben sein. Die aus Stillstehen und Zurückgehen sich ergebende Verflümmung, wie sie eben den Charakterzug des späteren entwickelten Ebionitismus, selbst des Nazaräer-Christentums ausmachte, ist der nächstliegende, dem Zusammenhang des ganzen Briefes entsprechende Begriff. Im höchsten Grade aber wurden aus dem jüdischen Volk selbst die λεπτόμενοι der Weltgeschichte. Jakobus sah all diese werdende Verflümmung mit prophetischem Geistesblick voraus. Allerdings geht sie aus einem verschuldeten oder doch zu vermeidenden Mangel leiden in geistlichen Dingen hervor, worauf Jakobus sogleich kommt. Es ergibt sich aus dem weiteren denn auch, wie er in der vollständigen Bethätigung des Lebens die volle Ausprägung des Charakters sieht.

4. Eine Bedingung der Beharrlichkeit, Weisheit; die Bitte um Weisheit in zweifellosem Glauben (B. 5. 6). Das εἰ δέ weist in hypothetischer Form in Bezug auf einzelne auf einen im allgemeinen vielfach wahrscheinlichen, oder vielmehr spürbaren Mangel hin. Weisheitsmangel war der Keim des jüdischen und des ebionitischen Wesens. — **In Weisheit.** Das σοφίας ist ohne Artikel in teils anerkennendem, teils schonendem Ausdruck, der nur teilweisigen Mangel in Frage stellt. Die Weisheit wird genannt nach Dekumenius als τὸ αἶτιον τοῦ τέλειον ἔργον, nach Huther als die zur That treibende Einsicht in die Lebensaufgabe im ganzen, wie in den einzelnen gegebenen Momenten. Doch liegt hier nicht bloß die Beziehung auf die Sprüche Salomonis, die Weisheit Salomonis und Jesus Sirach nahe. Das neutestamentliche Stadium theokratischer Einsicht war objektiv die persönlich erschienene Weisheit (Matth. 11, 19) und demgemäß subjektiv die rechte Erkenntnis der Zeichen der Zeit und der

christologischen Erfüllung der Theokratie in der Kirche, wie im Glauben des einzelnen¹⁾. Die bestimmte Beziehung dieses Bedürfnisses der Weisheit auf die Versuchungen bei Calvin kann nicht in Abrede gestellt werden mit Huther, obwohl allerdings die Weisheit nicht mit der Beharrlichkeit zu identifizieren ist. Wie sie aber eine Grundbedingung derselben ist, so auch eine Hauptäusserungsweise nach Kap. 3, 17.

— **So erbitte er sie von dem Gott** (s. Matth. 20, 20; Apostelg. 3, 2; 1 Joh. 5, 15). Die nähere Bestimmung zeigt, wie wichtig es ist, beim rechten Beten keine falsche, die Heiligkeit und Güte Gottes verdunkelnde Vorstellung einzumischen. Der Judentum betete auch, aber sein Gottesbild war eben ein parteiischer und gesetzlicher, den Segen nach dem Verdienst abmessender Judentum. Die Stellung der Worte τοῦ διδόντος Θεοῦ (Cod. A. τοῦ Θεοῦ τοῦ διδόντος) hebt hervor, daß Gott ein Gebender ist (Huther). S. B. 17. Wiesinger: Der dafür bekannt ist, daß er gibt. Ein alles Gute umfassendes Geben ist gemeint, daher kein Objekt (Gehser u. a.). — **Allen.** Huther ergänzt mit Calvin u. a. τοῖς ἀλλοῖσιν; indes darf doch das allgemeinste Geben Gottes nicht nach dem menschlichen Bitten bemessen werden, obwohl er nach Maßgabe des Bittens über das Bitten hinaus gute Gabe gibt und selbst den Heiligen Geist. — **Lauterlich.** Das ἁπλῶς im Neuen Testament nur hier. Nach Huther soll es einfach heißen und sich auf die Gabe beziehen (daß nichts anderes hinzugefügt wird mit Beziehung auf Weish. Salom. 16, 27); doch ist nicht von der Art der Gabe die Rede, sondern von dem Modus des Gebens; daher die Bestimmung candida, sincera mit Kern, Theile u. a. vorzuziehen. Das reine Geben ist entgegengesetzt dem berechnenden Geben, was damit zugleich ein bedenklisches und halb abgenüdigtes ist nach der Anschauung der Säkular. Und so weist es mittelbar doch auf die Quelle der benignitas (Beda u. a.) zurück, wie nicht minder hin auf ein reichliches Geben (affluenter, Erasmus u. a.). — **Und es nicht aufrückt.** Negativ gefasste Erklärung des Vorigen oder dessen, was auf das lautere Geben Gottes bei ihm folgt.

Auch Wiesinger erklärt das μὴ ἀνείλεσθαι mit Luther: und rückt es niemand auf, unter Beziehung auf Sir. 41, 28: μετὰ τὸ δοῦναι μὴ ἀνείλε; Kap. 20, 15; 18, 17 (s. die Note bei Huther aus Cicero). Von Huther wird diese Auslegung bestritten; das ἀνείλεν soll nach Semler u. a. qualemcumque reprehensionem bezeichnen. Dann aber würde Jakobus etwas Unhaltbares sagen, weil Gott, abgesehen von den Bittenden, vielfach über die Menschen Beschämung verhängt. Auch wäre der Ausdruck dafür zu kurz; er ist nur verständlich, wenn er mit dem Vorigen als ein Begriff gefaßt wird. Allerdings aber ist die Erklärung: die Bittenden durch Abweisung beschämen (nach Morus, Augusti u. a.), nicht begründet. Freilich liegt sie näher als die von Huther; wer die Gaben hinterher aufrückt, ist ebenso geneigt, sich vorher schwierig zu verhalten, unter Umständen auch den Bittenden (ohne Anprüche) abzuweisen. Auch der „Seitenblick auf die Reichen B. 10; Kap. 5, 9“, den Huther und Wiesinger hier finden, hat insofern nichts für sich, als erst festzustellen ist, was Jakobus unter den Reichen versteht. Mit der religiösen Anschauungsweise dieser Reichen wird allerdings die Vorstellung eines Θεοῦ ἀνείλεσθαι zusammenhängen, und mittelbar dann auch mit ihrem Verhalten. — **Und sie wird ihm gegeben werden.** Es scheint kein hinlänglicher Grund vorhanden, das δοθήσεται mit Huther und Wiesinger impersonell zu fassen: es wird ihm gegeben werden (s. Matth. 7, 7—11; Luk. 11, 13; 1 Röm. 3, 9—12). — **Er muß aber bitten im Glauben.** Nachdem er das rechte Beten objektiv bestimmt hat als Anbetung des wahren Offenbarungsgottes, bestimmt er daselbe ebenfalls subjektiv als ein Beten im Glauben (s. Kap. 5, 15; Sirach 7, 10; Joh. 16, 23). Allerdings ergibt sich nach Wiesinger aus der folgenden negativen Bestimmung, daß mit πίστις vor allem das ungeteilte Vertrauen, die volle, feste Zuersticht des Herzens gemeint ist. Diese Zuersticht ist aber nur möglich als Aufblick zu dem Gott der freien Gnade nach der Offenbarung, und Huther weist daher die Erklärung Calvins: fides est quae, dei promissionibus freta, nos impetrandi, quod petimus, certos reddit, als nicht angedeutet, ohne Grund ab; selbst die nähere Bestimmung einiger älteren Ausleger: πίστις Ἰησοῦ Χριστοῦ, wird also implicite mitgesetzt sein. Das heißt: es ist zwar richtig, wenn Wiesinger bemerkt, die πίστις sei eben bei Jakobus wie bei Paulus ein sittliches Verhalten der Gesinnung gegen Gott, aber nach Jakobus setzt dies eben den Aufblick zu dem „gebenden Gott“ nach der

¹⁾ Freilich hatten es die Juden schon vordem an dem rechten Eingehen in die Salomonische Weisheitslehre, d. h. in den alttestamentlichen Universalismus, fehlen lassen, und eben daher hatten sie den Davidischen Messianismus partikularistisch mißverstanden und mißdeutet; wie aus gleichem Grunde die evangelische Theologie durch Mißachtung des christlichen Humanismus hinter ihrer Aufgabe zurückgeblieben ist.

Offenbarung voraus. Daher ist auch in dem *μὴδὲν διακινούμενος* zugleich mit der Ausschließung des subjektiven Wankelmuts die Ausschließung der Unzweiflung der Bestimmtheiten des evangelischen Heils gemeint; weil ein Festmachenwollen des Herzens außer der Offenbarungssphäre (für die Christen außer dem Namen Jesu) pure Schwärmerei wäre. Eine ähnliche Verbindung des „Glaubens und Nichtzweifeln“, auch mit Bezug auf das objektive Moment s. Röm. 4, 20; vergl. Kap. 14, 23; Matth. 21, 21; Mark. 11, 24. Der hier gegebene Glaubensbegriff des Jakobus ist also sein voller Glaubensbegriff; nur in dieser Energie des Betens und des Thuns ist ihm der Glaube lebendig, ohne dieselbe aber todt. Das *διακινεῖσθαι* als ein mit sich selber im Streit sein, in sich selber geteilt sein, daher ein Zweifeln, ist noch ursprünglicher zu bestimmen als ein innerliches falsches Unterscheiden, Urteilen, Richten, und in dieser Wurzel hängt es mit dem falschen Unterscheiden und Richten Kap. 2, 5 zusammen. Das harte und herbe, selbstquälerische Gemüt erzeugt sich einerseits sein hartes und herbes Gottesbild, anderseits sein hartes und herbes Verhalten. Luther: „Während die *πλοῦς* Ja und die *ἀπιστία* Nein ist, so ist das *διακινεῖσθαι* das Zusammensein von Ja und Nein, doch so, daß das Nein das Übergewicht hat.“ Nämlich wo das *διακινεῖσθαι* habituell geworden ist, dominirender Charakterzug, was eben die Partecipia ausdrücken. Daß es doch auch ein Zweifeln bei redlichem, aber schwachem Glauben gibt, hebt Luther selbst nach Calvin ebenfalls hervor (s. die Note S. 48).

5. Warnung vor dem Wankelmuth.

Dem der Zweifelmütige gleicht der Woge (B. 6. 7). Das *ῥῶς* hier und B. 24, sonst nicht im Neuen Testament. Nach Luther soll das erste *ῥῶς* sich im zweiten B. 7 wiederholen. Das heißt, Jakobus soll nur einen Grund angeben, nicht zwei, und die bildliche Schilderung des Zweifelmütigen B. 6 soll nur die größere Anschaulichkeit der unstillen Gemüthsverfassung des Zweiflers vermitteln. Indes gewinnt „diese anscheinend unbehülliche Zertrennung“ eine andere Gestalt, wenn wir B. 6 nicht bloß als Ausmalung verstehen, sondern als eine Aussage, daß der Zweifler unter fremdartige, gottwidrige Einflüsse komme. Das Meer ist nach dem Alten Testament das Bild des unfreien, in pathologischen Sympathien hin- und hervogenden Völkerlebens (Ps. 46. 93; Dan. 7, 3; Jes. 57, 20; Offenb. 13, 1). Dieser theokratischen Symbolik wird sich nun Jakobus jedenfalls bewußt gewesen sein in einer Zeit, wo „die Meeres-

wogen“ schon anfangen zu rauschen. Das symbolische Bild des Windes (Eph. 4, 14; vgl. Kap. 2, 2) muß allerdings zurücktreten, da es nur durch Verba ausgedrückt wäre. Eine Hindeutung aber auf ein unstätes Geistesleben, wie es das Völkermeer schaukelt, kann auch hier nicht verkannt werden, besonders da *ἀνεμίζομαι* ein *ἀπᾶς* *λεγ.* ist, das sonst nirgend vorkommt (in der klassischen Sprache: *ἀνεμοῖσθαι*: vom Winde bewegt werden), und das *ῥιμίζομαι* auch im Neuen Testament nur hier steht. Über die verschiedenen Ableitungen des letzteren Wortes s. Luther, Note 2, S. 48: nämlich von *ῥιμίζ*, Blasebalg oder Fächer, oder von *ῥιμῆ*, Schwung oder auch Sturm. Letztere Ableitung liegt wohl am nächsten. Ganz synonym (Luther) sind also diese Ausdrücke doch nicht. Nach Bengel soll das erstere Wort die von außen kommende Bewegung, letzteres die von innen kommende bezeichnen. Beides aber, Wind und Sturm, kommen von außen; das Innere ist hier durch die Meeresnatur der Woge ausgedrückt. Nach Theile gibt das erstere die *causa*, das letztere den *effectus* an. Beide aber bezeichnen zwei verschiedene Gradverhältnisse: Meereswallen, Meereswogen; die Brise, der Sturm; die Aufregung der Geister, die aufrührerische Erschütterung (vide bellum Jud.). Daraus folgt also wohl, daß das erste *ῥῶς* eine engere Bedeutung hat; es erklärt den *διακινούμενος* als unfähig, recht zu beten, weil er von den argen Einflüssen der Welt beherrscht wird. Das zweite *ῥῶς* dagegen bezieht sich im weiteren Sinne zugleich mit auf die glaubenslose Stellung dieses Menschen zu Gott. Wir können freilich nicht füglich zweimal mit denn überlegen und wiederholen es verstärkend mit auch. Calvin nimmt es für ergo, Luther für nämlich, Bott als Übergangspartikel. Das lebendige Bild ist voll von prophetisch-symbolischem Gehalt. — **Auch wähne ein solcher Mensch.** Das zweite *ῥῶς* bezieht sich vorzugsweise auf die mangelhafte Glaubensstellung zu Gott, welche zugleich mit der weltlichen Abhängigkeit des Zweifelnden ausgesprochen ist. Er ergänzt freilich den Mangel seines Glaubens durch abergläubischen oder schwärmerischen Wahn, aber mit diesem Wahn betrügt er sich selbst. Er muß sich der Richtigkeit dieses Wahnes bewußt werden, wenn es besser mit ihm werden soll. Die strenge Abfertigung falscher Gebetsweise ist eine uralte Methode der Bußpredigt nach Jes. 1, 15; Luk. 18, 11, nach unserer Stelle und der Reformation. Jener Mensch, der zweifelnde, menschlicher Schwachheit verfallene. — **Daß er etwas empfangen werde.** Nichts bekommt er; s. Kap. 4, 3,

wo noch ein weiterer Grund angegeben wird, weshalb nicht. — **Vom Herrn.** Bezieht sich freilich auf Gott, wie B. 12; Kap. 4, 10 u., aber doch ist nicht ohne Grund *κύριος* gesetzt statt *θεός*; er meint den lebendigen Bundesgott, Jehova, der sich jetzt in Christo vollkommen offenbart hat. Weiteres f. bei Wiesinger. — **Ein doppelherziger Mann.** Der Zusammenhang dieses Satzes mit dem vorigen wird verschieden erklärt. Die Erklärungen von Pott: *vae homini inconstanti!* und von Baumgarten, wonach der *δίπυχος* mit *λήμνεται* zusammengefaßt sein soll, kann man übergehen. Wiener, Wiesinger und Huther nehmen es als Apposition zum vorigen Verse („er ein zweierziger Mensch“) und als Erklärung des Bildes (B. 6). Aber eine Erklärung des Bildes, namentlich eines so durchaus an sich selbst verständlichen, würde nicht zu dem Stil unsers Briefes passen. Mag also auch die Forderung eines Artikels vor *άνθρω* (Schneckenburger) für die genannte Erklärung unbegründet sein, so läuft sie doch auf eine matte Tautologie hinaus. Daher halten wir mit Luther und vielen Auslegern *άνθρω* *δίπυχος* für Subjekt und *ἀκατάστατος* für Prädikat, und das Fehlen der Kopula (ist) für eine Hebung des sententiösen Gewichtes unsers Satzes. Huther sagt, der Gedanke stände zu unverbunden da. Allein die formelle Unverbundenheit hebt eben die Sentenz, in materieller Beziehung aber ist der Zusammenhang vollendet. Erst ist der Zweifler gezeichnet, wie er für die Welt ist (eine Welle), dann, wie er für Gott ist (ein Wahnender, Eingebildeter); nun folgt, wie er an und für sich selber ist. Und hier ist zu beachten, daß nur vom Manne die Rede ist; wohl nicht bloß des sprichwörtlichen Charakters wegen, sondern weil die Gefahren, vor denen Jakobus warnt, nach der sittlichen Seite hin, besonders Gefahren der jüdischen Männerwelt sind. Der *δίπυχος* ist nicht gleich dem *διακινδυνόμενος* (Luther u. a.). Nach Huther charakterisiert dieses Wort „das innere Wesen des Zweiflers“. Allerdings das innere Wesen, aber nicht, wie es dem Zweifeln zum Grunde liegt (Kern, Wiesinger, Huther), sondern aus dem Zweifeln resultiert. Denn die Doppelherzigkeit wird sofort als Grund angegeben von der Art, wie es der Mann nun treibt. Die Doppelherzigkeit liegt freilich keimartig schon im Zweifel selbst, aber erst mit dem Zweifeln bildet sich der Wankelmuth aus, in welchem der Mensch gleichsam zwei Seelen hat, die eine von Gott angefaßt, die andere von der Welt beseffen. Er ist falsch nach beiden Seiten, gegen Gott und gegen die Welt, mit seinem doppelten

Vorbehalt, wie er falsch ist gegen sich selbst mit dem Vorbehalt seines Egoismus gegenüber seiner Frömmigkeit und umgekehrt. Doch ist er als solcher noch nicht gleich ein vollkommener Lügner oder Heuchler; „er hat nicht bloß gleichsam zwei einander widerstreitende Seelen“ (Huther), sondern er begeistert sich psychisch wechselweise noch für Gott und für die Welt in zwei wechselnden Gestalten des seelischen Lebens. Das Wort *δίπυχος* ist nach der Analogie von *δίγλωσσος* und ähnlichen treffend gebildet; es scheint vor diesem Briefe (s. auch 4, 8) nirgends vorzukommen, hat aber außer jenen Analogien sein Vorbild in dem hebräischen *בִּלְבָבִי* (s. auch Jesus Sir. 1, 28) und ist von den kirchlichen Schriftstellern Clemens Rom. u. a. aufgenommen worden (s. Huther, S. 51). — **Ein [aufgeregt] umtreiberischer Ruhestörer.** Die gewöhnliche Übersetzung mit unbeständig (Luther u. a.) thut dem Grundworte kein Genüge, auch nicht dem Zusammenhang. Erstlich ist der Ausdruck schon halb erledigt mit dem früheren, sowie mit den Worten: in allen seinen Wegen; denn obgleich das auch im guten Sinne so heißen könnte, scheint es hier im üblen zu stehen (Sirach 2, 13 *ἐπιβαίνει ἐνὶ δόο τριβόνος*). Sodann ist der Ausdruck als Übersetzung von *רע* (mit der Septuag. Jes. 54, 11) zu schwach dem Grade nach. Und wenn derselbe endlich sowohl passivisch einen stürmisch Umgetriebenen, wie aktivisch einen stürmischen Umtreiber bezeichnen kann, so ist hier durch Kap. 3, 16 (*ἀκαταστασία*) die aktivische Bedeutung empfohlen. Der wankelmüthige Mann ist freilich aufregend und umtreiberisch, weil er aufgeregt und umgetrieben ist. Die zu den Winden sich passivisch verhaltende Meereswoge schlägt aktivisch an „den Fels“.

6. Besonderer Rath für den Niedrigstehenden und besonderer Rath für den Reichen, B. 8—10. **Es rühme sich aber der Bruder, der niedrig.** Das aber oder *δέ* deutet einen Gegensatz des rechten Verhaltens zu dem vorhin geschilderten an (Theile). Es ist eine Anweisung für den Bruder, die besonderen Versuchungen zum Wankelmuth in Förderungsmittel der Beharrlichkeit zu verwandeln. Bei dem *ἀδελφός* teilt sich die Auslegung in zwei Ansichten. Nach de Wette und Wiesinger geht diese Bezeichnung sowohl auf den weiterhin folgenden *πλούσιος*, wie auf den nächstfolgenden *ταπεινός*. Demzufolge ist dann der *ταπεινός* nicht geistlich zu fassen nach Matth. 11, 29, sondern wie der *πλούσιος* von den äußeren Verhältnissen. Die Hoheit dagegen, deren sich der Niedrige rühmen soll, ist die himmlische Würde. Als Vertreter der

entgegengesetzten Ansicht aber bemerkt Luther, jene Deutung sei gegen den Zusammenhang, welcher nicht erlaube, die Christen in Arme und Reiche zu unterscheiden. Dagegen sei die Beziehung unserer Stelle auf die *πειρασμοί*; auch würde ein Christ als Reicher einer so eindringenden Hinweisung auf die Vergänglichkeit kaum bedürft haben. Allein dabei wird Zweierlei übersehen: 1) daß die *πειρασμοί* im höheren Maße für den Reichen bestehen, wie für den Armen; 2) daß der Apostel, wie wir in der Einleitung gesehen haben, mit den Judenchristen (unter denen auch schon Reiche waren) auch die Juden zusammengefaßt. Auch hat er ja gleich zu Anfang die zwölf Stämme insgesamt als seine Brüder angedreht. 3) Ist hier der Gegensatz zwischen den Armen und Reichen noch nicht hervorgetreten, sondern ein Gegensatz von Niedrigstehenden und Reichen. Daß ihm freilich als Brüder die Niedrigen und die Armen näher stehen wie die Reichen, läßt er im Briefe, besonders Kap. 5, immer mehr hervortreten. Zuvörderst sind hier Niedrige und Reiche als Brüder bezeichnet, denn auch dem Reichen gibt er ein Rettungsmittel an. Noch eine dritte Ansicht, vertreten von Morus und Theile, faßt beide Begriffe zusammen: äußerlich Arme und um der Gerechtigkeit willen Verfolgte (Matth. 5, 10; 1 Petr. 3, 14). Luther bestreitet diese Zusammenfassung (S. 52), kommt aber weiterhin (S. 54) ungefähr auf dasselbe. Zuvörderst ist festzuhalten, daß der niedrigstehende Bruder nicht gleich ist dem Armen (Kap. 2). Blicken wir auf die Zeitverhältnisse, so ist es der Judenchrist und Jude durchweg in seiner niedrigen, gedrückten theokratischen Lage der heidnischen Welt und Weltmacht gegenüber; näher noch: der Theokrat, sofern er diese Lage tief empfindet. Er soll sich der Würde seiner himmlischen und reichsherrlichen Berufung rühmen, d. h. trösten und erfreuen, und an ihr sich aufrichten. Der Reiche aber, d. h. wiederum der Jude und Judenchrist, sofern ihm die trostlose Situation des jüdischen Volks in einem ganz andern glänzenden Lichte erscheint, sofern er nicht nur im Bewußtsein seiner jüdischen Vorzüge reich ist, sondern auch reich an chiliastisch-schwärmerischer Aussicht für die messianische oder pseudo-messianische Wiederherstellung seiner jüdischen Theokratie: er soll sich seiner Niedrigkeit rühmen, d. h. mit christlicher oder frommer Demut sich in seine ganze theokratische Demütigung, die erst noch (i. B. 11) in ihrer ganzen furchtbaren Größe sich entfalten wird, finden, um in diesem zur Rettung gewendeten Gerichte

Gottes den Quell der Freude, der Erhebung, des wahren Rühmens zu finden.

Und hier müssen wir mit einer allgemeinen Erklärung auf die allgemeine Bedeutung des doppelten Gegensatzes: die Niedrigstehenden — die Reichen, die Armen — die Reichen übergehen. Wir halten nämlich dafür, daß diese Ausdrücke nach dem Vorbilde des Alten Testaments und des Evangeliums durchweg prophetisch-symbolisch sind, und daß die gewöhnliche buchstäbliche Auffassung dieses Gegensatzes den Brief unfähig verflacht, in seiner Bedeutung geschwächt und seine Deutung verdunkelt hat. Wäre es denn irgend in der Welt anzunehmen, daß zur Zeit des Jakobus in den judenchristlichen Gemeinden unter allen zwölf Stämmen die Reichen die Armen hintangesezt hätten und daß überall auch die ungläubigen Juden die Reichen gewesen wären? Und daß davon Jakobus eine sichere Kunde gehabt hätte, so sicher, daß er alle zwölf Stämme darüber hätte zur Rede stellen können? Ein solches Verhalten konnte, wie ich meine, selbst den eigentlichen Juden nicht im allgemeinen zur Last gelegt werden. Zu allen Zeiten haben die Reichen unter den Juden durchschnittlich für ihre Armen eine große Teilnahme und Rücksicht bewiesen. Und gerade diese Rücksicht sollte unter den Judenchristen in so schreckhafter Allgemeinheit gemangelt haben im apostolischen Zeitalter, zu einer Zeit, da auch in heidenchristlichen Gemeinden selbst Kollekten für die judenchristlichen Brüder gehalten wurden? Und Jakobus sollte nicht nur das zu rügen gehabt haben, sondern auch eine durch alle zwölf Stämme herrschend gewordene Küsterei-Anart, daß man den Reichen schöne Plätze gab, die Armen aber teils stehen ließ, teils sich niedersezzen ließ auf den bloßen Boden? Hätte man nur dem „gut frommen Manne“ Jakobus etwas mehr zugetraut, apostolischen Geist verbunden mit prophetisch-symbolischem Stil, so hätte man wohl auch mehr bei ihm gefunden.

Also der Bruder wäre allgemein zu verstehen, wie B. 2. Der Niedrigstehende ist der Judenchrist oder Jude, der als solcher (nicht zunächst als Privatmann) seine theokratische Niedrigkeit empfand; womit allerdings zugleich angedeutet ist, daß das der Demütigere war, wie denn auch die Gedrücktheit in Privatverhältnissen dieses Bewußtsein fördern konnte; ganz nach Analogie des Alten Testaments und der Evangelien (Ps. 74, 21; 1 Kor. 1, 27). — **Es rühme sich.** Der stärkere Ausdruck für das *ἀγαλλιάσθαι* 1 Petr. 1, 6, analog dem paulinischen Wort 2 Kor. 12, 9. Ein

wirkliches Rühmen oder rühmendes Hervorheben, insofern ein solches Rühmen den Gegensatz alles egoistischen Eigenruhms bildet, oder auch die Bedingung der göttlichen Gnade und Hilfe. — **Seiner Hoheit.** Das *ἐν* den Gegenstand bezeichnend, dessen man sich als einer Grundlage des Wohlsins rühmt. Es ist die jegige prinzipiell und innerlich schon gegebene Herrlichkeit, wie sie aber auch einst zur Erscheinung kommen soll (1. Petr. 1), indem sie einen ganz entgegengesetzten Entwicklungsgang hat im Vergleich mit der Blüte des Reichen. Also *ὡς* nicht standhafter Mut (Augusti), oder bloß die dereinstige Hoheit (de Wette), sondern sublimitas jam praesens, sed etiam adhuc futura (Theile, Luther). — **Der Reiche aber rühme sich seiner Niedrigkeit.** Hier ist offenbar auch wieder *καυχᾶσθαι* zu ergänzen. Was die Ironie in diesem Ausspruch anlangt (Thomas, Beza u. a.), so ist sie nicht viel größer, als die in dem vorigen Satz: der Niedrige rühme sich seiner Höhe; denn 1) ist auch das Sichrühmen der Hoheit ein Freiwerden von eitlem Rühmen, 2) findet auch der Reiche eine Quelle des Trostes und der Lobpreisung in der vollen Erkenntnis seiner Niedrigkeit und ihrer gnadenreichen Bedeutung (s. Matth. 5, 3). — **Denn wie die Blume des Grafes.** Alttestamentliches Bild. Allgemein gehalten vom Menschen, Job 14, 2; Ps. 103, 15. Vom Gottlosen mit besonderem Nachdruck, Ps. 37, 2 (Ps. 92, 8). Doch ist es hier nicht, wie Luther will, das Bild des Gottlosen, sondern als historisches Bild von dem Verblühen der alttestamentlichen Herrlichkeit zu verstehen, in welcher sich das Gesetz des allgemeinen Verblühens der menschlichen Herrlichkeit in ergreifender Weise verwirklicht hat, wie in Jes. 40, 6 ff. schon geweisagt wurde, worauf sich ohne Zweifel unsere Stelle speziell bezieht. In diesem Verblühen lag denn auch wirklich ein Trost verborgen, wie in dem allgemeinen menschlichen Verblühen, dessen der einsichtige Theokrat sich freuen konnte. Ziel die Blume der alttestamentlichen Herrlichkeit dahin, so war die Zeit der Frucht da, das neutestamentliche Evangelium: tröstet, tröstet mein Volk! Gottinger hat *ἀνθος* irrtümlich auf Jes. 11, 1 bezogen, wo die Sept. *ἀνθος* für *רִיחַ* gesetzt hat. Der Ausdruck „Blume des Feldes“ (Jes. 40, 6) ist in Blume des Grafes verwandelt mit Bezug auf die Worte B. 7: das Gras ist verdorrt, die Blume verwelkt. Ebenso die Parallele zu unserer Stelle (1. Petri 1, 23. 24).

7. Das Schicksal des Reichen (B. 11). **Denn es ging (schon) auf die Sonne.** Wir haben es hier wieder nicht bloß mit einer Aus-

malung des Vorhergehenden zu thun, sondern mit Beziehung auf die Worte Jes. 40, 6 ff. enthält unsere Stelle eine für den Israeliten recht wohl verständliche Anwendung auf die israelitische Geschichte. Was Jesajas im Geiste als geschehen dargestellt hatte, war nun wirklich erfüllt; mit der alten theokratischen Herrlichkeit Israels war es aus seit der Kreuzigung Christi. Daher sind die Moriste *ἀνθέεστε* u. c. im symbolischen Ausdruck eigentlich zu nehmen, nicht aber für das Präsens (Grotius u. a.), auch nicht als bloße Darstellung des stets sich Wiederholenden in einem einmaligen vergangenen Faktum (Huther). Zugleich freilich dient dieser historische Stil dazu, das schnelle Aufeinanderfolgen der einzelnen Momente zu veranschaulichen (Winer). — **Die Sonne mit dem Glutwind.** Grotius, Pott u. v. a. unterscheiden *ὁ καὶ πνοή* als den mit der sich erhebenden Sonne sich entwickelnden Glutwind (oder heißen Ostwind, *קֶדִים*, der von den arabischen Steppen kommend die Fluren Palästinas versengt) von der Sonne selbst mit Beziehung auf Jes. 17, 10; 19, 12; Hos. 13, 15 u. c. Dagegen versteht Luther das Wort von der Hitze oder Glut der Sonne selbst, mit Beziehung auf Jes. 49, 10; Matth. 20, 12; Luk. 12, 55. Allein auch Jes. 49 ist doch die Sonnenglut noch von der Sonne selber unterschieden als eine höhere Potenz des gewöhnlichen, den Orientalen drückenden Sonnenscheins, und von der Beziehung dieser Beschreibung auf Menschen ist die Rede, ebenso Matth. 20, 12; bei Lukas (Kap. 12, 55) ist aber die Sonne nicht genannt. Auch wäre es selbst für die orientalische Vorstellung zu stark, anzunehmen, daß mit dem Aufgehen der Sonne und der Entfaltung ihrer Hitze sofort die Vegetation bedroht sei. Zudem kommt hier der Artikel vor *καὶ πνοή* in Betracht. Das aber ist eine der Schrift geläufige Anschauung, daß die Sonne mit der Entfaltung ihrer Macht auch den Glutwind vielfach weckt, gewissermaßen als das ergänzende Gegenbild ihrer Segenswirkung. So kommt nach Mal. 4, 1 der Tag des Herrn heiß wie ein brennender Ofen für die übermütigen, während die Sonne der Gerechtigkeit aufsteht mit Heil für die Gottesfürchtigen. So wird auch Matth. 13, 6 die drückende Hitze von der emporsteigenden Sonne unterschieden; in der Erklärung B. 21 heißt sie Drangsal oder Verfolgung wegen des Worts. Also wie wir Occidentalen mit allbekannter Symbolik sagen: Die aufgehende Sonne ruft auch die Dünste, Nebel und Gewitter auf, so der Orientale: sie weckt den Glutwind. Daher lag die Deutung der Sonne in unserer Stelle auf Christum (Laurentius)

von der Bedeutsamkeit derselben nicht weit ab, doch bestehen wir darauf nicht; jedenfalls entwickelte sich mit der Sonne der vollendeten Offenbarung jener Glutwind der Säkung, unter welchem die Herrlichkeit Israels verdorrte. Und mittelbar that es denn auch die Sonne selbst („ein Stein des Anstoßes u.“).

— **Und die Schönheit seiner Erscheinung.** Nach Luther soll das zweite αὐτοῦ nicht auf τὸν λόγον, sondern auf τὸ ἄνθος gehen. Daß aber eine abgefallene Blume erst noch ihre Schönheit verlieren sollte, ist nicht zu denken. Die Blume ist schon hin, wie sie abgefallen; sie selbst, nicht bloß ihre Schönheit. Damit hat aber eben auch das Gras, die Pflanze selbst alle Schönheit, den Erscheinungsschmuck verloren, ohne jedoch damit ganz untergegangen zu sein. So stand es damals eben auch mit Israel. Seine Blume war abgefallen im bedeutsamsten Sinne; als Gras aber vegetirte es nun tief am Boden kümmerlich fort. Der Ausdruck εὐπρέπεια im Neuen Testament nur hier. Das πρόσωπον öfter die äußere Erscheinung bezeichnend (Ps. 104, 30; Matth. 16, 3 u.). — **Und also wird auch der Reiche.** Das heißt: das Schicksal der verblichnen, verkümmerten Pflanze, oder das allgemeine Schicksal des jüdischen Volkes wird auch das Schicksal des einzelnen Juden oder Jüdenchristen sein, wenn er in dem Dünkel seines Reichthums beharrt, oder wenn er nicht lernen will, sich seiner Niedrigkeit rühmen. Das οὐτω: „so schnell, so gänzlich“ (Wiesinger). „Der Ausdruck μαρτυρεῖσθαι, im Neuen Testament ἀπὸς λέγ., findet sich in der Septuaginta als Übersetzung von מָרַע Hiob 15, 30, in derselben Bedeutung Weish. Sal. 2, 8“ (Luther). — **In seinen Fahrten.** In seiner Habe, setzt Luther, was sich aus der unrichtigen Lesart ποτα erklärt (= ἐν ποτα, guter Weg, Günst des Schicksals, Wohlstand). Herber nach Laurentius und Piscator: Auf seinen Reisen, mit Bezug auf Kap. 4, 13. Luther: In seinen Wegen (= ὁδοὺς B. 8; vgl. Sprichw. 2, 8). Wiesinger: In seinem Wandel, mit Beziehung auf die Wette: in seinem glänzenden Lebensgenuß. Das Wort bezeichnet in der klassischen Sprache 1) das Gehen, die Reise, 2) das Einerschreiten, den Gang. In der Septuag. den Weg (Nah. 2, 5; Jer. 18, 15; Jon. 3, 3. 4); doch auch die Reise (2 Matt. 3, 8 u.; vgl. Luf. 13, 22). Offenbar scheint nun nach diesen Stellen ποτα weniger im metaphorischen Sinne üblich zu sein, wie ὁδός. Wir vermeiden daher diesen Ausdruck und übersetzen; auf seinen (Glücks-) Fahrten. Luther: Es wird hervor- gehoben, daß der Reiche mitten in seinem

Thun und Treiben vom Gericht ereilt um- kommt, wie die Blume mitten in ihrem Blühen der Sommenglut erliegt.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Möchte jemals der rein evangelische Charakter des Briefes Jakobus verkannt worden sein, dann würden schon die Anfangsworte den Beweis liefern, daß wir uns hier nicht auf alt-, sondern auf neutestamentlichem Boden bewegen. Freude zum Gruß ist die Losung für die ersten Leser des Briefes, die indessen durch mancherlei Anfechtungen betrübt wurden (vgl. Luf. 2, 10). Der Beginn des Briefes Jakobus ist gleichsam ein Nachklang der ersten Predigt Jesu zu Nazareth, welche der Verfasser vielleicht gehört hatte (Luf. 4. 18. 19). In diesem χαίρειν ist er ganz homogen mit Paulus (Phil. 4, 4) und mit Petrus (1 Petri 1, 6—9), dessen Brief in seinem Beginne eine merkwürdige Übereinstimmung mit dem Anfang des Jakobusbriefes erkennen läßt. Gleichwie Elihu (Hiob 35, 10) kennt auch Jakobus einen Gott, „der den Gesang macht in der Nacht“.

2. Schon der Anfang des Briefes zeugt von dem innig christlichen, zugleich aber auch von dem erhabenen sittlichen Charakter des Schreibers. Die Forderung, es „für lauter Freude zu achten, wenn man in vielartige Versuchungen mitten hinein gerathen ist,“ klingt so erhaben und kühn, daß man schier fragen möchte, ob jene Forderung das menschliche Vermögen nicht ganz übersteige (vgl. Hebr. 12, 11). Gewiß muß eine solche Ermahnung dem natürlichen Menschen als große Thorheit erscheinen und Ärgernis erregen. Denn Versuchung für lauter Freude zu achten, ist noch unendlich mehr, als darunter zu schweigen und zu beten, selbst mehr, als dafür zu danken; es gilt nicht nur, die Versuchung willig über sich ergehen zu lassen, sondern in derselben zu rühmen, daß es so und nicht anders ist, und dieses zu thun nicht nur bei einzelnen, sondern bei vielen Versuchungen, die aus dem Leiden der Erde geboren werden (vgl. Röm. 5, 3). Eine solche Forderung entlockt den Feststehen das Wort: „Jakobe, du rastest!“ (Apostelg. 26, 24). Der Christ aber ahnt und fühlt schon bei diesem ersten Wort, weß Geist in demselben zu ihm redet. Denn wie hätten Fleisch und Blut offenbaren können, was hier so klar und ausdrücklich geschrieben steht: des Christen tiefster Schmerz zugleich die Quelle seiner höchsten Freude? Keine andere Religion außer der christlichen hat das Leiden der Erde zu einem neuen Dankstoff erhoben. Bekannt

ist Bacos Wort: „Glück war der Segen des Alten, Unglück aber ist der Segen des Neuen Bundes.“ Man vergleiche die noch immer lesenswerte Abhandlung von F. B. Reinhard, de praestantia religionis christianae in consolandis miseris etc., und von der andern Seite die Diatribe de consolatione apud Graecos auctore A. C. van Heusde, Traj. ad Rhen. 1840.

3. Indem ihr erkennt. Um ihrer *πλοῦς* eine solche Freude möglich zu machen, wie er sie ihnen soeben angepriesen hatte, weist sie Jakobus auf eine Frucht ihrer *γνώσις* hin. Auch der Glaube hat seine Wissenschaft, freilich eine Wissenschaft anderer Art, doch nicht geringer an Wert und Zuverlässigkeit, als das Wissen auf bloß natürlichem Gebiet. Einerseits muß auch der Christ erkennen: „wir sind von gestern her und wissen nichts“ (Hiob 8, 9), anderseits ist ihm indes offenbart, was den Weisen und Klugen verborgen blieb (Matth. 11, 25. 26). Und diese Wissenschaft ist vollkommen fähig, ihm den Genuß der angepriesenen Freude zu ermöglichen; er weiß, von wem die Versuchung kommt, er weiß, wozu die Versuchung dient, nämlich zur Glaubensprüfung. Schon dieser Gesichtspunkt ist geeignet, ihn mit seinem Leide zu versöhnen. Es ist also nicht Zufall, wenn der Christ vor vielen andern in mancherlei Versuchungen fällt, ebensowenig als es Zufall ist, wenn ein Schmelzer zur Läuterung des Goldes oder des Silbers den Ofen bis zu einem bestimmten Grade heizt. Noch viel weniger ist es eine gerechte Strafe, sondern vielmehr ein Läuterungs-, ein Bildungs-, ein Erziehungs-mittel, ohne welches im Reiche Gottes unmöglich etwas Großes aus uns wird. So bestätigt sich auch hier Senecas Wort: »opus est ad notitiam sui experimento. Quod quisque possit, nisi tentando haud didicit.«

4. Die christliche Beharrlichkeit ist unendlich verschieden von der stoischen Gleichgültigkeit mit ihrem Wahlspruch: »res mihi, non me rebus subiungere conor.« Sie hat einen höheren Ursprung, einen sanfteren Charakter, eine größere Dauer, eine herrlichere Frucht.

5. Merkwürdig ist es, wie Jakobus schon im Anfang dieses Briefes auf christliche Vollkommenheit dringt, so daß im vierten Verse das nämliche Wort zweimal vorkommt. So auch das vollkommene Gesetz (Kap. 1, 25), der vollkommene Mann (Kap. 3, 2 u. f. w.). Vgl. den schönen Aufsatz von Ad. Monod in seinen Adieux, 1856: »tout dans l'Ecriture est idéal.«

6. Es ist ein tiefsinniger Wink, der in der Ermahnung B. 4 enthalten ist, daß da, wo das Ausharren ein vollkommenes Werk hat, der Christ dem Principe nach vollkommen und in keinem Stück mangelhaft ist. Denn wo die christliche Beharrlichkeit herrscht, da ist die Kraft der sündigen Selbstsucht gebrochen, der Selbstsucht, welche wohl entweder unabhängig von Gott, oder gar höher als Gott, keinesfalls aber unter Gott einen Standpunkt einnehmen möchte. Auf zweierlei Weise offenbart sich nämlich der Heldennut des Glaubens: als ein leidender und als ein streitender. Der erstere steht von beiden am höchsten, weil gerade in diesem Zustande die meiste Selbstverleugnung geübt werden muß, und wer es wahrhaft so weit bringt, der trägt damit zugleich das Prinzip der christlichen Vollkommenheit in sich. „Die Schrift nennt einen ganzen Menschen denjenigen, der nach innen und außen als eine harmonisch ausgebildete, ausgereifte, vollendete christliche Persönlichkeit des neuen Menschen sich darstellt.“ B. Fr. Dehler.

7. In dem kurzen Brief des Jakobus wird verhältnismäßig viel vom Beten gesprochen (i. Kap. 1, 5; 4, 2. 3. 8; 5, 13—18). Auch hierin zeigt sich der Apostel als ein wahrer Diener dessen, der seine Schüler nicht allein in die Übungsschule des Gebets geleitet hat, sondern der auch darin ihnen selbst als reines, vollkommenes Vorbild vorangegangen ist (Euf. 11, 1). Aus der Art und Weise, in welcher Jakobus vom Gebete redet, geht klar hervor, daß er einen direkten Zusammenhang zwischen dem Gebete und seiner Erhöhung anerkennt, nicht nur in dem Sinne des modernen Unglaubens, als ob das Gebet nur auf psychologischem Wege einen wohlthätigen Einfluß hervorbringen könne auf das Herz des Betenden selbst, sondern also, daß das Gebet das von Gott verordnete Mittel zur direkten Erlangung unserer Bedürfnisse sei, die wir denn auch ohne dieses Gebet sicherlich nicht erhalten würden. Hätte das Gebet nur eine psychologisch wirkende Kraft für den Betenden selbst, dann würde es völlig unerklärlich sein, aus welchem Grunde auch Jakobus (Kap. 5, 13 bis 18) mit so viel Ernst und Nachdruck das Beten für andere empfiehlt, da diesen in dem vorerwähnten Fall das Gebet unmöglich würde von einigem Nutzen sein können (vgl. Bibelwerk zu 1 Tim. 2, 1—7).

8. Der Christ hat selten so viel Weisheit nötig, als gerade dann, wenn es darauf ankommt, in der Versuchung auf die rechte Weise und nach dem Willen Gottes zu verharren. Man spricht so oft von der Weisheit, deren jemand im Glücke bedarf, damit er nicht un-

danfbar, hochmütig oder vermessen werde, und diese Behauptung ist richtig. Aber auch im Unglück bedürfen wir nicht minder des göttlichen Lichtes, sollen wir wahrlich verstehen, was uns der Herr damit zu sagen hat, und nicht durch unser eigenes aufgeregtes Gefühl auf jämmerliche Irrwege geleitet werden. Dies erkannte und würdigte auch der Dichter (Ps. 94, 12). Durch den hochgerühmten Nutzen der Drangsale ward noch nie ein Sünder bekehrt, so lange der Herr selbst zu der heilsamen Züchtigung nicht noch den Stab seines Wortes und das Licht seines Geistes hinzu gegeben hat. In den Tagen der Trübsale bedürfen wir vielleicht noch mehr der göttlichen Weisheit, als in den Tagen der Freude; Weisheit, damit wir wirklich den rechten Weg erwählen, ohne weder zur Rechten, noch zur Linken abzuweichen; Weisheit, damit wir verstehen, was Gott von uns will, wenn er die Erfüllung eines geliebten Wunsches uns vor-enthält, oder wenn er eine schwere Last uns auferlegt zc.

9. Auch was Jakobus von der unumgänglichen Notwendigkeit des Glaubens bei dem Gebete sagt, ist aus der Lehre des Herrn selbst genommen (vgl. Matth. 21, 21. 22). Seine liebliche Bildersprache von den Wogen des Meeres ist wohl aus seiner eigenen Erinnerung an den See Genezareth entstanden. Die treffende Wahrheit dieses Bildes wird am besten auf dem Wege innerlicher Lebenserfahrung verstanden. Die Seele ist dem Meere gleich, der Zweifel aber wehet darüber hin wie ein Sturm, der die Wasser bis in die Tiefe aufwühlt; in einem solchen Zustande ist das Herz des *δύσυχος* gänzlich unempfänglich für den Genuß der Gebetserhörung. Vgl. 1 Kön. 18, 21, wo durch den Ausdruck: „Hinter auf beiden Seiten“ ein ähnlicher innerer Zwiespalt angedeutet wird; vielleicht mit Anspielung auf den Vogel, der von dem einen Zweige auf den andern springt, ohne irgendwo Ruhe zu finden. Vgl. eine Bibelstunde von Dehler über Jak. 1, 6: „Halte was du hast,“ Zeitschr. für past. Theol. (1880, S. 324 ff.). „Der Glaube machet das Gebet zu lauter Realität und Wesen, zu lauter Glück, Kraft und Leben, lauter Nehmen, Finden und Zugang von einer Thür zur andern bis hinein in das Herz Gottes.“

10. Ein neues Paradoxon scheint Jakobus uns vorzuhalten, wenn er ermahnt (B. 9): „Ein Bruder aber, der niedrig ist, rühme sich seiner Höhe.“ Es gibt indessen eine Höhe in dem Auge Gottes und des Herrn, die nicht von irdischer Ehre oder von vergänglichem Reichtum abhängt, und oft da am meisten an-

zutreffen sein wird, wo die Oberflächlichkeit sie am wenigsten suchen würde. Erniedrigt zu werden kann für Fleisch und Blut nur empfindlich, nur unangenehm sein; geschieht es aber um des Namens Christi willen, wird die Erniedrigung im Blick auf ihn getragen, und ist sie mit christlichem Seelenadel gepaart, dann rechnet man es sich nicht zur Schande, sondern trägt sie als die höchste Ehre (vgl. Matth. 5, 11. 12; Apostelg. 5, 41, 42). Unwillkürlich denkt man hier an das schöne Wort Pascals in betreff des Menschen: »Gloire et rebut de l'univers, s'il se vante, je l'abaisse; s'il s'abaisse je le vante.«

11. Die Anzahl der Reichen, die ihrer Niedrigkeit sich rühmen konnten, ist zu allen Zeiten gering gewesen (vgl. Matth. 19, 23 bis 26). Und doch finden wir in der Geschichte dann und wann einzelne im Feuer der heftigsten Anfechtung und Versuchung. Man höre nur z. B. die herrlichen Worte von Chrysostomus in seiner Rede nach dem Fall des Eutropius, Opera, Tom. III, p. 586, edit. Montf.: „Warum zitterten wir nicht? Weil wir keine Widerwartigkeiten dieses Lebens fürchten. Was könnte uns schrecklich sein? Der Tod? Desto eher laufen wir in den Hafen der Ruhe ein. Der Verlust irdischer Güter? Nach kam ich aus dem Mutterchoße, nach kehre ich zu dem Mutterchoße der Erde zurück. Verbannung? Die Erde ist des Herrn und was darin ist. Falsche Beschuldigungen? Freuet euch und hüpfet, wenn euch die Menschen hassen und reden allerlei Übels wider euch, so sie daran lägen, denn euer Lohn wird groß sein im Himmelreich. Ich sah die Schwerter über mir und sah gen Himmel. Ich erwartete den Tod und dachte an die Auferstehung. Ich sah auf die irdischen Widerwartigkeiten und berechnete die Seligkeiten zur Rechten Gottes. Ich blickte auf die Gefahren, und mein Auge schaute im Geist die Krone der Herrlichkeit. Was ich in meinen Predigten beständig mit Worten verkündige, das predigte die That selbst auf dem Markte. Der Wind bläst und streift die Blätter ab, das Gras verdorrt und die Blume verwelkt.“ (Das letzte vielleicht eine indirekte Anspielung auf diese Stelle bei Jakobus, B. 11).

12. Die Krone des Lebens, von welcher Jakobus hier redet, bildet nicht nur einen Gegensatz gegen die vergänglichen Lorbeerkränze, um welche die Griechen in ihren Wettkämpfen stritten, sondern auch gegen die verwelkende Blume, von der Jakobus soeben (B. 11) gesprochen hatte. In der Lehre von dem Gnadenlohn des beharrlichen Glaubens ist Jakobus übrigens vollkommen in Überein-

stimmung mit dem Herrn und den andern Aposteln desselben (vergl. Matth. 19, 28; 1 Kor. 9, 24—27; 1 Petri 5, 4; Offenb. 2, 10; 3, 21). Die Erwähnung des Vereitens der Krone für alle, die ihn lieben, läßt nicht undeutlich den Begriff der „Gnadenwahl“ durchschimmern.

Homiletische Andeutungen.

B. 2—8 Epistel am Sonntage Oculi, B. 9—12 Epistel am 22. Sonntage nach Trinitatis im Großherzogtum Hessen und anderwärts.

Inwiefern der Beruf, ein Knecht Jesu Christi zu sein, den neutestamentlichen Schreibern besonders anvertraut war, und inwiefern dieser Beruf noch immer das Vorrecht aller Gläubigen ist. — Der Knecht Jesu Christi kann nichts Besseres thun als seine Brüder stärken. — In Christo Freude allem Volk. — Wie das Christentum das scheinbar Unmögliche möglich macht. — Das Leiden dieser Zeit eine Glaubensprüfung für den Christen. Gerade durch diese Feuerprobe wird 1) die Echtheit, 2) der Gehalt, 3) der Wert des Glaubensgoldes offenbar (vgl. 1 Petri 1, 7). — Beharrlichkeit mitten unter allen Verjuchungen die Tochter des Glaubens, die Mutter aller andern Tugenden. — Das christliche Leben ein gottgeweihtes Opfer, das ohne Flecken oder Fehler sein muß. — „Bitte, was ich dir geben soll“ (1 Röm. 3, 5). — Der Unterschied zwischen göttlicher und menschlicher Wohlthätigkeit (vgl. Jesus Sir. 18, 18). — Auch in dem lautern Leben ohne Aufsrücken der Christ berufen ein Nachfolger Gottes zu sein (Eph. 5, 1. 2). — Des gläubigen Gebetes hoher Wert und unerläßliche Erfordernisse an dasselbe zur Zeit der Ansechtung. — Der Fluch des Zweifelsmuts, der Wert der christlichen Charakterfestigkeit. — Reichtum und Armut betrachtet im Lichte des Glaubens. — Sinken der Weg zum Steigen, entbehren der Weg zum Genusse, streiten der Weg zur Krone. — Die Seligsprechung des Knechtes Christi (B. 12) verglichen mit den Makarismen des Meisters (Matth. 5, 3 bis 12). — Zur ganzen Perikope (B. 1—12). — Der dreifache Beruf des Christen in der Verjuchung: 1) Leiden (B. 2—4), a. mit dankbarer Freude, b. mit ausharrender Geduld; 2) Beten (B. 5—8), a. um eine kostbare Gabe, aber von einem edelmütigen Geber, b. mit einfältigem Glauben, aber ohne jeglichen Zweifel; 3) Rühmen (B. 9—12), a. in dem Streite der Gegenwart, b. in der Erwartung der Krone in der Zukunft.

Tholuck (Predigten I, 5, 340) zu B. 2: Warum der Christ seine Ansechtung für eitel Freude achtet: 1) Er weiß, von wannen sie kommt; 2) er weiß, wohin sie führt. — Staag: Wie sich der Christ in Kreuz und Leiden zu verhalten hat. 1) Die Kreuzeseligkeit, 2) die Kreuzeshitte, 3) die Kreuzesgesinnung, 4) die Kreuzesverheißung. — Beck (B. 5). Die wahre Weisheit. — Klemm: Der Kampfpfeis auf dem Kampfsplatz des Lebens. — Dräseke: Demut die Bedingung aller wahren

sittlichen Größe, denn sie ist 1) der Anfang, 2) die Nahrung, 3) die Stütze, 4) die Krone derselben. — Arndt: Selig ist der Mann, der die Ansechtung erduldet. — Porubsky: (B. 1—4) Die Ansechtungen des Glaubens: 1) Wie sie veranlaßt werden, 2) wie sie eine Beharrlichkeit bewirken, 3) wie sie eine gläubige Thätigkeit anregen. — (B. 5) Das Gebet, die erste That des Glaubens. — (B. 6—8) Des Zweiflers Pein und Rettung. — (B. 9—12) Durch Erniedrigung zur Hoheit. 1) Das Ziel: Hoheit, 2) das Mittel: Erniedrigung. — Ege: Der hohe Freudengrund gläubiger Christenmenschen in ihrer Ansechtung, sofern darunter 1) der Glaube völlig wird, 2) das Gebet innig und fruchtbar, 3) das Herz desto gewisser der himmlischen Lebenskrone.

Starke: Ein Knecht Gottes sein ist den Gläubigen ein großer Ehrentitel, dessen sie sich allewege rühmen können. — Cramer: Die Kirche des Neuen Testaments ist nicht an einen Ort gebunden, wie zur Zeit des Alten Testaments, sondern in allem Volk, wer Gott fürchtet und recht thut, der ist angenehm (Apostelg. 10, 35). — Quésnel: Eine der vornehmsten Sorgen rechtschaffener Lehrer ist, die zu trösten, welche um des Herrn willen leiden (1 Kor. 14, 3). — Hedinger: Große Kunst! Lachen im Weinen, Freude haben in der Traurigkeit. Aber es ist noch Zeit, sie zu lernen; unsere Kraft ist nichts, Gott thut und wirkt alles (Phil. 4, 11—13). — Cramer: Wider mancherlei Krankheiten gehören mancherlei Arzneimittel, wider mancherlei Sünden mancherlei Züchtigungen (Tit. 3, 3). — Starke: Der rechtschaffene Glaube ist nicht todt, sondern lebendig und wirkt allerlei Gutes (2 Petri 1, 5. 6). — Kreuz und Leiden hilft zur Geduld, wie der Wind zu desto tieferer Einwurzelung des Baumes (B. 2). — Wer einmal gut angefangen hat, muß darin beharren bis ans Ende, sonst ist alle vorige Arbeit umsonst. — Geduld in der ersten Stunde macht's nicht aus. Das Ende bringt die Krone. — Es ist eine große Weisheit, das Leiden recht zu ertragen, und diese gibt Gott. — Hedinger: Ein reicher Herr und doch wohlthätig ist etwas Seltenes; immer geben und der Bettler nimmer milde werden ist mehr als menschlich; schenken aber und geben über alles, was man bitten darf (Ephes. 3, 20), ist göttlich. — Sjander: Weil Gott uns nicht seine Gutthaten verdrießlich aufzählt, so sollen wir solches viel weniger gegen unsern Nächsten thun. — Langii Op.: Nicht höher kann eine Kreatur Gott ehren, als wenn sie ihm im Glauben alles zutrauet und sich fest auf seine Verheißungen verläßt, welches auch der lautere Gottesdienst ist (Röm. 4, 20. 21). — Quésnel: Der Glaube ist die Quelle des christlichen Gebets; der Bach kann nicht laufen, wenn die Quelle vertrocknet ist (Röm. 10, 14). — Wahrhaftig Gläubige sind nicht unbeständig und wettwendisch, sondern beständig und fest (Kol. 2, 5). — Willst du Gott dienen, so laß dir es einen Ernst sein, daß du Gott nicht verjuchst. — Ein getheiltes Herz verlangt Gott nicht (Matth. 22, 37). — Ein armer Gläubiger ist ebenso wohl ein Bruder in Christo, als ein reicher (Philemon

B. 16). — Die Niedrigkeit und Demut ist durch Christum eine rechte Hoheit geworden (Hiob 22, 29). — Hedinger: Reichthum ist an und für sich nicht verdammlich, kann aber den Menschen leicht hochmüthig machen. — Cramer: Gott will es haben, daß Reiche und Arme bei einander wohnen sollen. — Langii Op.: Die Hinfälligkeit des Lebens und Unbeständigkeit der äußerlichen Wohlfahrt sind wohl zu erwägen. — Hedinger: Reich und gottlos ein doppelter Höllestrick. Siehe, daß du dir solchen durch Geiz nicht an den Hals legest (1 Tim. 6, 9. 10). — Langii Op.: Gläubige Christen sind nicht allein Unterthanen, sondern auch Reichsgegnossen Christi, als die mit ihm herrschen und regieren (1 Kor. 6, 2. 3). — Cramer Was die Dornenkrone, die wir hier auf Erden tragen müssen, verdirbt, das vergütet wiederum die Krone des Lebens im Himmel (2 Kor. 4, 17. 18).

Stier: „Wollten wir dem tiefen, reichen Sinn

jedes Spruches und Wortes in diesem Briefe genug zu thun suchen, so müßten wir immer von vorn anfangen und schöpfen die Fülle doch nicht aus. Welch eine Predigt wäre zu halten über das einzige Freude zuvor, das in unsere Trübsal hereinklingt! — Welch ein gewaltiges Wort, das damit zusammenhangende: „Nicht es ettel Freude, wenn ihr in Anfechtungen liegt!“ u. s. w. — Heubner: Prüfungen eine Wohlthat Gottes. — Einen guten Anfang haben und die Fortsetzung fehlen lassen ist ein Schimpf. — Eine Weisheit, die nicht von Gott kommt, ist keine Weisheit. — Glaube und Gebet bedingen sich gegenseitig. — Wo der Wille noch wannt, fehlt es auch an Vertrauen. — Von Glauben und Unglauben gilt das Wort 1 Sam. 2, 30. — Das Christentum erhebt den Christen über seinen Stand. — Es ist ein rührender, Ehrfurcht gebietender Anblick, einen in der Welt hochgestellten Christen demüthig zu sehen.

II. Das Thema.

Die Seligpreisung der Beharrlichkeit in der Versuchung als Warnung vor der Hingebung an diese.

Kap. 1, 12.

- 12 Selig [ist] der Mann¹⁾, welcher die Versuchung besteht, denn wenn er ein Bewährter geworden ist, wird er empfangen die Krone des Lebens, welche der Herr²⁾ verheißt hat denen, die ihn lieben.

Exegetische Erläuterungen.

Daß dieser Vers das eigentliche Thema des ganzen Briefes enthält, den herrschenden Grundgedanken desselben ausdrückt, ergibt sich daraus, daß dieser Gedanke schon in der Einleitung B. 2 anklingt und Kap. 5, 7 in einem entsprechenden Finalthema wiederholt wird. Es ist ein Makarismus, nach der Art der Bergpredigt, und zwar der letzte jener Makarismen des Herrn, in welchem sich alle früheren zusammenfassen (Matth. 5, 10. 11), passend angewandt auf die Situation seiner Leser in seiner Zeit. — **Selig [ist] der Mann.** Das *ἀνὴρ* steht statt *ἀνθρώπος* wohl nicht bloß in Bezug auf Ps. 1, 1. Es tritt mehrfach hervor (i. B. 5, 20, Kap. 3, 2), und wir haben schon angedeutet, wie sich dies daraus erklärt, daß die Versuchungen der Zeit, welche der Apostel im Auge hatte, vor allem durch die Männerwelt hindurch gingen. Thomas

scheint diesen Charakterzug bemerkt, aber nicht verstanden zu haben, wenn er erklärt: *beatus vir, non mollis vel effeminatus, sed vir.* — **Welcher die Versuchung besteht.** Obgleich der Satz auch als allgemeiner Lehrsatz Geltung hat und gelten will, so ist doch der *πειρασμός* hier zunächst als die konkrete Einheit aller jener *πειρασμοί* zu verstehen, von denen B. 2 die Rede war; denn der Gedanke an eben diese *πειρασμοί* geht durch den ganzen Brief hindurch. Also nicht: *ὅταν πειρασθῇ* (Wiesinger). Daher auch *ὑπομένει* wie B. 3 die *ὑπομονή* und das *μακροθυμήσατε* (Kap. 5, 7) u. — **Denn wenn er ein Bewährter geworden.** Ein Bewährter, nicht bloß bewährt; einer, dessen Eigenschaft die Bewährtheit durch das Faktum der Bewährung geworden ist. Es ist derselbe Gedanke, den er weiterhin Kap. 2, 23 ausdrückt: Abraham ist durch das *δικαιοδοῦναι* Freund Gottes geworden. Und hier sehen wir, wie Jakobus mit Paulus in den dogmatischen Anschauungen

¹⁾ Die Lesart *ἀνθρώπος* in Cod. A. und einigen Minuskeln macht als verfehlte Korrektur auf das bedeutsame *ἀνὴρ* aufmerksam.

²⁾ Das *ὁ κύριος* fehlt nach A. B. dem Sinait. u. fällt aus nach Lachm., Tischendorf u. a. Gestützt auf Codd. G. K. u. a. (C. ohne Art.), die syrische Übersetzung u. hat es Theile in Schutz genommen. Einige Minuskeln und Übersetzungen lesen *ὁ θεός*. Da die Einschaltung sich leichter erklärt als die Auslassung, so kann man annehmen, daß der Apostel mit dem *ἡμῶν* auf das *ἡμῶν* zurückblickt. Indessen haben abschließende Sätze gewöhnlich einen in sich abgeschlossenen Ausdruck. Wir folgen also Bouman (S. 63).

übereinstimmt, denn auch Paulus läßt Röm. 5, 3 auf die *ὑπομονή* die *δοκιμή* folgen. Die subjektive und innerliche Seite dieser Bewährung ist aber das *σφραγισθαι* nach Eph. 1, 13. Krebs, Augusti u. a. haben das *δοκιμος* umfassend auf die dem Wettkampfe der Athleten vorangehende Prüfung bezogen, Gebser, Theile u. a. auf die Läuterung der Metalle durchs Feuer, was in sofern auch unrichtig ist, als das letztere Bild den Begriff der Läuterung voraussetzt, der zwar auch in der Prüfung liegt, aber nicht mit ihr identisch ist. Dieselbe Situation setzt als Läuterung die Sicherheit des Erfolges voraus, als Prüfung stellt sie dieselbe in Frage, als Versuchung bringt sie dieselbe in Gefahr. De Wette und Wiesinger nehmen keine bildliche Beziehung an; doch werden wir durch die Krone des Lebens, welche hier bezeichnet wird, wenigstens erinnert an die Anschauung des Wettlaufs auch bei Paulus (1 Kor. 9, 24; 2 Tim. 2, 5). — **Empfangen die Krone des Lebens.** Der Ausdruck *στεφανος*, Kranz, Siegeskranz, Ehrenkranz, wird in seiner vollsten Bedeutung zur Krone, und so dürfen wir ihn hier nehmen, gemäß Matth. 5, 9 und Offenb. 5, 10. — *Τὸ ζωὴς* erklärt Luther als Genitiv der Apposition: „Die *ζωή*, d. i. das ewige, selige Leben, ist der Ehrenkranz, womit der Ausdauernde geschmückt wird.“ Allein Joh. 3, 36 heißt es: der Gläubige hat das ewige Leben; und sollte 2 Tim. 4, 8 die Krone der Gerechtigkeit heißen: die Gerechtigkeit wird mir als Krone verliehen? Wenn die Krone den Ehrenkranz der vollendeten Bewährung bezeichnet, wie sie im Glaubensleben gereift, aber auch von Gott objektiv anerkannt und verherrlicht wird, so ist die Krone des Lebens, die dem Leben, das sich zur Krönung entfaltet hat, geschenkte Krone als Leben, das Summum des Lebens als Ehrenpreis des Lebens; unser Genitiv also der des Besizes oder der Zugehörigkeit, (vergl. 1 Petri 5, 4; Offenb. 2, 10). Wenn etwa die Satzungs männer jener Zeit mit Bezug auf Ps. 1 sagten: Glückselig ist der Mann, der stets auf das Gesetz hält, er ist der Baum an den Wasserbüschen, seine Blätter welken nicht, d. h. sein Leben wird immer grünen, so gewann der Makarismus des Jakobus, seine Fortdauer und seine Lebensverheißung damit noch eine besondere Bedeutung. Man wird nun allerdings nicht

mit Zwingli, Michaelis, Wiesinger u. a. behaupten können, daß diesem Bilde wie bei Paulus 1 Kor. 9 die Vorstellung der griechischen Wettkämpfe zum Grunde liege. Aber auch bei den Juden war doch die Krone oder das Diadem nicht bloß, „ein Sinnbild besonderer Ehre“ (Luther mit Beziehung auf Ps. 21, 4; Weisheit Sal. 5, 16, 17), sondern auch einer dem wohlbestandenen Lebenskampf von Gott zugetheilten Ehre. Die Voraussetzung, daß das beherrliche Ringen in einer höheren Lebensbahn die Bedingung des Diadems sei, war den Juden wie den Griechen eigen und findet sich mehr oder minder in der ganzen Menschheit in den mannigfachen Gestalten wieder. Dieses Lebensgesetz galt im Alten Testament besonders von dem typischen Juda, von David, vom idealen Menschen (Ps. 8), vom Messias (Ps. 110). Die Krone der Gläubigen wird 1 Kor. 9, 25 dem vergänglichem Ehrenkranz entgegengesetzt; auch wird 1 Petri 1, 4 und 5, 4 darauf angespielt. Weshalb fehlt hier der Gegensatz? Die Juden und Judenthristen jener Zeit konnten sich leicht auf ihn besinnen; alle ihre Schwärmer wollten das zionitische Reich, die Krönung ihres chilastischen Messias, die Bekrönung der jüdischen Weltherren erleben. Darum weist auch Petrus (Kap. 5) die duldbenen Christenhirten hin auf die Krone der Herrlichkeit, und auch die Verheißung des Hebräerbriefes ist das unerschütterliche Reich, (Kap. 12, 28). — **Welcher [der Herr] verheißt hat.** „Ἰσθὶ ὁ κύριος richtige Lesart, so ist darunter nicht Christus (Baumgarten, Schneckenburger), sondern Gott (Gebser, Theile, Wiesinger) zu verstehen.“ Luther. Das heißt dann dennoch: der in Christo geoffenbarte Gott. Ob aber Jakobus nicht eben durch die Auslassung zu einer Ergänzung veranlassen wollte, die er vorbereitet hatte durch B. 1? S. dagegen die kritische Note. — **Tenen, die ihn lieben.** (Kap. 2, 5; Ps. 97, 10; 145, 20; Röm. 8, 28; 2 Tim. 4, 8). Die Liebe zum Herrn ist also für Jakobus wie für Paulus das eigentliche unvergängliche Wesen des Glaubens, seine Wurzel, sein Saft und seine Krone; und sie ist es, welche sich in der Beharrlichkeit bewährt, durch sie vollendet (vergl. Joh. 15).

(Grundgedanken f. S. 51; Homiletische Andeutungen S. 53.)

III. Erste Erinnerung in Beziehung auf die erste Gestalt der Versuchung: die Schwärmerei.

Die Warnung vor der Schwärmerei, welche die versucherische Sache als Gottes Sache darstellt. Die häßliche Gestalt der Selbstversuchung der Irrenden und ihr Ende, der Tod. Die gegenüber-tretende Beständigkeit des Vaters der Lichter in seinem segnenden Walten und die Erhabenheit seiner durch das Wort der Wahrheit gebornen fürstlichen Kinder.

Kap. 1, 13—18.

(B. 16—21, Perikope am Sonntage Cantate.)

13 Keiner, der versucht wird [in der Versuchung steht], soll sagen: von Gott¹⁾ werde ich
 14 versucht; denn Gott ist unversuchbar gegen böse Dinge, er selber aber versucht [von sich
 15 aus] niemanden. * Ein jeder aber wird versucht, indem er von seiner eigenen Lust ab-
 16 gezogen wird [abfällig gemacht] und angelockt wird [von dem bösen Reiz]. * Darauf, wenn
 17 die Lust empfangen hat [befruchtet ist], gebietet sie die Sünde, die Sünde aber, wenn sie
 18 vollendet ist [gereift ist], gebietet den Tod. * Laßt euch nicht irre führen, meine geliebten
 Brüder! * Jegliche gute Bescherung und alle vollkommene Gabe [Schenkungen] kommt [und
 kommt] von oben hernieder, von dem Vater der Lichter [Lichtwesen], bei welchem nicht vor-
 schluß hat ein Wechsel, noch ein Schattentwurf von einer Umkehr. * Nach freiem Rath-
 schluss hat er uns gezeugt durch das Wort der Wahrheit, damit wir wären eine [Art von]
 Erstlingschaft seiner Geschöpfe.

Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Die erste Gestalt der Versuchung Schwärmerei: Die Darstellung des Versuchergedankens als Gottes Sache und Warnung vor dem Blendlicht dieser Versuchung (B. 13). — Die häßliche Gestalt der Selbstversuchung der Irrenden und ihr Ende der Tod (B. 14—16). — Das gegenübertretende Bild des wahren Gottes in seinem segnenden Walten und in seiner unerschütterlichen Beständigkeit (B. 17). — Die Erhabenheit seiner durch das Wort der Wahrheit gezeugten fürstlichen Kinder (B. 18).

2. Die erste Gestalt der Versuchung Schwärmerei, wonach sie sich als eine herrliche Gottesgabe oder Gottesmahnung darstellt. **Keiner, der versucht wird, soll sagen.** Warnung vor dem Blendlicht der Versuchung (B. 13). Es ist nicht richtig, wenn man sagt: dem *ὃς ὑπομένει πειρασμόν* stellt Jakobus den *ὃς πειράζεται* gegenüber. Ähnlich wie Luther, Pott, Olshausen, Schneckenburger u. a. Denn wie könnte jemand die Versuchung bestehen, ohne erst versucht zu werden? Allerdings deutet Jakobus mit dieser Abmahnung hin auf solche, die wirklich sagen, sie würden von Gott versucht (was auch durch den stärkeren Ausdruck des Partizips angedeutet ist), aber auch diese noch will er bessern, seine besseren Leser aber vor ihrem

Irrtum warnen. Nach Calvin (und Wiesinger) handelt Jakobus hier de alio tentationis genere. Die Sache liegt aber einfach so, daß Jakobus den einen großen *πειρασμός* jetzt nach den einzelnen *ποικίλοις πειρασμοῖς* auseinanderlegt, und hier also beginnt er mit der ersten Gestalt der Versuchung. Soll sagen. Das *λέγω* nach Schneckenburger u. a. cogitet oder sibi persuadeat, was allerdings mit gesetzt ist, aber nicht genügt, wie Luther richtig bemerkt; bei dem Sagen aber schwebt dem Apostel ein ungemein vielfaches Sagen der judaisirenden Jüdenchristen und Juden vor. — **Von Gott werde ich versucht.** Grotius, Hottinger u. a. haben richtig empfunden, daß das Wort versuchen in dem ersten und dem zweiten Ausdruck nicht ganz den gleichen Sinn habe, und Luther behauptet dagegen ohne genügenden Grund, es müsse in beiden Fällen das Gleiche gemeint sein, innerlich zur Sünde gereizt werden. Niemand sage: von Gott werde ich innerlich zur Sünde gereizt; mit dieser Ermahnung konnte Jakobus unmöglich die zwölf Stämme warnen. Nur haben die erwähnten Ausleger die richtige Unterscheidung nicht, wenn sie sagen, es heiße das erste Mal: *adversa pati*, das andere Mal: *malis ad defectionem sollicitari*. Es ist ein sentimentöses Dymoron, welches den Gedanken ausspricht: Niemand sage, der Anreiz, welcher für ihn wirklich eine Versuchung ist, und zwar am Ende

¹⁾ Der Artikel τοῦ vor θεοῦ ist nur durch einzelne Minuskeln unterstützt. Der Sinait. liest *ἐπὶ*. Im 17. B. liest derselbe irrigerweise *ἀποκρίματος*.

eine teuflische (Kap. 3, 15), in die er schon verwickelt steht (*πειραζόμενος*), sei eine Mahnung Gottes, eine Sache Gottes, ein Antrieb, seine Ehre zu behaupten. Das nämlich sagten etwas später die Juden wirklich bei ihrem Aufstand gegen die Römer, das sagten sie jetzt schon bei den Äußerungen ihres Fanatismus gegen die Heiden, und auch die judaisirenden Judenchristen sagten in ähnlicher Weise: Gott will, daß wir seine Sagen behaupten und uns darum auch von den Heidenchristen absondern, sofern sie nicht ganz oder teilweise das Gesetz annehmen. Jakobus aber hat ohne Zweifel die pikante Form des Ausdrucks gewählt, um jenen Sagenden den Vorwurf zu machen, daß sie, wenn auch unbewußt, Gott zum Urheber böser Dinge machen wollten. Daß er aber gegen eine allgemein oder vielfach verbreitete Furcht unter den Judenchristen, wonach sie bewußte Versuchungen zum Bösen Gott schuld gegeben hätten, hier eifere, ist schlechterdings nicht anzunehmen; dafür liegen keine Indizien vor. So konnten die Sadduzäer nicht reden, so auch nicht die Pharisäer oder Essäer (wie Jttig, Schneckenburger u. a. mit Beziehung auf die Lehre der letzteren von der *εἰσαγωγή* meinen); noch weniger kann hier auf Simon Magus hingezielt sein (Calow), aber ebensowenig haben wir es hier bloß mit der allgemeinen Neigung des natürlichen Menschen zu thun, die Schuld des *πειράζεσθαι* irgendwie auf Gott zu schieben, welche die Juden verstärken konnten durch Mißdeutungen des Alten Testaments (Huther; s. auch die Note, S. 59, und Spr. 19, 3; Sirach 15, 11. 12), denn wir haben es in unserm Briefe durchweg nicht mit bloßen Allgemeinheiten, sondern mit konkreten Beziehungen zu thun. — Das Wort *ὅτι* öfter vorkommende Ausführungsformel. Das *ἀπό* nach Huthers bemerkenswerther Erinnerung nicht so stark als *ἐκ*. — **Denn Gott ist unversuchbar.** Die Begründung des Vorigen durch eine zweigliedrige Aussage über Gott. Erstlich er ist *ἀνείρατος*. Dieses neutestamentliche *ἀπὸ λεγόμενον* ist nicht mit der klassischen Form *ἀνείρατος* (im Sinne von unerfahren) zu vermengen in dem Sinne: Gott hat keine Erfahrung vom Bösen (Schultheß, de Wette, Huther). Auch ist die Fassung des Wortes in aktiver Bedeutung (Huther nach der Vulgata intentator) abzuweisen; die geringe sprachliche Begründung, der Genitiv *κακῶν*, die sich ergebende Tautologie nicht nur mit dem Folgenden, sondern auch mit dem Vorigen spricht dagegen. Die passivisch-adjektivische Fassung aber: nicht versucht, nicht versuchbar, welcher die meisten folgen, ist nicht nur nicht gegen den Sprachgebrauch, wie Huther will (s. das

adjektivische *ἀκατάστατος* B. 8), sondern auch nicht gegen den Gedankenzusammenhang, wie derselbe meint. Denn es soll zunächst die Warnung: Niemand sage zc. bekräftigt werden. Dieses Sagen nämlich war eben wie alle Schwärmerei ein Gott versuchen, darum eitel und gottlos, weil Gott sich nicht versuchen läßt. Man könnte daher geneigt sein, unter *κακῶν* maskulinisch schlechte Menschen zu verstehen, doch würde das wohl bestimmter ausgedrückt sein; an Übel zu denken (Dekumenius) liegt nicht nahe, aber auch der Singular, das Böse, erscheint zu allgemein; der Plural deutet in diesem Zusammenhang auf konkretisirte und potenzirte böse Dinge hin. — Zweitens: **Er selber aber versucht niemanden.** Zweite Negation, gerichtet gegen den Inhalt des Satzes: ich werde von Gott versucht (Huther). Das *αὐτός* wird verschieden gefaßt; von Huther als Gegensatz gegen das Folgende in dem Sinne: nicht er versucht, sondern jeder wird versucht zc., von Theile und Wiesinger im Gegensatz gegen das Vorige: er selbstthätig. Und dies ist wohl das Richtige: er läßt sich nicht von Gott versuchenden Schwärmern in ihr unheiliges Interesse hineinziehen, er selber aber von sich aus wird Versucher an keinem Menschen; das Versucherische in der Prüfung, die er verhängt, ist nie von ihm. Also beides ist zu betonen. Er nicht — versucht niemand nicht. Mit Bezug auf die scheinbar entgegengesetzt lautenden Schriftstellen (1 Mos. 22, 1; 5 Mos. 8, 2 u. a.) muß man zuvörderst die Versuchung und die Verstockung so bestimmt unterscheiden, wie den Abraham und den Pharao. Gott versucht nach dem konkreten alttestamentlichen Ausdruck den Abraham, indem er ihn in eine Prüfung stellt, woran sich die überlieferte Volksvorstellung als Element der Versuchung hängt; er versucht den Pharao, indem er ihn in eine Prüfung stellt, worin sich das Gericht seiner Selbstverblendung vollenden muß. Er hat also durchaus keinen Teil an der Versuchung selbst als Anreiz zum Bösen, er konkurriert aber bei der Versuchung durchweg, und zwar am Anfang prüfend, am Ende richtend, auf den Mittelstufen züchtigend oder strafend. In Beziehung auf das strafende Moment in der Versuchung beten wir: führe uns nicht in Versuchung. Er ist, wie Calvin bemerkt, nie Urheber des Bösen selbst.

3. Die häßliche Gestalt der Selbstversuchung der Irrenden durch die böse Lust und die Frucht, der Tod (B. 14—16). **Ein jeder aber wird versucht.** Es ist unrichtig, wenn Wiesinger das Versuchtwerden an unserer Stelle von dem Hineingerathen in die Versuchung (B. 2) als einen inneren Vor-

gang durchaus unterscheiden will. Vielmehr zeigt die Darstellung der versuchenden Lust unter dem Bilde der Buhlerin, daß Jakobus sich die eigene Lust des Versuchten objektiv denkt in einer ihm äußerlich entgegentretenden Thorheit, wie dies auch Sprüche Sal. 7, 5 ff. der Fall ist. Darin freilich ist er in seinem Rechte, wenn er den oben gezeichneten Gang des Wohlverhaltens in der Versuchung in Gegensatz bringt zu dem hier gezeichneten Gange des Mißverhaltens. Darauf kommen wir später. Die objektive Thorheit also, die dem Versuchten entgegentritt, ist nach dem Sinne des Apostels im wesentlichen nichts anderes, als seine selbsteigene (*idia* betont) Begierde; erstlich, weil sie sich auch als Versuchung der Welt und des Satans aus derselben ungöttlichen *ἐπιθυμία*, dem alter ego seiner eigenen Sündigkeit, gebildet hat, und zweitens, weil seine ihm gegenständiglich gewordene böse Lust nur durch seine subjektive böse Lust Macht über ihn gewinnen kann. Wenn wir nach einer wohlbegründeten Unterscheidung versucht werden von der Welt, vom Teufel und von dem eigenen Fleisch und Blut, so ist dies näher so zu bestimmen: auch die Versuchung der Welt und des Teufels ist in ihrem Wesen die überall homogene Welt- und Selbstsucht, und nur in der eigenen subjektiven bösen Lust des Menschen kann die Versuchung für ihn zu einer verstrickenden Versuchung im engeren Sinne werden. So war die große Versuchung jener Zeit für Juden und Jüdenchristen überall nur eine; alle diese glänzenden, vielfarbigen Schwarmbilder, die dem einzelnen verlockend gegenüber traten, hatten sich gebildet aus dem Stoff des chiliasmisch weltklüsternden geistlichen Stolzes. Auf diese Eigenheit in dem blendenden Objekt legt nun Jakobus das Hauptgewicht, weil jeder in seiner eigenen Macht, in der Überwindung seiner selbst die Welt und den Satan überwinden muß. Fürs erste müssen wir nun sehen, wie er die *idia ἐπιθυμία* objektiviert in dem Bilde der Buhlerin. Nach Theile und Wiesinger sollen die Worte: Ein jeder u. so konstruiert werden: Ein jeder wird von seiner eigenen Lust versucht, indem er nämlich gereizt u. Der reine Ausdruck des Gegensatzes: von Gott versucht, von seiner eigenen Lust versucht, scheint dafür zu sprechen. Aber damit wird das weiterhin folgende Bild gleich in der Anlage verwischt. Der Sinn ist vielmehr: Ein jeder wird versucht, indem er u., nach der Konstruktion von Luther, de Wette, Huther. Das heißt indem die eigene innere Lust ihm als verlockende Buhlerin gegenübertritt. Diese Gestalt ist nämlich gleich angedeutet durch die

Verba *ἐξέλκειν* und *δελεύειν*. Schneckenburger bemerkt davon: *verba e re venatoria et piscatoria in rem amatoriam et inde in nostrum tropum translata*. Das *ἐξέλκειν* (ein *ἄπαξ λεγ.* im Neuen Testament) ist nicht synonym mit *δελεύειν*. (Pott: *protrahere in littus*), kaum hat es überhaupt eine besondere Bedeutung in der *res venatoria* (Schultheß: *elicere bestias ex tuto*); in der *res amatoria* aber kann es als das Herauslocken des Menschen aus seiner Innerlichkeit und Selbstständigkeit durch blendendes Interesse von der eigentlichen Anlockung unterschieden werden (Ablocken und Anlocken). Das *δελεύειν* (von *δέλεω*, *esca exposita ad capienda animalia*) kommt noch 2 Petri 2, 14. 18 vor und hat auch bei den Klassikern in tropischer Bedeutung immer einen üblen Sinn. Nun darf man aber die Partizipia *ἐξελκόμενος* u. nicht unbeachtet lassen; sie bezeichnen den Werdeprozeß, in welchem die Versuchung zur Verstrickung wird, indem der Mensch in ihr stehen bleibt. Erst wird er aus seiner inneren Fassung und Festung herausgezogen, dann vollends angezogen von der Lockung der Buhlerin. Die eigentliche innere Entscheidung wird dann weiterhin ausgesprochen mit *εἶτα συλλαβοῦσα*. Mit der *ἐπιθυμία* aber wird nicht die „unschuldige Sinnlichkeit“ bezeichnet. „Das Wort steht wie überall im Neuen Testament (außer wo ein bestimmtes Objekt derselben, wie Luk. 22, 15; Phil. 1, 23; 1 Thess. 2, 17, genannt ist) auch ohne Hinzufügung von *κακή*, *σαρκική* oder ähnlich, sensu malo.“ (Huther.) Die *ἐπιθυμία* ist allerdings nicht die Erbsünde an sich, wie Huther richtig bemerkt, aber ebenso wenig bloß eine aus der Erbsünde entstehende böse Lust zur That, wie er gegen Wiesinger behauptet, dessen ungefähr gleichlautende Erklärung er bedenklich findet. Sie ist die Erbsünde in ihrer konkreten Aktivität selbst („*prava concupiscentia*“), nach ihrer positiven Seite als Welt- und Selbstsucht, wie sie sich nach den verschiedenen Situationen unendlich verschieden gestaltet. Halten wir mit Pott die bildliche Schilderung von verschiedenen Personifikationen fest, so ist hier nicht von vier, sondern von drei Generationen die Rede. Es folgen einander die buhlerische Mutter oder die *ἐπιθυμία*, die buhlerische Tochter oder die *ἀμαρτία* als Sünde im engeren Sinne oder Thatfünde, und als Sohn und Enkel der wollüstigen Mütter der mörderische Sohn, der Tod. Indem sich der Mensch mit seinem Willen der Verlockung der bösen Lust hingibt, wird das sittliche Verhältnis zu einer Art von böser Naturfolge, das Weitere macht sich wie von selbst. Die Lust wird schwanger und ge-

biert die Sünde. Diese aber gebiert wie aus sich selbst, oder gemäß ihres wesentlichen Zusammenhangs mit der *ἐπιθυμία*, indem sie mit ihrer eigenen Reife den geerbten Todeskeim zur Reife bringt, den Tod. — **Darauf, wenn die Lust empfangen hat.** Hiermit ist die eigentliche Hingebung des Menschen an seine böse Lust bezeichnet, aber in einer Form, welche andeutet, daß sich das erwarten ließ, weil er stehen blieb in der Verlockung (*δელαιζόμενος*). Die böse Lust ist befruchtet, d. h. sie ist Meisterin geworden über den Willen des Menschen. — **Gebieret sie die Sünde** (*ἡ ἁμαρτία*). Nach der Wette u. a. soll die *ἁμαρτία* die innere That der Sünde bezeichnen, die *ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα* die äußere That sünde. Indessen erinnern Wiesinger und Huther mit Recht, die innere That liege schon in *συλλαβοῦσα*. Dagegen fassen Calvin, Schneckenburger, Wiesinger u. a. die *ἁμαρτία ἀποτελ.* als das ganze sündliche Leben. Huther aber will darunter die gleiche That sünde verstehen, diese aber in ihrer ganzen Entwicklung durch ihre einzelnen Momente, bis sie sich den Menschen ganz dienstbar gemacht hat, so daß jede Reaktion ausfällt. „Denn *ἀποτελεῖν* ist *weber* = perpetrare (Pott), oder operari (Laurentius), noch *τίκτειν* (*τεχθεῖσα*, Baumgarten), sondern = vollenden; also *ἡ ἁμαρτία ἀποτελ.* die zur Vollständigkeit ihrer Entwicklung hindurchgeschrittene Sünde.“ Da die Sünde zuerst als Neugeburt zum Vorschein kommt, so liegt die Auspielung auf die zur Maturität gelangte junge Buhlerin, welche einzelne Ausleger in dem *ἀποτελεσθεῖσα* fanden, nicht außer dem Gedankenfreis des Jakobus; der Ausdruck freilich hebt es hervor, daß sie zu einem falschen *τέλος* gekommen, welches die Antithese bildet zu dem *τέλος*, wozu der gläubige Israelit in seinem Wohlverhalten kommt. Das wahre Judentum ist zum Christentum gereift, der Judaismus zum antichristlichen Abfall. Dem Sinne nach fällt nun wohl die Auslegung von Wiesinger mit der von Huther ziemlich zusammen; die letztere aber hat den Vorzug, daß sie das Bild der sich vollenden Sünde selbst bestimmt festhält. Sie **gebieret den Tod.** „Das Wort *ἀποκτεῖν* (im Neuen Testament sonst nur noch B. 18) unterscheidet sich von *τίκτειν* nur dadurch, daß jener Ausdruck bestimmter andeutet, daß die *ἁμαρτία* von vorn herein mit dem *θάνατος* schwanger ist.“ (Huther.) Unter dem Tode verstehen Huther und Wiesinger den zeitlichen und ewigen Tod zugleich (Röm. 6, 23). Zwischen beiden mitten inne liegt aber der historische unabsehbare Tod, als unabsehbarer Untergang von dem absoluten immer noch zu

unterscheiden, und sobald wir die konkrete Bedeutung der Stelle ins Auge fassen, fällt dieses Todesmoment besonders ins Gewicht. Und hier müssen wir an den Gegensatz erinnern, den Wiesinger zwischen B. 3, 4 und unserer Stelle gefunden hat. Den ersten Satz: der Prüfung des Glaubens durch Trübsal entspricht die Reizung des Willens durch die Lust, halten wir für falsch; in Versuchung fallen und versucht werden ist eins. Aber das Bewußtsein um das *πειράζεσθαι* und das *ἐγκλωμμένος* und *δελαιζόμενος* sein, verbunden mit dem Gegensatz der wirklichen *πίστις* dort und der wirklichen *ἐπιθυμία* hier: dies ist ein wirklicher Gegensatz. Sodann ist der zweite die *ὑπομονή* dort und die *ἁμαρτία* hier. Ferner das *ἔργον τέλειον* dort und die *ἁμαρτία ἀποτελ.* hier. Endlich das *τέλειον* dort (verbunden mit dem *στέφανος τῆς ζωῆς* B. 12) und der *θάνατος* hier. Die beiden letzteren Gegensätze hat Wiesinger zusammengefaßt. Beziehen wir nun die ganze Stelle auf die Zeitverhältnisse des Jakobus, so ist die vollendete Sünde der vollendete Abfall des jüdischen Volks und der Tod sein geschichtliches Gericht (s. Kap. 5 und Röm. 10). Natürlich wird damit die allgemeinere Bedeutung unserer Stelle, welche die Aussicht auf den ewigen Tod eröffnet, sowie die speziellste, nach welcher jede Tod sünde einen geistlichen Tod zur Folge hat, nicht ausgeschlossen. Noch ist hier zu erinnern an die verschiedenen Lehrtropen: die Sünde gebiert den Tod (Jakobus), die Sünde hat den Tod als Sold oder Strafe zur Folge (Paulus), die Sünde ist der Tod (Johannes). Ebenso ist die Stelle gegen die (katholische) Folgerung zu verwahren, die Sünde als solche sei zu unterscheiden von der bösen Lust mit Calvin: neque enim disputat Jacobus, quando incipiat nasci peccatum, ita ut peccatum sit et reputetur coram deo, sed quando emergat. Dazu allerdings veranlaßt Jakobus mit der ganzen Heiligen Schrift, die innere That sünde oder den bösen Rath des Herzens zu unterscheiden von den unmittelbaren natürlichen Regungen der sündlichen Begierde. Endlich ist die Voraussetzung zu meiden, als ob Jakobus mit diesem abschreckenden Bilde bloß didaktisch beweisen wollte, die Versuchung komme nicht von Gott. Seine Leser sollen dieselbe auch nach ihrem eigensten Wesen, Ursprung und Wirken kennen lernen. Daher: **laßt euch nicht irre führen.** Bezieht sich dieser Satz auch auf das Folgende mit (Theile) und nicht lediglich auf das Vorige (Gehßer), so waltet doch noch mehr die Beziehung auf das Vorangegangene vor (Wiesinger), als auf das Folgende. Und zwar wird der Aus-

druck die volle Prägung einer Warnung vor objektiven Bildern und Geistern der Versuchung haben, nach de Wette: laßet euch nicht irre führen, nicht nach Gebser: irret nicht. Die Wärme dieser Warnung wird erhöht durch den Zuruf: meine geliebten Brüder! Das Stärkungs- und Befräftigungsmittel für diese Ermahnung aber sollen sie allerdings in der nachfolgenden Belehrung über den wahren, Gott der Offenbarung finden. Huther: „Die- selbe Formel findet sich 1 Kor. 6, 9; 15, 33; Gal. 6, 7 (ähnlich 1 Joh. 3, 7); in allen die- sen Stellen geht sie einem dem christlichen Be- wußtsein gewissen Gedanken, durch den ein vorübergehender Ausspruch seine Be- stätigung erhält, voraus.“

4. Das gegenübertretende Bild des wahren Gottes zc. (B. 17). **Jegliche gute Bekehrung.** Man erlaube uns den Hexameter (worüber s. Winer S. 705) wieder zu geben, da wir eben nur durch die genauere Berücksichtigung des Textes darauf geführt worden sind. Neben *δωρημα* stehend wird doch *δόσις* nicht, wie Huther will, dasselbe bedeuten können, sondern *δόσις* ist in erster Linie der Akt des Gebens, erst in zweiter Linie die Gabe. Neben *δωρημα* aber, als der Bezeichnung der Gabe, des Geschenks, wird es jedenfalls zur geringeren Gebung, wogegen *δωρημα* bedeutender ins Gewicht fällt. Dazu kommt die Steigerung der Adjektive *ἀγαθή, τέλειον*. Es ist allerdings nicht begründet, die *δόσις* auf Gaben des Naturreichs zu beziehen, das *δωρημα* auf die Gaben des Gnadenreichs, aber daraus folgt noch keine Identität (wie Huther meint), die hier recht tautologisch ausgedrückt wäre. Die Erklärung muß von dem *τέλειον* ausgehen. Es korrespondirt gemäß dem neutestamentlichen Begriff der *τελειώσις* mit dem *ἔργον τέλειον* und den Christen als *τέλειος* (B. 2) und mit der *ἀμαρτία ἀποτελεσθεῖσα* (B. 15). Und wie das vollkommene Werk zu begreifen ist nur als die konsequente Bethätigung des theofratischen Glaubens im Christentum, der *τέλειος* als der christlich entschiedene, die vollendete Sünde als die Sünde des christusfeindlichen Abfalls, so ist auch das *δωρημα τέλειον* die im Christentum vollendete Gottesgabe. Unser *δωρημα* erinnert an Christus als *χάρισμα* (Röm. 5, 15); doch ist hier wohl die christliche Offenbarung in ihrer Gabenfülle gemeint. Demgemäß wäre denn *πᾶσα δόσις* alles, was dieses vollendete Geschenk eingeleitet hat in der alten Zeit, besonders im Alten Bunde, nach Analogie von Hebr. 1, 1. Die Leser hier wie dort sollen wissen, daß der einige Gott über dem Unter-

schied und Gegensatz des Alten und des Neuen Bundes waltet. Es lag nahe, daß einzelne Ausleger (Raphelius, Augusti) das *πᾶσα* und *πᾶν* exklusiv fassen wollten. Der Gegensatz schien nahe gelegt: Gott versucht niemand, sondern nichts als Gutes kommt von ihm. So wäre der Gegensatz distinkter ausgedrückt, allein der Apostel hat ihn reicher ausdrücken wollen: nicht nur nichts Böses kommt von ihm: alles Gute vielmehr kommt von ihm. Und zwar ist es *ἀνοθεν καταβαῖνον* in steter Permanenz, ein ewiger Regen und Sonnenschein von Gaben. Das Partizip ist zu beachten, und wir sollten eigentlich übersetzen: es kommt und kommt. Auch ist der Ausdruck Gabe für *δωρημα* schwach, und Schenkung wäre noch gewichtiger als Geschenk. — **Von dem Vater der Lichter.** Huther und Wiesinger sind darin einverstanden mit den meisten Neueren, daß unter den Lichtern nur die Himmelslichter zu verstehen seien. Wir glauben aber nicht, daß für eine solche abnorme Ausdrucksweise irgend eine Schriftstelle angeführt werden kann. Ps. 136 heißt es von den Sternen in der Septuag. *τῷ ποιῶντι φῶτα μεγάλα* (Jer. 4, 23), *τὰ φῶτα αὐτῶν*. Die Schrift aber unterscheidet durchweg zwischen machen, schaffen und zeugen ebenso wie das Symbolum Nicaenum. Auch soll die Stelle (Hiob 38, 28) doch sicher nicht sagen, daß der Regen Gott zum Vater habe. Es wird freilich (auch abgesehen von den Erklärungen der Lichter: die Erkenntnis [Hornejus], die Freude [Michaelis], die Weisheit oder Güte [Wolf]) nicht nötig sein, an die Urim und Thummim zu denken (Heisen), selbst der Gedanke an die Engel (Kern, Olshausen) muß zurücktreten. Aber näher liegt es, an die Bergpredigt zu denken, zu welcher Jakobus in so inniger Beziehung steht. Hier werden (Kap. 5, 14) die Jünger *τὸ φῶς τοῦ κόσμου* genannt und B. 16 werden sie als Leuchter oder Lichtträger von ihrem Licht selber unterschieden. Der Messias heißt im Alten Testament häufig ein Licht (Jes. 9, 2; 49, 6 zc.) und im Neuen Testament nennt er sich selber so (Joh. 8, 12; vgl. Kap. 1, 4 u. a. St.). Auch den Täufer nennt er ein Licht (Joh. 5, 35) und Phil. 2, 15 heißt es von den Christen: *ὡς φωστῆρες ἐν κόσμῳ*. Wenn man für die genannte Auslegung anführt, Gott selbst werde *φῶς* genannt (1 Joh. 1, 5) (vgl. 1 Tim. 6, 15), so ist doch dieser ethische Begriff von dem physischen streng zu unterscheiden. Die folgenden Metaphern: *παρ' ᾧ*, sollen für die Auslegung sprechen; die aber konstituieren einen Gegensatz zwischen Gott als dem schattenfreien Licht und den symbolischen Lichtkörpern, die nicht ohne

Schattenwurf sind. Vollends aber im 18. Verse werden die Gläubigen als gottgezeugte Kinder, als eine ἀπαρχή von den κτίσματα selbst unterschieden. Das Scholion ap. Matth.: ἡτοι τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων, ἢ τῶν πεφωτισμένων ἀνθρώπων, wird also mit dem letzteren Satze recht haben in dem Sinne, daß hier die ganze Reihe der Organe der Offenbarung von Abraham bis auf Christus als Repräsentation aller guten Geister gemeint ist. — **Bei wem** (als ihm eigen) **nicht vorhanden ist.** Wir fassen die Stelle so in Bezug auf das ἐν, ohne in die Frage einzutreten, ob ἐν eine eigentümliche Form sei (Brettmann, Winer), oder abgekurzt aus ἐν σοὶ (Mejer, Huther). — **Ein Wechsel, noch ein Schattenwurf.** Man muß zuvörderst beachten, daß diese Ausdrücke sonst nicht im Neuen Testament vorkommen. Sodann ist der erste Ausdruck als der allgemeinere nach dem zweiten bestimmteren zu erklären. Die griechischen Ausleger (Ducumenius, Theophylakt u. a.) finden nun alles Bildliche bloß in dem ἀποσκίασμα: bei Gott ist keine Veränderung noch ein Schatten, d. h. eine Spur, ein Ansehen eines Wechsels, oder auch eines Rückhalts; ihnen folgten die neueren: Morus, Rosenmüller, Hensler, Theile. Die lateinischen Ausleger dagegen (Justinianus, Estius, a Lapide u. a.) bezogen den letzteren Ausdruck ad solis vicissitudines et conversiones. Dann auch Luther (i. d. Übersetzung), Grotius, Wetstein, Flatt, Schultheß. Eine ausführliche Verhandlung findet man bei Gebser, welcher die Stelle erklärt: der aus der Sonnenwende entstehende Schatten. Wiesinger denkt an Mondwechsel, Sonnen- und Mondfinsternisse, indem er die Beschattung als Wirkung der τροπή faßt; ähnlich Huther: das Beschattetwerden des Gestirns, das durch die wechselnde Stellung desselben bewirkt wird. Indessen sind Sonnen- und Mondfinsternisse allzu seltene und flüchtige Erscheinungen, um einen prägnanten Ausdruck abzugeben für den hier vorliegenden Gedanken. Und mögen hier auch keine termini technici der Astronomie angewandt sein (wie Huther bemerkt) im eigentlichen Sinne, so kannte doch die Weltanschauung aller Zeiten so viel Astronomie, um den täglichen phänomenologischen Umlauf von Sonne, Mond und Sternen als die Ursache aller nächtlichen Verschattungen der Erde zu erkennen. Die Sonne hat nicht nur ihre jährliche, sondern auch ihre tägliche Sonnenwende. In gleicher Weise gehen Mond- und Sternbilder auf und unter und lassen uns dann die volle Nacht. In ganz anderem Sinne aber ist Gott das Licht der Welt, eine Sonne, die nicht untergeht. Darauf

weist die Schrift hin (Ps. 139, 9. 12; Hiob 34, 22), wie schon die Feuersäule im Lager der Israeliten. Wenn aber der Ausdruck τροπῆς ἀποσκίασμα einen solchen phänomenologischen Schattenwurf der umwandelnden Gestirne bezeichnet, so wird auch παρ᾽ αλλαγὴν nicht mit Huther ganz allgemein zu fassen sein = Veränderung, sondern als eine metaphorische Bezeichnung der Wechselung des Standorts. Diese Abwechslung ist das erste; das stete Fortrücken der Gestirne, die Umwendung resultirt daraus. Wenn nun die Gestirne, als die geschaffenen symbolischen Zeichen des göttlichen Lichtwesens, diese Eigenschaft haben, daß sie nicht ohne Schatten und Nacht sind, so bildet sich der Gegensatz, daß Gott als der Vater der Lichter sich ewig gleich bleibt, nicht nur an sich, sondern auch in der Erscheinung dieser Lichter. Das heißt denn: mit dem Alten Testament macht er keinen Umlauf, der einen Nachtschatten werfen könnte auf das Neue (wie später der Talmud einen solchen hat machen wollen), und ebenso wenig läßt er mit dem Neuen Testament einen Nachtschatten fallen auf das Alte Testament (nach der späteren Meinung der Gnostiker und aller Nationalisten). Der Vater der Lichter bleibt sich auch in diesem Gegensatz gleich.

5. Die Erhabenheit der durch das Wort der Wahrheit gezeugten Kinder Gottes. **Nach freiem Rathschluß hat er uns gezeuget.** Der Zusammenhang dieser Worte mit dem Vorigen wird verschieden gefaßt: 1) als Koordination: Gott, der Vater der Lichter, ist ebenfalls Urheber unserer Wiedergeburt (Theile); 2) als Exemplifikation: generatio spiritualis, quasi exemplum aliquod donorum istorum spiritualium (Laurentius, de Wette); 3) als Folgerung aus dem allgemeinen Gedanken des Früheren (Huther). Doch kann die Wiedergeburt als Erfahrungssache nicht aus einem Dogma von Gott gefolgert werden. 4) Als Beleg oder Beweis (Gebser, Kern). Wiesinger treffend: „Das größte δόγμα (B. 18), welches in der von Gott gewirkten Wiedergeburt des Menschen durch das Wort der Wahrheit besteht, nennt nun statt alles andern der Verfasser als den leuchtendsten Thatbeweis, daß von Gott nichts Böses, sondern alles Gute komme. Diese That seiner heiligen Liebe ist zugleich die stärkste Mahnung zu einem ihm gefälligen Verhalten (B. 19 ff.).“ Der Apostel zeigt also, wie das vom Himmel herabgekommene δόγμα τέλειον sich als solches in seiner Wirkung, der Wiedergeburt der Gläubigen, erwiesen habe. Wenn er aber zugleich die aus der Wiedergeburt sich ergebende hohe Würde, das ὑψος der

Christen, aufs stärkste betont, so entkräftet er damit den Trug der versucherischen Schwärmerei, welcher sie verleiten will, auf chiliastischen und aufrührerischen Wegen nach einem falschen Scheinbilde dieser Höheit zu laufen. Zugleich wird allen Juden dieses wahre Lebensbild ihrer Erhöhung vorgehalten. Das *βουληθεῖς* steht mit Nachdruck voran. Gemäß seinem festgemachten (Morist) freien Rathschluß. Das Moment der Liebe Bengel: voluntate amantissima) liegt zunächst nicht in dem Ausdruck selbst, wohl aber in seinem Zusammenhang. Der Gegensatz ist (nach Beda, Calvin u. a.) die Verdienstlichkeit guter Werke. Näher liegt es zunächst, an die jüdischen Reichsansprüche zu denken (s. Röm. 9), zumal da in dem *βουληθεῖς* jedenfalls das Moment freiwilliger Entschliebung vorhanden ist. „Daß hier von der Wiedergeburt und nicht von der natürlichen Geburt die Rede ist, bezeugt schon das Verbum selbst, denn ἀποκτεῖν ist synonym mit γεννᾶν u. (1 Joh. 3, 9; 1 Petri 1, 23; 2 Petri 1, 4).“ So Huther mit Recht gegen Bött, welcher ἀποκ. mit facere, efficere erklären wollte. Uns, d. h. die Christen. Doch war die objektive Wiedergeburt der Menschheit in Christo zunächst auch den Juden mit zugebracht als Wiedergeburt des Volks und der Theokratie, und dieses teleologische Moment will nach dem Folgenden mit gewürdigt sein. Sodann ist neben diesem objektiven Moment, das in den Gläubigen seine subjektive Verwirklichung erhalten, auch noch die Emphase wahrzunehmen: von dem Vater der Hohen erzeugt und damit bestimmt zur höchsten Würde. — **Durch das Wort der Wahrheit.** Das Evangelium als Vollendung des ganzen Offenbarungswortes: das Wort der Wahrheit nicht nur im Gegensatz gegen das Gesetz für sich betrachtet oder gar gegen die Gesezestradition, sondern besonders auch gegen den Lug und Trug der Schwärmerei, welche die Leser zu Söhnen des Reichs zu machen verhieß. Damit klingt auch der Gegensatz der Zeit an: was euch die Versuchung im Trugbilde verheißt, dazu hat uns das Wort der Wahrheit schon gemacht. Das Wort der Wahrheit, d. h. welches Wahrheit ist (Genit. appos.), aber doch auch Ausdruck und Leben der Wahrheit (1 Petri 1, 23; vgl. Ephes. 1, 13; Kol. 1, 5 [= εὐαγγέλιον]; 2 Tim. 2, 15). Daß er die Vermittelung dieses Wortes durch Christum meint, ergibt sich aus dem ganzen Briefe, doch ist sein Begriff allgemeiner, weil er schon das ganze Alte Testament als werdendes Christentum mit dieser Vollendung in eins zusammenfaßt. — **Damit wir wären.** Nicht erst würden.

Doch ist die teleologische Ausdruckweise wohl gewählt, um anzudeuten, daß die Juden werden sollen, was die Christen bereits sind. — **Eine** (Art von) **Erstlingschaft.** Calvin: *Unā similitudinis est nota; nos quodam modo esse primitias.* Ebenso Huther, Wiesinger, Gebser u. a. Der Apostel hatte aber nicht nötig, das Symbolische seiner Ausdrucksweise in einem durchweg symbolisirenden Briefe erst hervorzuheben. Es verstand sich von selbst. Wir möchten um deswillen freilich nicht mit Bengel das Bezügliche des Wortes darin finden: quodam habet modestiam, nam primitiae proprie et absolute est Christus. Christus ist hier als Mittler der christlichen Erstgeburt mit inbegriffen. Wohl aber konnte Jakobus bei seinem Ausdruck daran denken, daß die Engel Gottes eine andere Art von Erstlingschaft der Schöpfung bilden. Man hat aus unserer Stelle geschlossen, die Christen seien auch über die Engel erhaben; jedenfalls werden sie ihnen als ein anderartiger Typus himmlischer Erstgeborenen koordinirt. Daß nun die ἀπαρχή sich bezieht auf die gottgeweihte Erstlingsfrucht im Alten Bunde (Laurentius: allusio est ad ritum legalem in Vet. Test. de consecratione primogenitorum, frugum, jumentorum et hominum) ist nach dem öfteren Vorkommen des Wortes in diesem symbolischen Sinne außer Zweifel (3 Mos. 23, 10; 4 Mos. 18, 12; 5 Mos. 26, 2). Und so liegt denn auch in dem Worte, daß die Christen ein dem Dienste Gottes geweihtes Volk sind, und zwar als die zuerst Geweihten im Verhältnis zu der noch bevorstehenden Befehrung der Heiden und „Verklärung der Welt“ (Huther). Daraus folgt aber nicht, daß mit der Erstlingsfrucht der Zeit nach der Begriff der Erstlingschaft der Würde nach beseitigt wäre, wie Huther und Wiesinger wollen. Schon auf dem natürlichen Gebiet ist mit dem Begriff des Erstgeborenen oder Gereiften auch der Begriff des Vorzüglichen mehr oder minder verbunden. Im Neuen Testament aber tritt dieser Begriff des Wortes im geistigen Sinne mehrfach hervor (1 Kor. 15, 20. 23; Kap. 16, 15; Offenb. 14, 4). Aber auch ein anderes Moment des Begriffs ist hier entschieden festzuhalten. Wie die Erstlingsfrucht Weissagung und Bürgschaft der nachfolgenden ganzen Ernte war, so ist Christus als ἀπαρχή der Auferstehung der Bürgen der folgenden Auferstehungsstadien, so ist der Heilige Geist in den Gläubigen Bürgen der nachfolgenden Herrlichkeit (Röm. 8, 23); und so sind die ersten Gläubigen aus Israel in ihrer Einheit Bürgen der künftigen Befehrung des Volks (Röm. 11, 16). Wir finden keinen Grund, hier

irgend eins von diesen drei Momenten fallen zu lassen: 1) das gottgeweihte Erstlingsvolk, 2) die damit gegebene erste Würde der realen Gotteskinder, 3) die lebendige Bürgschaft künftiger Befehrungen, selbst der Weltverklärung. Gegen das zweite Moment erinnert Luther: dann müsse das *τινὸς* nicht dastehen, dagegen zu *κτισμάτων* ein *ῥέον* oder *καινῶν* kommen. Der Anstoß in betreff des *τινὸς* wurde aber oben erledigt, und die Forderung des *ῥέον* würde sich gerade umgekehrt aus Luthers Erklärung ergeben. Selbst die Fassung des *πρῶτοι* als *τιμωτάτοι* bei Decuminius und ähnliche sind nicht wider den Gedanken des Apostels; sie sind nur Modifikationen und Konsequenzen des *πρῶτοι*. — **Seiner Geschöpfe.** Mit diesem Ausdruck, der sich im allgemeinen auf die ganze Schöpfung bezieht, im besonderen aber auf die sittlichen Stiftungen Gottes in der Menschheit, tritt zunächst die zweite Bedeutung der *ἀπαρχή* hervor, wie Ps. 8; Röm. 8; 1 Kor. 6, 2. 3. Dann aber auch die dritte Bedeutung. Die Christen stehen nicht nur als die *ἀπαρχή* Gottes über dem Treiben der sittlichen und den Trieben der natürlichen Welt, sie sind als solche auch die Bürgschaft der Verklärung der Welt. Die *κτίσματα τοῦ θεοῦ* sind also nicht wirklich die *καινὴ κτίσις* (Nishausen), wohl aber gehört die *ἀπαρχή* *θεοῦ* auch ihnen an, als eine Bürgschaft, daß sie zur *καινὴ κτίσις* heranreifen sollen, wie die Erstlingsfrüchte eine *ἀπαρχή* der heranreifenden Saatkelder sind. Wie reich an vollem christlichen Gehalt dieser Vers ist, darüber vgl. man die treffliche Ausföhrung bei Wiesinger, S. 88 ff. Besonders ist zu beachten, wie stark hier bei Jakobus die paulinischen Grundbegriffe anklingen; in dem *βουλήθεος* die Erwählung, die freie Gnade, in dem *ἀπεκύνησεν* die Lehre von der Wiedergeburt und neuen Creatur, in dem *λόγος ἀληθείας* der Gegensatz gegen Gesetz und Symbol, in der *ἀπαρχή* nicht nur das Verhältniß der Christen zur Welt, sondern auch insbesondere der Jüdenchristen zu den Juden (Röm. 10), und in den *κτίσματα* seine Lehre von der Weltverklärung durch Christum (Röm. 8; Ephes. 1).

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Gibt es eine Frage, welche Jahrhunderte lang das Nachdenken der berühmtesten Philosophen angeregt und erschöpft hat, so ist es diese: Woher kommt das sittlich Böse? Das sittlich Böse, Unordnung auf dem Gebiete eines Gottes der Ordnung und des Rechtes, ein Mißton in der Harmonie der Schöpfung,

unverfiegbare Jammerquelle, neben so vielen und reichen Quellen des Glücks, die eine höhere Liebe uns eröffnet hat, welchem Urheber hat es doch sein unglückseliges Dasein zu danken? Ist es aus Gott? Wie könnte denn Gott gerecht und heilig sein? Und ist es nicht aus ihm, wie konnte es denn entstehen, fortbauern und herrschen, vom frühesten Morgen der Welt an? Kein Denker, der nicht sinnend still gestanden wäre vor dem Räthsel, und doch auch wiederum kein Denker, der sich hätte enthalten können, wenigstens einen Versuch zur Auflösung dieses Räthfels zu wagen. In den verschiedenen Schulen der griechischen Philosophie finden wir die widersprechendsten Prinzipien ausgesprochen. Die verschiedensten gnostischen Systeme des zweiten Jahrhunderts sehen wir um dieses Problem, wie um ihren unveränderlichen Mittelpunkt sich bewegen. Und auch die spekulative Philosophie unsers Jahrhunderts konnte, wie oft sich auch ihr Idealismus von den Sentenzen der Erfahrung entfernte, diesen dunklen Hintergrund jedes menschlichen Selbstbewußtseins unmöglich gänzlich übersehen und mußte die Untersuchung des Bösen in den Gang ihrer Betrachtungen aufnehmen, und wäre es auch nur gewesen, um die Realität der Sünde als Schuld der Menschheit zu leugnen. Die bedeutendsten Versuche des menschlichen Denkens, um den Ursprung des sittlich Bösen zu erklären, werden auf vortreffliche Weise besprochen von Julius Müller in seinem klassischen Werke: „die christliche Lehre von der Sünde“. (Neue Ausgabe 1844). Über die Sünde im allgemeinen, s. Martensen, Christl. Ethik, II (1878), S. 100 u. ff. F. A. Dörner, Christl. Glaubensl. II (1880), S. 72 u. ff. Fr. Reiß, das Böse, die Nachtseite im Leben der Menschheit. Heilbr. 1880.

2. Das Hauptfachlichste in der Lehre, die Jakobus uns hier über den Ursprung der Sünde vorhält, kann in einen Satz zusammengefaßt werden: Die Sünde keinesfalls Gottes, sondern lediglich unsere eigene Schuld. Jede Erklärung über das Entstehen der Sünde, durch welche Gott, direkt oder indirekt, die *causa efficiens mali* werden würde, wird dem innersten Grunde nach hier schon durch Jakobus verurteilt, so wie auch durch Paulus (Röm. 3, 8).

3. Nichts ist allgemeiner, als das Trachten, die Schuld seiner Übertretungen, mittelbar oder unmittelbar, auf Gott zu werfen. Schon die Heiden entschuldigten sich mit der Ausflucht, daß eine Gottheit, oder auch ein unwiderstehlicher Dämon sie zum Bösen an-

getrieben habe, und die Juden fragten: Was schuldigt er denn uns? Röm. 9, 19. Die älteste Kunst der sündigen Menschheit, die schon im Paradiese ausgeübt wurde, war das Flechten der Feigenblätter (1 Mos. 3, 7), und auch der moderne Rationalismus unsers Jahrhunderts scheint in dieser Hinsicht zwar nichts gelernt, doch auch nichts vergessen zu haben. Die Sünde, so wird von dieser Seite behauptet, ist zwar ein relatives, aber doch auch ein durchaus unvermeidliches Übel. Ist Gott nicht der Allmächtige, der das Licht sowohl als die Finsternis schaffet, der Unendliche, aus und durch und zu welchem absolut alle Dinge sind, der Allwissende, der den Mißbrauch der sittlichen Freiheit vorausah und leicht hätte verhindern können? Und so ist es also deutlich: der Mensch mußte durchaus fallen, und er fällt nicht nur unter der hohen Zulassung, sondern auch nach dem Willen und der Anordnung Gottes. Sünde ist ein ganz unentbehrliches Glied in unserm Erziehungsplane hienieden, ebenso wie ein Kind das Laufen nicht wird lernen können, wenn es nicht zuvor gestrauchelt hat. Sünde ist die unzertrennliche Schattenseite des Lichtes der Vollkommenheit, das, wie es scheint, ohne einen Schatten nun einmal nicht gedacht werden kann. Sünde ist ein Mangel an Entwicklung, eine Unvollkommenheit, die nun einmal in der Organisation unsers Geschlechts begründet liegt, und uns ebenso wenig kann zugerechnet werden, als daß wir zwar Füße, aber keine Flügel haben. So macht man die Sünde, welche Willkür und ein verwegener Aufstand gegen Gott ist, im Grunde der Sache zu einer Regel, und was der schönscheinenden Theorie noch fehlen möchte, das tritt in der Praxis unter noch grelleren Formen hervor. Auch der Stumpfsinnigste wird unerschöpflich an Witz und Verstand, wenn es darauf ankommt, das verübte Böse zu entschuldigen. Kein Wort fällt selbst den Kinderlippen so schwer, als das Bekenntnis einer persönlichen Schuld. Bald haben es die Menschen, bald die Umstände, bald hat es unser Temperament und bald wieder die natürliche Schwäche des ursprünglich doch so guten Herzens gethan. Ja, wie mancher gläubige Christ selbst verkleinert seine Schuld durch den frommen Seufzer: Gott habe seine Hand einen Augenblick losgelassen, der Herr habe sein Angesicht vor ihm verborgen, so daß er sich nun auch nicht als ein Kind des Lichtes erweisen könne; das Fleisch sei ihm zu mächtig gewesen und er selbst sündige doch eigentlich nicht mehr, sondern nur das unüberwindliche fleischliche Prinzip in ihm. Wenn Jakobus wieder unter uns aufträte, würde er noch nicht

die mindeste Veranlassung finden, seine Ermahnung als überflüssig einzuziehen: Niemand, wenn er versucht wird, sage: Ich werde von Gott versucht.

4. Man braucht sich nur in den Begriff, Gott sei in dem absolutesten Sinne des Wortes ἀνείρατος κακῶν etwas tiefer hinein zu denken, um die unendliche Erhabenheit der christlichen Gottesidee vor der ethischen einzusehen. Jakobus steht in dieser Beziehung nicht nur auf einem hoch religiösen, sondern auch auf einem rein ethischen Standpunkte. Gleichwie bei vielen die Gottesidee durch die Sünde verfinstert ist, so wird auch andererseits manche unklare oder einseitige Theorie über den Ursprung der Sünde durch die christliche Gottesidee korrigirt.

5. Um die Unterweisung Jakobi über den Ursprung der Sünde recht zu verstehen, muß man besonders den Punkt nicht aus dem Gesichte verlieren, daß er hier nicht den Ursprung der Sünde im menschlichen Geschlecht überhaupt, sondern im menschlichen Individuum beschreiben will; mit andern Worten: daß er die Sache hier ausschließlich von ihrer psychologischen, nicht aber von ihrer metaphysischen Seite betrachtet. Rationalistische Ausleger, die demnach Jak. 1, 14. 15 als Waffe gegen 1 Mos. 3 und Joh. 8, 44 gebrauchen, handeln höchst willkürlich. Die Sache hat zwei Seiten, von welchen Jakobus nur die eine berührt, indem er die andere, wie wahr diese an sich auch sein möge, ihren vollen Wert behalten läßt (vgl. Jak. 4, 7). Was er beschreibt, ist die Geschichte der Sünde in jedem einzelnen Menschen, und zwar in drei verschiedenen Perioden: in ihrem Anfang, in ihrem Fortschritt und in ihrem Ende.

6. Wenn Jakobus erklärt, daß die Lust, wenn sie empfangen habe, die Sünde gebäre, so will er damit keineswegs sagen, daß die ἐκτροπή, per se, noch durchaus keine Sünde sei. Die concupiscentia ist in diesem Falle schon prava, wird aber hier ausdrücklich vorgestellt als Mutter, nicht des sündigen Prinzips, sondern der sündigen That. Mit Recht hat die protestantische Kirche aller Zeiten den pelagianisirenden Tendenzen des Katholizismus gegenüber die Behauptung aufrecht erhalten, daß auch die ἐκτροπή des Menschen, die nachher zur That sünde wird, an sich schon etwas Sündhaftes sei. Und auch Paulus stellt wohl in Abrede, daß das Gesetz, nicht aber daß die Lust Sünde sei (Röm. 7, 7). Übrigens bietet die Geschichte jeder mehr augenfälligen Sünde, z. B. bei Adam, bei Pharaon, bei David, bei Achab und bei vielen andern mehr, die treffendsten Beweise für die Wichtig-

keit der hier vorgestellten Zeichnung dar. „Sehr gemißbraucht wird diese Stelle, wenn man daraus beweisen will, die bösen Begierden seien nicht Sünde, sobald der Mensch nur nicht einwillige. Denn Jakobus handelt nicht davon, wann die Sünde anfangt, wann sie vor Gott Sünde sei und als Sünde zugerechnet werde, sondern wann sie hervorbreche. So schreitet er allmählich fort, zu zeigen, daß die Vollbringung der Sünde die Ursache des ewigen Todes sei, die Sünde aber wurzele in der eigenen Lust; woraus also folgt, daß die Menschen in dem ewigen Verderben die Frucht ernten, die sie selbst gesäet haben“ (Chrysostomus).

7. Der Schuldbegriff, welchen hier Jakobus mit so viel Nachdruck ausspricht, ist für die ganze Entwicklung der Dogmatik vom höchsten Interesse. Erst dann, wenn die Sünde in ihrem wahren Wesen als Schuld erkannt wird, kann man auch die Tiefe der Versöhnungs- und Erlösungslehre würdigen. Aber dann wird man auch erkennen, daß nur ein Erlöser, der wirklich Gottmensch war, uns von dem ewigen Verderben befreien konnte. Die richtige Auffassung der Soteriologie und Christologie wurzelt völlig in der tieferen Einsicht in die Hamartologie.

8. Unmöglich kann in Gott ein Zwiespalt bestehen zwischen seiner Heiligkeit einerseits und seiner Liebe anderseits. Denselben Gott, welchen Jakobus uns B. 13 als ἀπειραστος κακῶν beschrieben hat, bezeichnet er uns B. 17 als den ewigen Urquell des Lichtes, aus welchem uns alle Gaben und nur gute Gaben zufließen. Auch dieses Wort erinnert an die Bergpredigt (Matth. 7, 11). Gott heißt hier der Vater der Lichter, gleichwie er an andern Stellen der Vater der Geister, der Gott der Geister alles Fleisches genannt wird (Hebr. 12, 8; 4 Mos. 16, 22). In dichterischer Weise (auch in metrischer Form: „πᾶσα δόσις ἀγαθῇ καὶ πᾶν δαῖμα τέλειον“) schildert Jakobus den unerhöplichen Reichtum der Güte und die Herrlichkeit der Unveränderlichkeit Gottes, um damit zugleich darzuthun, daß der Schluß: ein solcher Gott könne dann noch die Ursache der Sünde sein, zu gleicher Zeit die stärkste contradictio in terminis enthalte. Denn der Vater der Lichter kann unmöglich die Finsternis lieben; er, bei dem keine Veränderung ist, kann unmöglich heute das Böse verursachen, das er gestern verbot oder bestrafte; zu seinen guten und vollkommenen Gaben kann keinesfalls die abscheuliche, von ihm so oft verurteilte Sünde gehören. „Das Neue Testament bestreitet ganz bestimmt die

widrige Behauptung von einer Selbstentwicklung Gottes“ (Heubner).

9. Der größte Beweis für die absolute Unmöglichkeit davon, daß Gott die Ursache der Sünde sein soll, liegt in der entgegengeetzten Erfahrung der Gläubigen selbst (B. 18), wo die größte und herrlichste aller guten Gaben (B. 17), aber allgemein angeführt, mehr speziell genannt wird. Der Geburtsgeschichte der Sünde (B. 15) wird (B. 18) die geistliche Geburtsgeschichte des Christen entgegengeetzt, um auf diese Weise in das hellste Licht zu setzen, daß der Gott, der die Wiedergeburt bewirkt, unmöglich der Urheber des ihr entgegengeetzten Bösen sein könne. Wer dem Briefe Jakobus aus einem dogmatischen Gesichtspunkte nur geringe Bedeutung zuschreibt, wird wohl daran thun, sein dictum classicum über die Wiedergeburt (B. 18) mit allem Ernste zu erwägen. In der That haben wir hier in einem kurzen Znsgriff paulinische Tiefe und paulinischen Reichtum (s. die exeget. Erl. z. d. St.). Auch mit der Darstellung im ersten Petri-Briefe (Kap. 1, 23) stimmt die des Jakobus in überraschender Weise überein.

Homiletische Andeutungen.

Unmöglich ist es, der Krone des Lebens nachzujagen, so lange wir Gott in irgend einer Weise für die Ursache der Sünde halten. — Das Streben, die Schuld seiner Übertretung auf Gott zu werfen: 1) Die Spuren dieser Verkehrtheit: a. in der heidnischen, b. in der jüdischen, c. in der christlichen Welt. 2) Die Quellen dieser Verkehrtheit: a. in dem verfinsterten Verstande, b. in dem hochmüthigen Herzen, c. in dem sündigen Willen. 3) Die traurigen Folgen dieser Verkehrtheit: dadurch wird a. Gott beleidigt, b. der Bruder gereizt, c. unserer eigenen Heiligung und Seligkeit entgegengearbeitet. — Gott dem sittlich Bösen gegenüber. — Die ethische Vortrefflichkeit der christlichen Gottesidee, zugleich ein Beweis für ihren himmlischen Ursprung. — Keine Entschuldigung für die Sünde (vgl. 1 Mos. 3, 12; Joh. 15, 22). — Die Entwicklungsgeschichte der Sünde in jedem einzelnen Menschen: 1) Anfang, 2) Fortsetzung, 3) Ende. — Wie ganz anders sich die Sünde a posteriori, als a priori zeigt. — Die Sünde muß nie allein im Lichte des spekulirenden Verstandes, sondern immer im Lichte des Gewissens, der Schrift und der Erfahrung betrachtet werden. — Auch den irrenden Christen muß man noch immer als einen geliebten Bruder grüßen. — Der Irrthum mannigfach, die Wahrheit nur eine. — Die Irrthümer des Menschen auf sittlichem Gebiet kommen besonders davon her, daß man nicht genug aufsieht zu Gott, dem Vater der Lichter. — Der Reichtum Gottes: 1) Alle guten Gaben kommen von ihm; 2) nur gute Gaben kommen von ihm. — Zum Bösen kann Gott nicht verführt werden, aber um das Gute läßt er sich

nie vergebens bitten. — Die Erhabenheit des Schöpfers auch über das erhabenste Werk seiner Hände. — Die fortwährende Abwechslung in der natürlichen, der unveränderlichen Ordnung in der sittlichen Welt gegenüber. — Die Unveränderlichkeit des Vaters der Lichter von ihrer 1) herzerhebenden und trostreichen, aber auch 2) von ihrer ernst mahnenden und warnenden Seite. — Die Wunder der Wiedergeburt: 1) Gott hat uns gezeugt, 2) nach freiem Rathschluß, 3) durch das Wort der Wahrheit, 4) damit wir wären zc. — Zur ganzen Perikope B. 13—18. Die Sünde nicht Gottes, sondern einzig und allein unsere eigene Schuld, eine Wahrheit, welche 1) der Mensch nur allzu oft vergißt (B. 13), 2) die Entwicklungsgeschichte der Sünde bestätigt (B. 14, 15), 3) ein Blick auf Gottes Wesen (B. 16, 17) und auf Gottes Werk (B. 18) über allen Zweifel erhebt. Zum Schluß: Irret euch nicht (B. 16). — „Irret euch nicht,“ wie Jakobus uns hier warnt gegen eine falsche Irrung: 1) Irret euch nicht, ihr, die ihr das höchste Gut von der Erde erwartet: alle gute Gabe ist von oben; 2) irret euch nicht, ihr, die ihr vor der Güte Gottes seine Heiligkeit vergesset: der Geber alles Guten ist zugleich der Vater der Lichter; 3) irret euch nicht, ihr, die ihr meint, daß seine Heiligkeit für euch vielleicht würde aufhören, gerecht zu sein: bei dem Vater der Lichter ist weder ein Wechsel, noch ein Schatteten von Umkehr.

Starke: So lange der Mensch in dieser Zeit sich befindet, so lange ist er den Versuchungen unterworfen. — Ein jeder Mensch hat seine eigene und besondere Lust und Neigung und trägt den Ursprung aller seiner Versuchungen in sich (Joh. 12, 6). — Quésnel: Wir selbst sind unsere ärgsten Feinde durch unsere eigene Lust (Spr. 15, 27). — Der Mensch kommt nach und nach zur Sünde. — Alles, was wir von oben herab bekommen, muß uns von unten wieder hinauf zu Gott führen. — Gottes Gnadenbrünnlein fließen aus der Höhe in die Tiefe; je tiefer Herz, je

milder Zufluß. — Ist Gott ein Vater des Lichts, so ist die Sünde nicht sein Kind. Denn was hat das Licht für Gemeinschaft mit der Finsternis? 2 Kor. 6, 14. — Sind die Gläubigen von Gott gezeugt, so sind sie ja göttlichen Geschlechts. Ei, welch ein hoher Adel! — Luther: Das lügenhafte Wort der Schlange hat uns verdorben und das wahrhafte Wort Gottes macht uns wieder gut (Joh. 17, 17).

Stier: Nichts Gutes kommt von unten her, schon keine äußere Hülfe wider die äußere Not (vgl. Sir. 38, 8, 9). — Die guten Gaben insgemein helfen nicht ohne die vollkommene Gabe, die uns das Licht und Leben wieder gibt in einer Wiedergeburt aus Gott. — Heubner: Versuchung werden bezieht sich nicht bloß auf Reizungen zum Abfall vom Christentum, von der Religion durch Widerwärtigkeiten, sondern Jakobus redet offenbar von der Sünde im allgemeinen. — Ohne den Willen bleibt die Begierde unfruchtbar. — Alles Wehe der Menschheit ist Frucht der Sünde. — Das Böse sogar aus Gottes Wesen ableiten wollen ist noch viel schlimmer, als das Parrensystern mit seinem Dualismus. — Porubský: Das Wesen der Versuchung 1) ist nicht in der Ansetzung vorhanden, sondern vielmehr in uns selbst; 2) muß nicht von außen, sondern von innen bekämpft werden. — Von der heiligen Kraft zur frommen That: 1) Von dem Bedürfnisse dieser Kraft, 2) von der Mittheilung derselben. — W. Hofacker (B. 13—20). Ein treugemeinter Doppelrath an alle Konfirmanden, die da fragen: Herr, wohin sollen wir gehen? 1) Fliehet das Reichgebiet der Sünde und des Todes, auf dem man verloren geht. 2) Betretet das Reichgebiet der Gnade und des Lebens, auf dem ihr Erstlinge der Kreaturen Gottes werden könnt. — Stöckigt (B. 16—21), Erntepredigt. Wie die Erntegaben den Christen hinweisen auf 1) den guten Geber (B. 16, 17), 2) seine heilige Absicht (B. 18, 19), 3) unsere Heiligungsarbeit (B. 20, 21).

IV. Zweite Erinnerung in Bezug auf die zweite Gestalt der Versuchung, den Fanatismus.

Warnung vor der Hingebung an den Männerzorn (fanatischen Eifer), der Gottes Recht zu verwalten meint und nicht verwalten kann. Das Mittel der Befreiung und Bewahrung gegen diesen Eifer: die Pflege des innern Lebens im Glauben und die rechte gottesdienstliche Bewährung dieses Glaubens in der That des Erbarmens.

Kap. 1, 19—27.

(B. 22—27 Perikope am Sonntage Rogate.)

19 Wißet aber¹⁾, meine geliebten Brüder: auch ein jeder Mensch soll sein schnell zum Hören, langsam zum Reden, langsam zum Zorn. * Denn des Mannes Zorn voll-

¹⁾ Die Lesart *forte* ist mit Codd. A. B. C. zc., Vulgata zc. entschieden meist beglaubigt; die Lesart *forte* nach G. K. zc. dem Sinait. ist offenbar eine exegetische Korrektur, welche mehr Zusammenhang hat machen wollen, damit aber gerade die eigenthümliche Bedeutung unsers Abschnitts verwischt hat. De Wette und Wiesinger haben freilich aus innern Gründen gegen Lachmann, Luther zc. das *forte* festhalten wollen; die innern Gründe sprechen aber ebenfalls für *forte*, und auch Tischendorf's Rückkehr zu der Rezeptur wird darin nichts ändern können. Auch lesen wir mit Cod. A. nach dem *forte* ein *de* und vor dem *forte* ein *kal*. Tischendorf ist jetzt entschieden für *forte*; auch Bouman entschieden dafür (S. 84 ff.).

zieht¹⁾ nicht die Gerechtigkeit Gottes. * Darum, indem ihr fortschafft alle Unreinigkeit 21 und allen Ausfluß [Lebensmitteilung] der Bosheit [Böswilligkeit], eignet euch an in Sanftmut das in [und unter] euch eingepflanzte Wort, das vermögend ist, eure Seelen zu retten. * Werdet aber Thäter des Wortes und nicht bloß Hörer, als die sich selbst berücken. 22 * Denn wenn jemand ein Hörer des Wortes ist und nicht Thäter, dieser ist gleich einem 23 Manne, der das Angesicht [Erscheinungsbild] seiner Geburt [seines Werdebildes, seiner Lebensentwicklung, der augenblicklichen Gestaltung seiner fieten Entfaltung] wahrnimmt im Spiegel. * Er nahm nämlich sich selber wahr und ging davon, und sogleich vergaß er, welcher 24 Art er beschaffen war. * Wer aber wurde ein sich Vertiefender in das vollendete Gesetz, 25 das der Freiheit, und ein darob Beharrender, dieser²⁾, der nicht ein Hörer zum Vergessen geworden, sondern ein Thäter des Werks, derselbe wird selig in seinem Thun. * Wenn³⁾ einer [unter euch⁴⁾] sich dünket, ein Gottesdiener [ein für die Ehre Gottes theokra- 26 tisch Eifernder] zu sein, indem er seine Zunge nicht im Zaum hält, sondern sein Herz verführt, dessen Gottesdienst ist eitel. * Ein reiner und unentweihter Gottesdienst vor dem⁵⁾ 27 Gott und Vater ist der: um die Waisen und Wittwen in ihrer Trübsal sich bekümmern [über sie die Aufsicht führen, nicht über die Weltlage], sich selber bewahren unbesleckt von der Welt.

Eregetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Warnung vor der zweiten Gestalt der Versuchung, dem fanatischen Zorneseifer. Die Milde des Menschen, der zum Gotteskinde berufen oder schon gezeugt ist, soll der Milde Gottes gemäß sein (B. 19). — Der Männerzorn ist nicht geeignet, die Gerechtigkeit Gottes zu verwalten (B. 20). — Von dieser Versuchung aber sollen sie sich reinigen, indem sie die genannte Sünde gerade als Unreinigkeit (nicht etwa als Eifer für judaisische Reinheit) und als natürliche Böswilligkeit erkennen und abthun und sich dagegen mit Sanftmut das Wort der christlichen Wahrheit recht aneignen zu ihrer Befeligung (B. 21). — Sie werden sich aber das Wort recht aneignen, wenn sie Thäter des Wortes werden, nicht bloße Hörer bleiben (B. 22—24). — Der rechte Thäter des Wortes hat zwei Merkmale: er versenkt sich mit dem Blick des Glaubens in das vollkommene Gesetz, das Freiheitsgesetz der christlichen Wahrheit, und beweist sein Beharren in diesem Anschauen durch die volle Konsequenz der christlichen That (wie sie weiterhin beschrieben wird). Durch diese volle Lebensenergie kommt er zum

Genuß des seligen Lebens (B. 25). — Wer ein rechter Gottesdiener und Eiferer für Gottes Ehre zu sein meint und sein Herz verdirbt, indem er seiner Zunge (in fanatischem Eifer) den Zügel schießen läßt, dessen Gottesdienst ist ein eitel. Das Gegenstück aber, der wahre Gottesdienst, dem wahren Gott-Vater-Bilde gemäß, ist die christliche Fürsorge für die Hilfsbedürftigen in der Gemeinde bei unterschiedener Meidung verunreinigender Weltsucht (B. 26. 27).

2. Die den Fanatismus meidende Milde des Menschen, entsprechend der Milde des himmlischen Vaters (B. 19). **Wisset aber, meine geliebten Brüder.** Der durch die Lesart *Worte* (s. die kritischen Noten) angedeutete Zusammenhang leitet aus der Milde Gottes die Aufforderung ab, daß demgemäß auch der Christ sich milde erweisen soll. Jene Lesart macht aber unsern Abschnitt in dem Sinne vom vorigen abhängig, wie wenn er nur Nukatanwendung wäre, und dies ist unrichtig. Es beginnt vielmehr hier ein neuer Hauptgedanke: die Bewahrung der Christen vor der Versuchung des fanatischen Eifers durch die volle Hingebung an den Geist der Sanftmut und Freiheit im Christentum. Da-

¹⁾ Die Lesart *ἐργάζεσθαι* ist vertreten durch die Codd. A. B. Sinait. und Lachmann, die Lesart *καταργάζεσθαι* durch C*. G. K. 2c. und Tischendorf. Die erstere scheint das Übergewicht zu haben, doch hat sicher *ἐργάζεσθαι* hier eine besondere, emphatische Bedeutung.

²⁾ Die Codd. A. B. C. Sinait. u. a. lassen das *ὁδὸς* vor *ἀκροατής* aus, danach Lachmann; Tischendorf hat es nach G. K. beibehalten. Die Auslassung kann hier aus der Annahme entstanden sein, das Wort sei überflüssig, indem man seine Prägnanz verkannte.

³⁾ Das *ἐκ* nach *εἰ* bei Lachmann nach C. hat die bedeutendsten Autoritäten gegen sich. Auch schwächt es den resapitulirenden Charakter der Sentenz.

⁴⁾ Das *ἐν ὑμῖν* fällt nach A. B. C. Sinait. aus.

⁵⁾ Die Lesart *τῷ* vor *θεῷ* wird durch A. B. C*. Sinait. 2c. und Lachmann empfohlen. Sie ist auch dem Gedanken gemäß, da von dem Gott der christlichen Offenbarung die Rede sein soll.

her ist die Lesart *ἵστε* auch nach innern Gründen vorzuziehen. Die Bemerkung von Huther ist richtig: „An B. 18 schließt sich zunächst die Ermahnung: zu hören — und hieran B. 22 die weitere Ermahnung: nicht bloß Hörer, sondern Thäter des Wortes zu sein.“ Das hier geforderte Hören aber soll sich selbst als ein entschiedenes (nach Matth. 13, 23), als die volle Hingebung an das Wort der Wahrheit erweisen, und so als die Grundlage des Thuns, nicht als Gegensatz zu demselben. Nach Semler wäre *ἵστε* als Indikativ zu lesen: Non ignoratis istud carmen (Sir. 5, 11), aber abgesehen von der Verschiedenheit des Ausdrucks dort und hier wird durch die indikativische Fassung der energische Ton der Ermahnung ohne Grund geschwächt. Das *ἵστε* entspricht, wie Huther bemerkt, dem *μη̄ πλανᾷσθε* B. 16, „wofür auch die hier wie dort hinzugefügte Anrede: ἀδελφοί μου ἀγαπητοί spricht; vgl. auch Kap. 2, 5.“ — **Auch soll sein ein jeder Mensch.** Das καί (s. die kritische Note) deutet an, daß das Verhalten des Menschen dem Verhalten Gottes solle gemäß sein. Es fragt sich, in welchem Sinne diese Sentenz des Apostels hier steht. Nach Laurentius u. a. wäre sie eine ganz allgemeine Regel, nach Gebser, Wiesinger u. a. bezöge sie sich bestimmt auf „das Wort der Wahrheit“; nach Huther, Theile u. a. hätte die zunächst allgemeine Regel den besonderen Zweck, den Christen das rechte Verhalten auch gegen das Wort der Wahrheit einzuschärfen. Bei alledem kommt der doppelte Gegensatz in dem Spruch noch nicht zu seinem Recht: langsam zum Reden, langsam zum Zorn. Der Apostel bezeichnet den Punkt, in dem sich die jüdische und christliche Religiosität als Menschlichkeit, die wahre Menschlichkeit aber auch als Frömmigkeit erweisen soll, den Einheitspunkt des Glaubens und der Humanität im Gegensatz gegen inhumanes und unförmiges Verhalten. Daher heißt es nachdrücklich πᾶς ἄνθρωπος. Es ist ein Grundgesetz der Menschlichkeit, was hier mit dem Gegensatz ταχύς und βραδύς bezeichnet wird (der im Neuen Testament nicht weiter vorkommt, wohl aber bei Philo), von Rückert mit den Worten ausgedrückt: zwei Ohren hast du und einen Mund. Das Schnellsein zum Hören ist hier Ausdruck der ganzen Willigkeit, Stätigkeit und Besonnenheit des Hörens (Matth. 13, 23), wonach in dem wahren Hören selber der Keim des Gehorsams gegen die Wahrheit liegt, wie in dem wahren „Schmecken und Sehen“ die Erfahrung, „wie freundlich der Herr ist.“ Das Langsamsein zum Reden schließt natürlich nicht das Reden selber aus, sondern das übereilte, unreife, un-

besonnene und maßlose Reden (λαλεῖν), besonders das doktrinaire Reden Kap. 3, 1, wenn auch nicht dieses ausschließlich (nach Bott u. a.). Es will ein behutsames, besonnenes Reden, als ein Reden aus einem innern Beruf, das damit auch ein gewichtiges ist. Das Langsamsein zum Zorn hält es ebenso mit dem Zürnen, das also nicht schlechthin verworfen wird (wie Hornejus richtig bemerkte). Vom Eifern im Reden kommt man leicht durch ein Sichereifern zum Eifern im Affekt. Die Beziehung des Zürnens auf Gott (bei Calvin, Bengel, Gebser: Unwille gegen Gott über die Verfolgungen) wird von Huther mit Recht verworfen. Dann dürfte ja Jakobus auch kein Langsamsein zum Zorn erlaubt haben. Huther deutet treffend diesen Zorn auf „den fleischlichen Eifer, der den Nächsten meistern will, dessen Frucht nicht die εἰρήνη, sondern die ἀκαταστασία Kap. 3, 16 ist; die Warnung (heißt es) zielt auf die Christen, die — wie die Pharisäer das Gesetz — so das Evangelium nicht zur Heiligung ihrer selbst, sondern zur Befriedigung ihrer Verdammungslust und Streitsucht mißbrauchten“ (Kap. 3). So gilt unsere Ermahnung in ihrer bestimmten Richtung aber nicht nur den Judenchristen, sondern den zwölf Stämmen insgesamt, deren Ahnherren im Fanatismus, Simeon und Levi (1 Mos. 34), vom Vater Jakob mißbilligt (Kap. 34; 49), später zu rühmlichen Vorbildern (Judith 9) waren gestempelt worden.

3. Der Männerzorn, kein geeignetes Organ der Gerechtigkeit Gottes (B. 20). **Dem des Mannes Zorn vollzieht nicht.** Unser Vers gibt den Grund des vorigen Verses an, stellt aber auch das antithetische Verhalten zu dem dort gezeichneten richtigen Verhalten dar. Wir legen ein Gewicht darauf, daß hier von dem Zorne des Mannes die Rede ist, im Unterschied von dem Zorne des Menschen im vorigen Verse. Wenn Thomas in dem Ausdruck den Gegensatz gegen das Kind angedeutet findet, oder Bengel gegen das Weib, so entspricht oder genügt das der historischen Bedeutung unsers Ausdrucks nicht. Daß unser Satz nun nicht bezogen werden kann auf das Bewirken des Gerechtfertigtseins vor Gott (Gebser, Grasshof), darüber sind wir mit Huther einverstanden. Ferner sind wir mit Wiesinger darüber einverstanden, daß der Satz nicht zu beziehen ist auf das persönliche gottgefällige Thun, wie Huther will nach Luther (δικαιοσύνη = τὸ δίκαιον wie öfter im Alten und Neuen Testament). Ebensonenig aber können wir mit Wiesinger bei der Erklärung Hofmanns stehen bleiben: der menschliche Zorneseifer kann nicht bei andern (als Befehrungsseifer) die Gerech-

tigkeits Gottes bewirken, d. h. jene „Rechtschaffenheit“¹⁾, welche Gott durch sein Wort der Wahrheit zeugt. Offenbar nämlich nimmt Jakobus Rücksicht auf den fanatischen Borneswahn, der in Eifersworten und Eifersitten die Gerechtigkeit Gottes in der Welt namentlich gegen die Ungläubigen zu verwalten und durchzuführen meint, indem er nur seine lieblosen Affekte verwirklicht. Das war der spezifisch-judaistische Wahn, der den Ebionitismus und den jüdischen Krieg erzeugte, und der später auch im Muhamedanismus, wie selbst in den christlichen Kreuzzügen und kirchlichen Reizerverfolgungen, sowie in einzelnen schwärmerischen Häretikern (Cudo de Stella, Thomas Münzer zc.) seinen Ausdruck gefunden hat. Daß dieser Wahn allerdings zugleich meint, mit seinem Borneseifer den Nächsten zu bekehren auf die rechte Weise, ein gottgefälliges Werk zu thun und damit vor Gott gerecht zu werden, diese Momente dürfen nicht ausgeschlossen werden; sie müssen aber dem Grundgedanken untergeordnet bleiben, dem Begriffe eines Eiserns in majorem gloriam dei, d. h. hier justitiae dei. Unsere Übersetzung würde stärker durch die Lesart *κατηγορεῖται* ausgedrückt, als durch das meist beglaubigte *ἐργάζεται*; indessen kann auch das letztere prägnant gefaßt den Sinn des ersteren ausdrücken.

4. Meidung der Versuchung zu unheiligem und scheinheiligem Borneseifer durch die rechte Heiligung nach der negativen und positiven Seite (B. 21). **Darum, indem ihr fortichafft** zc. Es klingt wie ein Ozymoron, daß Jakobus seinen Lesern sagt, von dem falschen Eifer für ihre vermeintliche jüdische Reinheit müßten sie sich eben selber rein machen; daß er also gerade ihre Art von Reinheitsseifer als Unreinigkeit und ebenso ihre vermeintliche Gottgefälligkeit als inhumane Böswilligkeit bezeichnet. Er faßt aber die wahre Reinigung als Heiligung auf, d. h. sie kommt einerseits durch eine Negation (das Fortschaffen der Unreinigkeit zc.), andererseits durch eine positive Handlung, die völlige Aufnahme des Wortes der Wahrheit, zu stande. Die beiden Akte aber folgen nicht schlechtthin auf einander (legat ab und nehmet an), sondern unter dem Beseitigen der Unreinigkeit (man beachte das Partizip) soll die rechte Aneignung des evangelischen Wortes Gottes vor sich gehen. Aller-

dings hat das negative Moment in bedingter Weise den Vortritt, die Buße vor dem Glauben (Mark. 1, 15); daher ist es hier dem positiven, von dem es abhängig ist, durch das Partizip subordinirt (vgl. Röm. 13, 12; Ephes. 4, 22. 23). Das Partizip will aber auch als Forderung der Beharrlichkeit in der Reinigung beachtet sein. — Das *ἀποθέμενοι* können wir nicht mit ablegen (Luther, Huther) übersetzen, denn es ist nicht bildlich von einem Ablegen unsauberer Kleider und einem gegenüberstretenden Anziehen reiner Kleider die Rede. Der Gegensatz ist: fortichaffen, abthun und sich aneignen (s. Ephes. 4, 25 u. a. St.). — **Alle Unreinigkeit.** Der Ausdruck *ῥυπαρία* (im Neuen Testament nur hier) ist ohne Zweifel stärker als *ἀκαθαρσία* (Röm. 6, 19). Er bezeichnet den Schmutz im religiös-theokratischen Sinne, wie das schmutzige Kleid Kap. 2, 2, wie *ῥυπος* 1 Petri 3, 21, wie der *ῥυπαρός* und das *ῥυπαρεῖν* Offenb. 22, 11. Die allgemeine Fassung des Wortes: sittliche Unsauberkeit (Calvin u. a.) genügt also nicht, noch weniger zutreffend sind die Spezialisirungen: Geiz (Storr), Hurerei (Laurentius), Unmäßigkeit (Heisen); am wenigsten aber die Auflösung des Wortes in ein Attribut der folgenden *κακία* (Huther: Ablegend alle Unsauberkeit und Reichlichkeit der Bosheit; ähnlich Theile, Wiesinger u. a.). Es tritt bestimmt genug hervor, daß Jakobus in dem fleischlichen Borneseifer im Interesse der Frömmigkeit einen Gegensatz erkennt, nämlich Unreinigkeit Gott gegenüber (über das Atheistische im Herzen des Fanatismus s. Nitzsch, System, S. 39) und Bosheit dem Nächsten gegenüber. — **Allen Ausfluß** [Lebensmitteilung] **der Bosheit.** Huther: *περιουσία*, welches der klassischen Gräzität fremd ist, hat im Neuen Testament die Bedeutung: „Reichhaltigkeit“, eigentlich über das Maß hinausgehende Reichlichkeit. — Das Substantiv wie das entsprechende Verbum *περιουσεύειν* bezeichnen im Neuen Testament das Überfließen einer Lebensfülle, einerseits als Lebensentwicklung (ein Übergehen in das sich forterzeugende Leben, Matth. 5, 20; Röm. 15, 13 zc.), andererseits Lebensmitteilung (ein Übergehen auf andere, Röm. 5, 15. 17; 2 Kor. 8, 2; Kap. 10, 15 zc.). Hier ist nun augenscheinlich das Wort im letzteren Sinne gebraucht. Daraus führt nämlich auch die richtige Bestimmung des Ausdrucks *κακία*. Er ist hier „nicht synonym mit *πορνεία* (1 Kor. 5, 8) = vitiositas (Semler, Theile u. a.), sondern dem Zusammenhang gemäß im Gegensatz zu *ἐν πραότητι*, wie Ephes. 4, 31; Kol. 3, 8; Tit. 3, 3; 1 Petri 2, 1, ein speziellerer Begriff, nämlich die feindselige Gesinnung gegen

¹⁾ Wir halten diesen Ausdruck, welcher sich in die Theologie eingeschlichen hat, für eine durchaus verunglückte Verbesserung des Ausdrucks Rechtschaffenheit oder Gerechtigkeit.

den Nächsten, die wir durch Gehässigkeit (Pott) bezeichnen.“ Luther. (Wiesinger: *δὀζη*, Rosenmüller: *morositas*, Meyer: *malice*.) Das Überfließen der Böswilligkeit ist also die bössartige, gehässige Lebensmitteilung, welche von dem fanatischen Zorneseifer der Propagandisten auf die Bearbeiteten ausgeht nach Matth. 23, 15; Röm. 2, 24 und nach den Lehren der Kirchengeschichte, namentlich der Geschichte der Verfolgung der Donatisten, der Paulicianer, der Karmisarden u. Die Deutungen der *περίσσωμα* als *περίσσωμα* (Beda): Auswuchs (Schneckenburger, de Wette u.), aus der früheren Zeit übriggebliebenes (Gehser u. a. = *περίσσωμα*), sind damit erledigt. — **Eignet euch an in Sanftmut.** In Sanftmut, vermöge der Stimmung der Sanftmut, nicht bloß mit Sanftmut. Dieser Ausdruck steht prägnant voran. In Sanftmut eignet euch an, d. h. ein sanftmütiges, dem Zornmut entgegengesetztes Verhalten gegen den verschieden denkenden Nächsten ist nicht nur die Bedingung, das Lebenselement für die Aufnahme des Evangeliums seitens der Juden, sondern auch für die rechte Aneignung desselben seitens der Judenchristen. Zwar bezeichnet also das Wort nicht direkt den *docilis animus* (Grotius, ähnlich Calvin u. a.), aber doch die erste Bedingung und Bethätigung desselben. Von der Sanftmut als Frucht der Aufnahme des Wortes (Schneckenburger) ist allerdings nicht die Rede, obwohl der sittlich stille, milde Geist, den das Christentum unter seiner Einwirkung erzeugt, am vollendetsten in seiner Frucht offenbar werden muß. Durch Mangel an Sanftmut geht die Kraft des Evangeliums verloren (Matth. 18, 23 ff.), wie dies das 4. und das 17. Jahrhundert insbesondere beweisen. — **Eignet euch an.** Der Ausdruck *δέξασθε* ist emphatisch; er bezeichnet das rechte Verhalten inmitten des rechten Hörens mit der rechten That. Das Wurzeln und Wachsen nach Paulus ist hier treffend als ein völligeres Sichzueigenmachen bezeichnet, da die Judenchristen in hoher Gefahr standen, ihr Eigentum wieder einzubüßen, die Juden aber im Begriff waren, ihr altes Recht an dasselbe zu verlieren (vergl. 1 Thess. 1, 6). — **Das in euch [und unter euch] eingepflanzte Wort.** Dieses Wort ist das objektive Evangelium (Luther: Weder die dem Menschen angeborene Vernunft [Documenius], noch das innere Licht der Mystiker, wogegen *δέξασθαι*), wie B. 18, aber in seiner subjektiven Lebensgestalt, als Geistes- und Lebensprinzip in den Gläubigen, oder als Same der Wiedergeburt (1 Petri 1, 23). — Es ist in dieser Gestalt den Gläubigen eingepflanzt, aber damit auch den Juden im ganzen als Befeh-

rungsprinzip eingepflanzt, und die letztere Bedeutung darf man nicht wegfällen lassen. Daher ist das *δέξασθε* zweifach passend: in Bezug auf die erste Annahme, wie in Bezug auf die weitere Aneignung. Infolge der Schwierigkeit aber, die man sich aus dem Begriff: ein eingepflanztes Wort erst noch aufnehmen, gemacht hat, erklärte Calvin: Ita suscipite, ut vere inseratur und andere ähnlich; etwa das Beiwort sei proleptisch. Allein das subjektiv aufgenommene Wort hört damit nicht auf, ein objektives, aufzunehmendes zu sein. — **Das vermögend ist, eure Seelen zu retten.** Mit dem Begriff der individuellen Befeligung ist hier der Begriff der nationalen Rettung der Israeliten verknüpft, wie Ev. Joh. 10, 28. Daher ist hier mit der Befeligung der Seele zugleich die Rettung des Lebens betont und *τὰς ψυχὰς ὑμῶν* stärker als einfach *ὑμᾶς*. Es ist vermögend (vgl. Röm. 1, 16: *δύναμις θεοῦ*), ihr dagegen seid zu der Ausführung eurer judaisischen Rettungspläne nicht vermögend.

5. Ihr werdet euch aber das Wort recht aneignen, wenn ihr Thäter des Wortes werdet, nicht aber bloße Hörer bleibt (B. 22—24). **Werdet aber Thäter des Wortes.** Der Ausdruck *γίνεσθε* soll nach Luther gegen Wiesinger, Theile u. a., welche übersetzen: werdet, mit *seid* übersetzt werden, mit Beziehung auf Matth. 6, 16; 10, 16 u. a. St. Wir halten es mit Wiesinger, freilich nicht im Sinne von Semler, als ob das Wort *perpetuum successionem horum exercitiorum* bezeichne, sondern in dem Begriff einer vollständigen Entwicklung ihres Christentums. Diese Forderung an die Judenchristen und Juden hat dem Bruder des Jakobus, Simon, unter Trajan den Märtyrertod gebracht; sie brachte auch schon bald, nicht lange nach diesem Schreiben, dem Jakobus den Märtyrertod. Und dies eben ist sein Hauptbegriff von der That, von dem Thun, dem Werk, wie er hier mit voller Bestimmtheit zuerst hervortritt: ganze, konsequente Christen müßt ihr werden, wenn euch das Christentum befeligen soll. Wie die Warnung vor dem Abfall die negative Seite seines Briefes bildet, so diese Forderung der Konsequenz die positive. Das Wort nämlich ist B. 18 und B. 21 näher bezeichnet als Evangelium. Sie sollen Thäter desselben werden nach seiner organischen Einheit; dies kann nicht durch dieses und jenes Einzelwerk geschehen, sondern nur durch einen Generalakt des praktischen Lebens (vgl. Kap. 4, 11; Röm. 2, 13). Dem *ποιητής*, der als solcher der wahre *ἀκροατής* ist, tritt hier der *μόνον ἀκροατής* gegenüber. Der

Theokratie in ihrer praktischen Richtung genügt der *ἀκροατής* als solcher nicht, während die griechische Schule unter dem *ἀκροατής* für sich den lobenswerten Hörer versteht (vgl. Matth. 7, 21; Luk. 11, 28; Joh. 13, 17). — **Als die sich selbst berücken.** S. B. 26; Kol. 2, 4; Gal. 6, 3; 1 Joh. 1, 8. Das *παρολογίζεσθαι*, über das Ziel hinausschließen, falsch schließen, sophistisiren, wird in seiner praktischen Richtung zum Täuschen und Berücken mit Scheingründen. So berückt der bloße Hörer sich selbst. Huther will das *παρολογίζεσθαι* auf *γίνεσθαι* beziehen gegen Gebier und Schneckenburger, die es auf *ἀκροαται* beziehen; diese letzteren aber haben Recht, weil eben das vermeintliche Verdienst des Hörens der falsche Paralogismus ist, mit dem sie sich selbst betrügen; also eigentlich berücken. — **Denn wenn jemand ein Hörer.** Beweisführung für das Vorige durch ein Gleichnis, das aber nicht bloßes Bild ist. — **Dieser ist gleich.** Das *οὗτος* nachdrücklich wiederholt. — **Einem Manne.** Daß hier wieder von einem Manne die Rede ist, nicht bloß von einem Menschen, muß doch seinen guten Grund haben, und die Erklärung: *viri obiter tantum solent specula intueri* sollte nicht von Huther bloß mit der Bezeichnung „seltsam“ abgefertigt werden. Die Erklärung des Wortes *ἀνὴρ* hängt zusammen mit der Erklärung des *κατανοεῖν*, was nach Rosenmüller, Pott u. a. hier die Nebenbedeutung der flüchtigen Wahrnehmung hat, die jedoch von Wiesinger und Huther bestritten wird. Nun ist es richtig, daß Luk. 12, 24, 27; Apostelg. 7, 31, 32; Kap. 11, 6 dieses Wort ein aufmerksames Beschauen oder Betrachten bezeichnet. Zunächst heißt es aber einfach: Bemerken, Betrachten, Anschauen, Einsehen, und wenn dem Ausdruck wie hier als das gewichtigere Betrachten das *παράκλπτειν* entgegentritt und gleich in der Erzählungsform gesagt wird: er beschaute sich, und ging davon, und vergaß sogleich wieder u., so ist doch wohl eine etwas unvollkommene, nur momentan genügende Selbstbeschaung angedeutet, wie sie vor dem Spiegel eher dem Manne als dem Weibe eigen ist. Man muß dabei auch erwägen, daß die Begriffe: das Wort hören und im Spiegel sich selbst beschauen nicht ganz zusammenfallen; nur im Moment der Selbsterkenntnis, einer beginnenden Buße wird das Wort, das an sich allerdings durchweg ein Spiegel ist, wirksam als Spiegel. Das Angesicht oder *πρόσωπον* mag nun auch nicht mit Pott und Schneckenburger die ganze Gestalt bezeichnen, daraus folgt nicht, daß es bloß das Gesicht bedeute nach Huther; durch den Zusatz *τῆς γενέσεως* wird es aus-

drucksvoller. Die *γένεσις* soll freilich nun nach Wiesinger und Huther bloß die Sphäre sinnlicher Wahrnehmung im Unterschiede von der sittlichen bezeichnen, das Angesicht, wie man es durch die natürliche Geburt besitzt. Das heißt, Jakobus soll auch hier wieder bloß den Leser erinnern, daß er es mit einem Bilde zu thun habe. Wir halten eine solche eingemengte Erklärung des Bildes auch hier nicht nur für überflüssig, sondern auch der symbolischen Diktion nicht angemessen. Was heißt denn *τροχὸς τῆς γενέσεως* Kap. 3, 6? Nach Wiesinger allerdings: das von der Geburt an umlaufende Rad. Doch wäre das wohl ein unverständlicher Ausdruck und die Erklärung von Grotius u. a.: *cursus naturæ*, hat mehr für sich. Das Leben ist nämlich auch eine Genesis in höherer Potenz, und das wechselnde *πρόσωπον* ist eben die Signatur der Stadien und Zustände, welche diese Genesis durchläuft. Daraus würde sich denn auch die Beziehung des *αὐτοῦ* an unserer Stelle auf die *γένεσις* (Huther) fester bestimmen lassen im Gegensatz zu der Beziehung desselben auf den Gesamtbegriff (Wiesinger). Die Juden kamen als Judenthristen eine Weile zur Selbsterkenntnis, indem sie sich in dem Spiegel des Evangeliums nach ihrem nationalen und individuellen Entwicklungsgange erkannten. Und so sahen sie denn auch die maculas dieser Entwicklung und Erscheinung, weshalb eine Hindeutung auf diesen Umstand (Wolf) nicht mit Huther zurückzuweisen ist. In allgemeinerer Fassung kann mit dem *πρόσωπον* u. weder die natürliche Verderbnis des Menschen an sich (Pott), noch die ideale Gestalt des neuen Menschen (Wiesinger) gemeint sein. Bei dem Bilde selber aber stehen bleiben (mit Huther) würde heißen: das Bild nichts sagen lassen. Es bezeichnet aber einfach das Erscheinungsbild des innern Menschen nach seinem sündhaften, durch das wirkliche Verhalten so oder so modifizirten Zustande. Über die Spiegel der Alten s. den betreffenden Artikel bei Winer. — **Er nahm nämlich sich selber wahr.** Die Erzählungsform gibt, wie die gleiche Form B. 11, die Vorstellung eines Vorgangs, der sich in rascher Folge der flüchtigen Momente schnell vollzieht. Allerdings liegt der Hauptaccent, wie Huther bemerkt, auf dem *εἰς τὸς ἐπελάθετο*, allein jeder Moment hat auch für sich seine Bedeutung. Auf einen Moment der Selbsterkenntnis im Spiegel des Wortes, das gläubige Hören, folgt das baldige Davongehen, die Abwendung des Gemüths von der objektiven Fülle und Tiefe des Wortes (nicht bloß von dem subjektiv Gehörten nach Huther); mit dem Davongehen entwickelt sich das Vergessen

des Spiegelbildes, d. h. der Verlust der heilsbedürftigen Selbsterkenntnis, welche zur Konsequenz der christlichen Lebenserneuerung würde getrieben haben. Auf den Schaden, der daraus erwächst, kommt der Apostel später, schon B. 26, besonders aber Kap. 5.

6. Der rechte Thäter des Wortes nach seinen Merkmalen: die Versenkung in das befreiende Wort, das Beharren darin, die Seligkeit (B. 25). **Wer aber wurde ein sich Vertiefender.** Der reine Gegensatz des vorigen Bildes. Luther: „*παράκλινος* weist auf *κατενόησεν, παραμείνας* auf *ἀπελλυσθεν* und *οὐκ ἠκούατος ἐπιλησμονῆς* auf *ἐπειλάτεο* zurück.“ Die Partizipia dienen zur Verstärkung der schon ohnehin starken Ausdrücke, namentlich in der Voristform, und sie besagen zugleich in ihrer Zusammenfassung: *γενόμενος*, daß man erst durch Beharrlichkeit zum rechten Thäter des Wortes werde. Unsere Stelle ist nun nicht so zu lesen, wie wenn Jakobus das Thun des Wortes als ein drittes Moment von dem Hineinblicken ins Wort und Beharren darob unterscheiden wollte. Der *παράκλινος* und *παραμείνας* ist als solcher *ποιητὴς ἔργου γεόμενος*. Dies ist sehr wichtig für das Verständnis der Lehre des Jakobus und sehr — paulinisch; die beharrliche Glaubensanschauung in die Heilswahrheit hinein ist die Kardinalthat selbst, welche auch die äußere Bestätigung zur Folge hat. Man darf also diese Konstruktion nicht alteriren, indem man z. B. mit Pott das *γενόμενος* in *γίνεται* auflöst, oder mit Wiesinger sagen, daß es beim rechten Hören und Aneignen zum Thun (und damit zur Seligkeit des Thuns) komme. Auch Luther, obwohl er die Erklärung von Wiesinger abweist, bleibt nicht ganz bei der vollen Energie des Gedankens stehen, indem er erklärt, das Thun des Gesetzes sei die notwendige Folge von dem beharrlichen Hineinschauen in dasselbe; wenigstens hervorzuheben ist, daß er die Folge als eine notwendige bezeichnet. — *Παρακλίνειν*, sich daneben bücken, über etwas hinabbücken, um es genauer zu besehen (Luk. 24, 12; Joh. 20, 5. 11; 1 Petri 1, 12); sich hineinversenken, vertiefen. Schneckenburger meint: etwa *ad imaginem speculi humi aut mensae impositi adaptatum*. Doch ist dies nicht die passendste Weise, in einen Spiegel zu sehen. Das Dabeibeharren erklärt Wiesinger als die Aneignung. Es ist aber eben das Beharren in der anschauenden Hingebung an das Objekt, mit welchem allerdings die Aneignung sich vollzieht. — **In das vollendete Gesetz.** Wir übersehen vollendet, um das bedeutungsvolle Adjektiv *τέλειος*, welches auch hier die neutestamentliche Vollendung des al-

testamentlichen hervorhebt, recht ins Licht zu rücken (vgl. die *τέλειοι* und das *ἔργον τέλειον* B. 4 und die *ἁμαρτία ἀποτελεσθεῖσα* B. 7; die Bergpredigt, das *πληρουν* Matth. 2 u.). Also nicht die *lex naturalis* (Schultheß), auch nicht im allgemeinen der *λόγος ἀληθείας*, sofern er das Mittel der Wiedergeburt und die Norm des neuen Lebens ist (Wiesinger, Luther: die Norm des neuen Lebens); auch nicht entweder einerseits das alttestamentliche Gesetz in bloßer Verbollkommnung, oder das Evangelium bloß nach seinem allgemeinen Begriff. Wohl aber ist das Evangelium gemeint als diejenige Vollendung des Gesetzes, welche aus dem äußeren knechtenden Gesetz ein sich dem Innern mitteilendes, schlechtthin befreiendes neues Lebensprinzip macht. Und so wie in den Ausdrücken des Paulus: Gesetz des Geistes (Röm. 8, 2), Gesetz des Glaubens (Röm. 3, 27), allezeit ein Dymoron liegt, welches auf die höhere Einigung des Gegenfases, Gesetz und Geist u., hindeutet, so auch in dem Ausdruck des Jakobus: das vollkommene Gesetz, das Gesetz der Freiheit, ohne daß von einer Nachbildung paulinischer Formeln die Rede sein könnte (nach Kern). Das Gesetz als Gesetz machte Knechte; in seiner neutestamentlichen Vollendung macht es Freie. In gleichem Sinne wird es auch der *νόμος βασιλικός* genannt, der durch die Liebe erfüllt wird (Kap. 2, 8), und wiederum das Gesetz der Freiheit, B. 12. Die Stellen des Alten Testaments, welche von der Herrlichkeit des Gesetzes (5 Mos. 33, 2. 3), oder von seiner Süßigkeit (Ps. 19, 8) reden, bezeichnen den prophetischen Übergang von dem sinaitischen Standpunkt zu dem evangelischen, welcher letztere schon entschieden von den Propheten geweissagt wurde (Jer. 31, 33). Diejenigen, welche dem Jakobus eine ebionitische Beherrlichkeit des Gesetzes zulegen wollen, stellen ihn hinter den Jeremias zurück, oder besser, auch aus dem Alten Testament heraus. Jakobus hatte aber besonderen Grund, das Evangelium ein Gesetz der (befreienden) Freiheit zu nennen, da die Versuchung über sein Volk gekommen war, in seinem alttestamentlichen Gesetzeseser die Mittel chilastisch-revolutionärer Befreiung zu suchen (vgl. Joh. 8, 32 ff.). Auch ist das Evangelium insofern ein Gesetz der Freiheit, als es mit der Glaubensfreiheit des Christen zugleich die Gewissensfreiheit des Andersdenkenden auspricht, also auch in dieser Gestalt vom Fanatismus befreit. — **Nicht ein Hörer zum Vergessen.** Eigentlich ein Hörer der Vergeßlichkeit (*ἐπιλησµ.* ein *ἀπαξ λεγ.* im Neuen Testament), stärker als ein vergeßlicher Hörer. Der Gegensatz

ποιητὴς ἔργον läßt die Vergeslichkeit gewissermaßen als Zweck des Hörens erscheinen („in futuram oblivionem“). Mit dem Ausdruck „Thäter des Werks“ kann hier, wie sich aus der Konstruktion nach dem Obigen ergibt, keine von dem Glauben abgelöste, oder nur bestimmt unterschiedene Werktätigkeit gemeint sein; es ist die Beharrlichkeit des Glaubenslebens, sofern sie durch sich selber als einheitliche Energie zur Konsequenz der That wird. — **Derselbe wird selig sein.** (C. den Makarismus B. 12). — **In seinem Thun** (ποίησις im Neuen Testament ἀπὸς λέγου.; außer hier Sir. 19, 20), nicht in seiner That. In der ewig betriebenen Energie, welche die Seele seiner Thaten ist. Schneckenburger: Ut ipsa actio sit beatitudo. Die strebende geistliche Lebensbewegung oder das Thun wird zur festlichen geistlichen Lebensbewegung, zur vollkommenen Freude. Nach den Umständen liegt dieses faktische Seligwerden im Bekenntnis, und ganz mit unserer Stelle verwandt ist der Spruch des Paulus Röm. 10, 9. 10. Zu beachten ist, daß Paulus in jener Stelle auch besonders Judenchristen im Auge hat, und daß Jakobus vor allen Dingen darauf hinzielt, daß sich die Juden zu Christo und die Judenchristen zu ihren christlichen Brüdern aus den Heiden vollständig bekennen sollen.

7. Der falsche und der wahre Gottesdienst oder Eifer für die Religion und Gottes Ehre (B. 26. 27). **Wenn einer sich dünket.** Das δοκεῖν bezeichnet zunächst nur das eigentliche Meinen auf ein Scheinen hin, ohne höheren Gewissungsgrund (Matth. 24, 44, daher 1 Kor. 7, 40 ein Ausdruck der Bescheidenheit), daher dem Zusammenhange gemäß auch das irrige Wähnen (Matth. 6, 7), oder, wie hier, den eigentlichen geistlichen Dünkel. — **Ein Gottesdiener zu sein.** Das θεῖος gehört dem Verfasser allein an. Die Bedeutung des Adjektivs aber ergibt sich vollständig aus Apostelg. 26, 5 und Kol. 2, 18. Jakobus hat das Adjektiv sehr treffend gebildet; einer, der darin sein Wesen sucht, daß er ein Gottesdiener sein will. Denn allerdings ist mit dem Wort die Bethätigung einer vor-ausgesetzten εὐσεβεία im äußern Gottesdienst gemeint (Huther), aber nicht lediglich in der Gottesdienstlichkeit des Kultus, sondern in dem permanenten Streiter- oder Ritterdienst für Gottes Ehre. So meinten die Juden, die Gottesdiener unter den Völkern zu sein (Röm. 2, 17), wie später die Muhamedaner, die Kreuzzügler, heutzutage die Jesuiten. Damals aber forderten die Judenchristen sich vielfach von den Heidenchristen ab im Dünkel ihrer Gottesdienerschaft, und zu „Gottes Ehre“

meinten die Juden sich zu schürzen für den jüdischen Krieg. — **Indem er seine Zunge.** Das steht nicht nach Rosenmüller exempli causa, auch soll das Partizip nicht mit den meisten Auslegern durch „obgleich“ aufgelöst werden, wie Huther richtig bemerkt, indem er hinzusetzt: „Jakobus will die tadeln, denen der Eifer im Reden als Zeichen der θρησκεια galt.“ Das heißt: die mit ihrem fanatischen Eifer sich so recht eigentliche als die Gottesstreiter bewähren wollten. Auch den Ausdruck χαλιναγωγεῖν, der sich bei Profanschriststellern nur in der späteren Zeit findet, hat Jakobus dem neutestamentlichen Sprachschatz angeeignet (s. Apostelg. 3, 2). — **Sondern sein Herz verführt.** Das ἀπατᾷ καρδ. αὐτοῦ ist nicht rein synonym mit dem παραλογίζεσθαι εαυτὸν (nach Huther), sondern bezeichnet den gleichen Akt der Selbsttäuschung in einem viel höheren Stadium. Aus dem innern Selbstbetrug der Gedanken geht das falsche Eifern hervor, dieses aber übt dann die Wirkung aus, daß der Eiferer durch falsche Selbsterregung (Echtauffement und böse Konsequenz) sein Herz vollends verführt. Der Fanatiker macht sich durch falsche Übertreibungen nach außen, vollends nach innen hin einen falschen, böserartigen Charakter. — **Deßsen Gottesdienst** (in dem oben näher bezeichneten Sinne, sein Eifern für die vermeintliche Gottesache) **ist eitel.** Die blendenden Effekte seiner blendenden Affekte sind ohne Segensfrucht für andere und für ihn und gehen geschichtlich als Thorheiten (Donquichotterien im höheren Stil) verloren und ins Gericht. — **Ein reiner und unentweichter Gottesdienst.** Die beiden Adjektive sind nicht rein synonym (Theile, Huther), bezeichnen auch nicht bloß den Gegensatz des von innen Kommenden und des von außen (Wiesinger u. a.). Der Ausdruck: rein verlangt die christliche Verwirklichung der symbolischen, theokratischen Reinheit; sie soll sich nach dem Folgenden bewähren in dem frommen Leben mitleidiger Liebe. Der Ausdruck „unentweicht“ (wir übersetzen so, um den eigentlichen Sinn stärker zu markiren; auch muß der Unterschied zwischen ἀμικτός und ἀσπιλος in der Übersetzung hervortreten) verlangt in demselben Sinne die reale Reinhaltung und Reinigung. Der gesegnete Jude wurde unreinigt durch natürliche und heidnische Unreinigkeiten, der Christ soll sich rein halten und reinigen vom Weltsein und eitlem, weltlichem Treiben. Ein so beschaffener Gottesdienst bezeichnet also hier das wahre Leben und Wirken zu Gottes Ehre. — **Vor dem Gott und Vater.** Damit ist der christliche Gottesbegriff wieder betont wie B. 5 und 17,

und das *παρὰ τῷ Θεῷ* deutet nicht bloß auf das Urtheil Gottes hin (Huther), sondern vielmehr noch auf die Stellung des Dieners vor dem Angesichte und dem Munde des befehlenden Herrn. Nichtig bemerkt Huther mit Beziehung auf den Zusatz *καὶ παρὰ*: „Gott kann vermöge seiner Liebe nur den Gottesdienst als rein erachten, der Ausdruck der Liebe ist.“

— **Um die Waisen und Witwen.** Wir überlegen: um solche sich kümmern, weil damit der Gegensatz hervortritt: sich um Welthandel kümmern, den Jakobus ohne Zweifel im Auge hat, wie der Apostel Petrus mit seinem *ἄλλοτριοεπίσκοπος* (1 Petri 4, 15). Steht das Verbund nämlich auch vielfach bestimmt von dem Besuchen der Nothleidenden (Huther: Matth. 25, 36. 43; Jer. 23, 2 c.), so hat es doch auch schon in dieser Gestalt eine umfassendere Bedeutung (Theile: die species pro genere). Dieser allgemeiner Sinn: sich angelegen sein lassen, fürsorgen, sich Jemandes annehmen, tritt aber oft unmittelbar hervor (Apostelg. 15, 14; Hebr. 2, 6) und *ἐπισκοπεῖν* nennt Philo die providentia. „Die *δοξαὶ* sind als die Hülfbedürftigen vorangestellt, ebenso wie 5 Mos. 10, 18; Hiob. 29, 12. 13 c.“ Huther. Dieser Gottesdienst entspricht der Vaterschaft Gottes; man besorgt in ihm sein Werk der Liebe und der Milde, da er ein Vater der Waisen ist, ein Richter (Rechtsbeschützer) der Witwen nach Ps. 68, 6 u. a. St. Es war aber nach dem Buche Tobias (Kap. 1) das Ideal eines echten Israeliten, daß er sich der Elenden unter den Gefangenen seines Volkes annahm und B. 6 u. 7. wird es mit dem Gottesdienst des Tobias unmittelbar verknüpft, daß er allezeit im dritten Jahr den Fremdlingen, Witwen und Waisen ihren Zehnten gab. In dieser Gestalt sollte also auch jetzt der neuteamentliche Israelit seinem armen Volke, überhaupt den Elenden in ihrer Trübsal aufhelfen. Der Zustand der Trübsal stellt sich konkret am rührendsten und häufigsten in der Not der Waisen und Witwen dar. Mit dieser Richtung wird es gegeben sein, daß man sich von der Welt unbesleckt erhält. Und vielleicht erklärt sich daraus das auffallende Apyndeton im Verhältnis beider Sätze (vgl. Huther). Sie sind eben nicht rein koordinirt, sondern der zweite ist die Rekehrte oder die Folge des ersteren, sein reiner Gegensatz. Daher steht auch *ἀποκλον* nachdrücklich voran. (Vgl. 1 Petri 1, 19; 2 Petri 3, 14). Der Ausdruck ist eigentlich in zwei aufzulösen: sich bewahren vor der Welt, sich bewahren unbesleckt von der Welt; d. h. von der Welt bezieht sich auf beide Elemente des Satzes: sich unbesleckt bewahren. Der ethische Begriff des *κόσμος* ist überall

die in das Unpersönliche sich verkehrende persönliche Gesamtheit des Lebens, die Menschheit in ihrer ungöttlichen Richtung. Die Eigentlichkeit dieses Begriffs bei Jakobus tritt bestimmter hervor Kap. 4, 4. Was dem Juden das Heidentum war, der Gegensatz des heiligen Volkes, zu dem dieses abfallen konnte in geistlichem Ehebruch, das ist dem apostolischen Geiste das ungöttliche Weltwesen, mag es nun in jüdischer Schwärmerei, oder in heidnischer Gestalt erscheinen. Der Gedanke des Decumenius an den *δημῶδης καὶ σαρκετός ὄχλος, ὁ κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς ἀπάτης αὐτοῦ φθειρόμενος* lag also nicht weit ab von dem Bilde des aufgeregten Weltwesens, welches dem Jakobus vorschwebte; nur hatte der jüdische *ὄχλος* eine stolzere und geistlichere Gestalt. Es versteht sich, daß diese speziellere Beziehung die allgemeinere nicht ausschließt.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Die Reinheit der auch von Jakobus gepredigten Sittenlehre stellt sich uns überzeugend dar aus dem, was uns hier hinsichtlich des Zornes gelehrt wird. Jakobus ist weit entfernt von einer quietistischen oder auch asketisch-rigoristischen Anschauung, daß er allen Zorn unbedingt, als des Menschen oder des Christen unwürdig, mißbilligen sollte. Gleichwie der Herr (Matth. 5, 22; Mark. 3, 5) und der Apostel Paulus (Eph. 4, 26) erkennt auch er, im Gegensatz zu dem unrechtmäßigen, einen rechtmäßigen Zorn an. Wie bei dem Herrn, so muß auch bei dem Jünger der Zorn nur die äußerste Spitze der Flamme sein, womit die Liebe trifft. Aber wenn auch der Zorn bis zu einem gewissen Grade gestattet wird, so wird er doch wieder in sichere Grenzen zurückgewiesen durch die beschränkende Vorschrift *βοᾷς εἰς ὄργην*. Man braucht nur auf das jämmerliche Unheil zu sehen, das durch einen unmäßigen Zorn angerichtet werden kann, um die Nothwendigkeit und Weisheit dieser Vorschrift völlig gerechtfertigt zu finden. Ganz besonders christlich ist das triplex officium, das B. 19 so kurz und kernhaft anbefohlen wird. Wo diese Gesinnung herrscht, da ist zugleich ein Beweis, daß es mit der Wiedergeburt, von der B. 18 geredet wurde, wahrlich ernst gewesen ist. Der natürliche Mensch ist ja gerade das Gegenteil: langsam zum Hören, schnell zum Sprechen und schnell zum Zorn. Auch das ist bemerkenswert, daß die Ermahnung B. 19 eigentlich den Text enthält, dessen Auslegung und Entwicklung in dem übrigen Teile dieses Sendschreibens vor-

kommt. Die Ermahnung: schnell zum Hören wird ausgelegt B. 21 bis Kap. 2, 26, sodaß zugleich auf das fruchtbare Hören hingewiesen wird. Die Erinnerung: langsam zum Reden wird Kap. 3 und langsam zum Zorn Kap. 4 und 5 nachdrücklich anbefohlen.

2. Weil auf israelitischem Standpunkte keine Gerechtigkeit vor Gott möglich war ohne Erfüllung des Gesetzes, dessen Hauptforderung Liebe ist, während hingegen der Zorn gerade der Ausdruck der zügellosesten Selbstsucht ist, eben darum gibt es keine Begriffe, die in einem entschiedeneren Gegensatz zusammen stehen als *ἀγνὴ ἀνθρώπος* und *δικαιοσύνη Θεοῦ*.

3. Die Trägheit zu hören war, wie es scheint, ein Übel, das nicht allein den ersten Lesern des Jakobus-Briefes, sondern auch noch andern, insonderheit den Judenchristen, eigen war (vgl. Hebr. 5, 11; 10, 25). Nicht überflüssig ist es also, daß mit so viel Nachdruck auf das Gegenteil gedrungen wird. Auch hier ist das Wort Jakob ein Wiederhall des Wortes des Herrn (Luk. 11, 28; Matth. 7, 24—27; 13, 23), und man kann dem Wunsche von Nettingen (Dorpater Zeitschr. für Theol. und S. 1859, 1) nur beistimmen „daß auch in dem Maße, als auch in unsern Gemeinden heutzutage ein träges Namenschristentum um sich greift, ihnen gerade der kräftige Brief des Jakobus mehr zum Bewußtsein gebracht werde.“

4. Das wahre innerliche Hören ist das immer wieder aufs neue Empfangen des Wortes, das schon als Samen der Wiedergeburt in uns gepflanzt und vorhanden ist, aber mit einem uner schöpplichen Reichtum an Formen uns beständig wieder als ein neues Wort des Lebens gebracht wird. Was würde das gepredigte Wort helfen können, wenn es nicht verborgene Anknüpfungspunkte im Herzen und Gewissen des Christen hätte? Vgl. 1 Thess. 1, 6. Der von Jakobus B. 22—24 bezeichnete vergeßliche Hörer stimmt ganz überein mit der zweiten Menschenart, die der Herr in dem Gleichnis vom Säemann schildert (Matth. 13, 20. 21).

5. Jakobus hat dieselbe Vorstellung von dem Zusammenhang des Glaubens und Hörens als Paulus (Röm. 10, 14—17).

6. Es ist eine ebenso richtige als wichtige Darstellung, wenn das Evangelium hier das vollkommene Gesetz der Freiheit genannt wird. Auch Paulus, obschon er Gesetz und Evangelium gewöhnlich einander gegenüberstellt, erkennt ein Gesetz des Geistes des Lebens in Christo Jesu (Röm. 8, 2). Voll-

kommen ist dieses Gesetz, weil es die vollkommenste und zweckmäßigste Richtschnur für das geistliche Leben der Gläubigen darbietet, und Gesetz der Freiheit, weil gerade die treue Ausübung desselben zu wahrer, sittlicher Freiheit führt. Hier gilt völlig der Spruch: *Legum servi sumus, ut liberi esse possimus* (vgl. Joh. 8, 36; Matth. 5, 17—20).

7. Bei der Beschreibung des reinen und unbesleckten Gottesdienstes (B. 23) muß man darauf achten, daß man Jakobus nicht verkehrt verstehe, als ob diese Worte eine genaue Definition des inneren Wesens des wahren Gottesdienstes überhaupt enthalten sollten. Wer etwas Philanthropie treibt und sich dabei äußerlich von weltlicher Befleckung frei hält, kann darum noch keineswegs sagen, daß er damit schon den reinen unbesleckten Gottesdienst im Geiste des Jakobus ausübe. Um einem möglichen Mißverständnis seines Ausspruches zuvorzukommen, muß angemerkt werden, daß er nicht unbestimmt von dem, sondern von einem reinen Gottesdienste redet (*ἁγνοῦμαι* ohne Artikel), und daher nur im allgemeinen angeben will, was vor allen Dingen zu dem Wesen und der Wirkksamkeit einer praktischen Religiosität, sowie diese sich nach außen offenbart, gehöre. „Wie wenn einer, der dem Trunke ergeben ist, seines sittlichen Wandels sich rühmte und ihm jemand erwiderte: Ein sittlicher Mensch betrinkt sich nicht, so würde seine Absicht nicht sein, damit das ganze Wesen eines christlichen Wandels darzustellen“ (Chrysostomus). Die große Hauptforderung, Glaube und Befehrung, wird dabei stillschweigend vorausgesetzt; übrigens ist auch diese Ermahnung an schon wiedergeborene Christen gerichtet (B. 18). Jakobus dringt auf die Pflichten gegen den Nächsten, der hier durch Witwen und Waisen, als die Hilfsbedürftigsten, repräsentiert wird, und auf die Pflichten gegen sich selbst, durch die Ausübung der Selbstverleugnung und Wachsamkeit. In diesen beiden Stücken offenbart sich zugleich die rechte Gesinnung gegen Gott. Übrigens sagt er auch nicht, daß der Mensch, welcher der Ausübung dieser Pflichten obliegt, selig werden wird durch dieses sein Thun, sondern daß er schon hier für sich selbst Seligkeit schmecken wird in diesem seinem Thun (*ἐν τῇ ποίησει*), so daß dieses Thun an und für sich schon für ihn die höchste Seligkeit ist. v. Gerlach: „Er wird in diesem Thun des Gesetzes wahrhaft selig sich fühlen und zu preisen sein. Gottes Gebote erfüllen, in der Heiligung fortschreiten ist ein immer wachsender Genuß der Seligkeit, den der Gläubige und Treue schon hier mehr und mehr geschenkt bekommt.“

8. Wittven und Waisen, welche schon durch das mosaische Gesetz so sehr begünstigt sind (2 Mos. 22, 22—24 und anderswo), werden auch durch die christliche Moral mit allem Nachdruck beschützt. Unterschied zwischen der Philanthropie der christlichen Gemeinde und der eines bloßen Humanismus.

Homiletische Andeutungen.

Die Christen sind berufen, die Bitte Davids (Ps. 141, 3) fortwährend zu der ihrigen zu machen. — Aus der bitteren Wurzel des Zornes kann unmöglich die süße Frucht der wahren Gerechtigkeit aufwachsen. — Unterschied zwischen heiligem und unheiligem Zorn. — Ira furor brevis. — Die Ursachen und Entschuldigungen so vieler Trägheit zum Hören. — Die Entwicklung des geistlichen Lebens fortwährend gebunden an den Gebrauch der Gnadenmittel. — Die Predigt des Evangeliums ein beständiges Begießen des schon in uns gepflanzten Samens der Wiedergeburt. — Was man vor dem öffentlichen Gottesdienst ablegen, was man dabei mitbringen muß. — Viele Hörer richten strenge Forderungen an den Prediger und kaum eine Forderung an sich selbst; es muß gerade umgekehrt sein. — Die wahre Sanftmut beim Hören des Wortes. — Das Evangelium eine Kraft Gottes zur Seligkeit 2c. (Röm. 1, 16). — Der Selbstbetrug des Hörers des Wortes, der kein Thäter wird (vgl. Spr. 16, 25; 1 Kor. 3, 18). — Drei Klassen von Menschen: 1) die das Wort Gottes weder hören noch thun; 2) die es wohl hören, aber nicht thun; 3) die es nicht nur hören, sondern auch thun. — Auch Herodes hört Johannes den Täufer gern und thut um seinetwillen viele Dinge, aber nicht das eine, was not thut (Mark. 6, 20). — Gottes Wort ein klarer Spiegel, in welchen man aufmerksam blicken muß, um zur rechten Erkenntnis seiner selbst zu kommen. — Der wahre Hörer des Evangeliums blickt ebenso aufmerksam in den Spiegel, wie die Engel in den Plan der Erlösung (1 Petr. 1, 12). — Das Evangelium 1) ein Gesetz, 2) ein vollkommenes Gesetz, 3) ein vollkommenes Gesetz der Freiheit — Das Glück des Thäters des Wortes (vgl. Ps. 119, 1 ff.). — Die völlige Unvereinbarkeit des Dienstes der Zungenfunden mit einem wahrhaftigen religiösen Leben. — Das christliche Leben ein Dienst der Liebe. — Nur der Gottesdienst kann der wahre sein, der ein Gottesdienst ist „vor Gott und dem Vater“ (1 Sam. 16, 17). — Die Ausübung der Liebespflichten muß mit gewissenhafter Wachsamkeit auf uns selbst gepaart gehen. — Der Christ in seiner Stellung zur Welt: 1) zu ihren Bedrängten, 2) zu ihren Versuchungen. — Die Frucht der Gerechtigkeit ist ein Baum des Lebens (Spr. 11, 30). — Wie sehr Jakobus seine Lehre über thätige Gottesfurcht durch sein eigenes Beispiel anbefohlen hat. — (B. 19—27) Eine Anweisung und Anpreisung des rechten Hörens des Evangeliums. — Jakobus ruft uns 1) zu andächtigem Hören (B. 19, 20), 2) zu sanftmütigem Empfangen (B. 21), 3) zu thätiger Ausübung

(B. 22—24), 4) zu beständiger Erforschung des Wortes (B. 25—27). — (B. 25—27) Was man auf dem Wege der thätigen Gottesfurcht 1) genießt (B. 25), 2) vermeidet (B. 26), 3) ausübt (B. 27). — Das wahre Christentum die praktischste Sache auf der Welt.

Starke: Gläubige sind begieriger zu lernen als zu lehren, denn der Grund der Wiedergeburt macht uns zu rechten Hörern des Wortes (Joh. 8, 47). — Luther: Wohl dem, der seinen Mund im Herzen und sein Herz nicht im Maule hat; jenes ist Weisheit, dieses aber Thorheit. — Starke: Wer nicht nebst andern Sünden seinen fleischlichen Zorn überwindet, kann nicht ins Reich Gottes kommen (Gal. 5, 20, 21). — Die Sünden sind auch noch bei den Gläubigen, welche sich mehr und mehr von ihnen reinigen müssen (Hebr. 12, 1). — Quésnel: Der allein liebt Gottes Wort in Wahrheit, der es durch die Liebe thut (1 Joh. 5, 3). — Langii Op.: Andere betrügen sich arg, sich selbst betrügen noch ärger, und dies letztere gemeiner als das erste (Spr. 24, 8). — Starke: Das Wort Gottes wird hier einem Spiegel verglichen, nicht nur wegen seiner Klarheit und Reinheit an sich selbst, sondern vornehmlich wegen seines Gebrauchs und Nutzens. Denn es zeigt uns nicht allein (nach dem Gesetz) die abscheuliche und sündliche Gestalt unserer Seelen, die wir von dem ersten Adam her haben und darin wir leider dem Satan ähnlich sind, sondern es zeigt uns auch (nach dem Evangelio) die schöne, herrliche und liebliche Gestalt, die wir aus Christo, dem neuen Adam, und seinem Geist, vermittelt der neuen Geburt, empfangen können und darin wir ihm ähnlich sind. — Quésnel: Wer nicht thut, was er hört, der vergift mehr als er gehört, und so wird das letzte ärger als das erste (2 Petri 2, 20, 22). — Wohl dem, der sein eigenes Zeugnis von sich selbst, wider sich selbst recht annimmt! 1 Kor. 11, 31. — Starke: Fürchtet euch nicht, ihr Gläubigen, wenn ihr das Evangelium höret ein Gesetz nennen, und daß es ebensowohl und noch mehr in die Herzen der armen Sünder eindringt und auch scheint zu blicken und Donnerschläge zu thun, als das alte Gesetz auf dem Berge Sinai; denn es ist ein Gesetz der Freiheit. Ein solche Freiheit, die schätzbarer ist wie kein Schatz, angenehmer als das Leben selbst und kostbarer denn alle Güter der Welt; niemand weiß, was dieselbige wert ist, als derjenige, der sie verloren hat, und diejenigen, die sie haben; wieviel sie auch auf dieselbige halten, so schätzen sie doch dieselbige nicht nach ihrem Wert (Gal. 5, 1—13). — Wer Gott im Geist wahrhaftig dient, bei dem führt auch der Geist Gottes das Regiment über die Zunge (Ps. 39, 2). — Viele, die sich der Wahrheit mit vollem Munde rühmen und auf ihren Gottesdienst trozen, sind ihnen selbst die ärgsten Betrüger und Verführer (Röm. 2, 23). — Mancher Gottesdienst gefällt Gott wohl, der doch von Menschen nicht geachtet, sondern wohl gar verworfen wird (Apost. 24, 14). — Cramer: Wittven und Waisen sind vor Gott privilegierte Personen. — Wer sich von der Welt unbesiegt behält, vollbringt Gottes Willen und hat einen großen Segen (2 Kor. 6, 17, 18).

B. 16—21 Epistel am 4. Sonntage nach Ostern (Cantate). Luth^{er}: Weil von alters her auf diesen Sonntag ist gelesen worden die Epistel Jakobⁱ (Kap. 1), welche auch eine gute Lehre und Ermahnung ist, wollen wir dieselbe für die, so sie noch halten wollen, auch lassen mitlaufen und etwas davon sagen, damit nicht dafür gehalten werde, als wollten wir sie gar verwerfen, wiewohl die Epistel nicht von einem Apostol geschrieben, noch allenthalben der rechten apostolischen Art und Schlags und der reinen Lehre nicht ganz gemäß ist. Darum beschleußt nun St. Jakobus: „Ein jeglicher Mensch sei schnell zu hören, langsam aber zu reden und langsam zum Zorn.“ Das ist: Laßt euch sagen, durch Gottes Wort vermahn^{en}, strafen und trösten, da seid schnell zu, und nicht bereben, bald zu murren, fluchen und schelten wider Gott und Menschen. Damit verbeut er nicht, daß man gar nicht reden noch schelten, zürnen noch strafen soll, wo es Gottes Befehl oder die Not erfordert, sondern daß wir nicht sollen jäh und schnell dazu sein für unsere Person, ob wir schon dazu gereizet werden, und zuvor hören und uns sagen lassen durch das Wort; welches ist das rechte oder wahrhaftige Wort, das wir sollen uns allezeit regieren und führen lassen, und daraus alles gehen soll, was wir reden und was wir schelten oder strafen sollen. Darum heißt es bald danach, das Wort mit Sanftmut annehmen, daß wir nicht dawider zürnen, so wir dadurch gestraft werden, und murren, ob wir etwas darob müssen leiden. — Heubner: Geschwägigkeit ein Zeichen eines schwachen Gemütes. — Das Wort Gottes ist der beste Baum zur Beherrschung der Zunge und der Affekte. — Im Zorn soll man nie handeln. — (B. 16—21) Der Glaube des Christen, daß über ihn ein durchaus guter Gott waltet: 1) Wesen und Grund, 2) Wirkungen dieses Glaubens. — Der Selbstbetrug beim Gottesdienst. — Vorur^{satz}: Über den gottlosen Zorn. 1) Was ist der Zorn? 2) was thut der Zorn? 3) wie überwältigt man den Zorn? — Couard: Betrachtungen über das feure Geschenk des Evangeliums. — Kapf: Wozu die reine Vollkommenheit Gottes uns antreibe. — Palmer: Die guten Werke: 1) ihr innerer Ursprung (B. 16—18); 2) ihre äußere Gestalt (B. 19—21). — Souhon: Nehmet täglich das Wort auf. — Staude: Was wir von Gott zu erwarten haben: 1) was er gibt (B. 16—18); 2) was er abnimmt (B. 19—21). — Von Harß: Wer wandelt den rechten Weg zum Lebensziele? — Arndt: Die Zungen^{sünden}. — Herberger: Gleichwie ein Wagen in zwei Geleisen läuft, wie ein Mensch auf zwei Beinen steht, sonst ist er ein Krüppel; wie er aus zwei Stücken besteht, aus Leib und Seele, also geht auch unser Christentum in zwei Stücken, in Glauben und Werken. 1) Der gute Gott gibt gute Gaben 2) und will was Gutes wieder haben. — Visco: Der Quell und das Gefäß aller guten Gaben. — Des Frühlings dreifacher Zuruf an uns Kinder Gottes. — Die Heiligkeit Gottes in ihrer Unverträglichkeit mit der menschlichen Sünde. — Fuchs: Das Wort der Wahrheit als die vollkommene Gabe Gottes.

B. 22—27 Epistel am 5. Sonntage nach Ostern (Rogate). Heubner: Andere Gesetze binden, sind uns oft lästig: das Gesetz Gottes macht uns von den Banden der Sünde los. — Mit der Zunge sündigen auch die, die sonst von groben Sünden frei sind. — Die Eigenliebe macht sogar aus der Religion ein Mittel der Selbstgefälligkeit. — Alle Religion soll moralisch sein. — Man soll den Bedürfnissen nicht etwa bloß seine Gaben, sondern sich selbst bringen. — Vergleichung des falschen und wahren Gottesdienstes 1) ihrer Beschaffenheit, 2) ihrem Einflusse, 3) ihrem Verhältnisse zu Gott nach. — Warnung vor dem Mißbrauch der Lehre vom rechtfertigenden Glauben. — Vorur^{satz}: Seid Thäter des Wortes und nicht Hörer allein! — Unser Gottesdienst sei eine Hingebung in Gott. — Höhe: Kein Thäter, der nicht ein rechter Hörer wäre. Erst ein Hörer, dann ein Thäter; rechte Hörer, rechte Thäter. — Länge: Wenn das Wort dich selbst nicht faßt, wird es deinem Kopf zur Last. — Stier (B. 27): „Er meint weniger das Werk selber, als die Gesinnung, den Herzenstrieb, der uns hintreibt zu den Glenden in ihre Trübsal. Darum sagt er auch nicht vom Speisen, Kleiden, Versorgen der Witwen und Waisen, sondern sie in ihrer Trübsal besuchen, sich ihrer annehmen, zu ihnen kommen, und zwar mit dem Besten, was wir haben, mit dem rechten Trost. Wir verstehen hoffentlich, wie viel dazu gehört, wieso die Liebespflicht uns mannigfach stets in die Welt und unter die Menschen treibt, wie damit keine pharisäische, pietistische Absonderung von den Leuten, keine mönchische Einsiedelei bestehen kann. — Wie bei uns aus dem Hören des Wortes ein seligmachendes Thun werden soll. — Von Kapf: Wer ist selig in seiner That? — Florey: Wie verschieden die Christen den Spiegel des göttlichen Wortes gebrauchen. — Schmid: Der Spruch der Weisheit über die Selbstbewahrung: 1) Wer recht sich spiegelt, siehet sich; 2) wer recht sich sieht, der kenne^t sich; 3) wer recht sich kennt, der dünkt sich klein; 4) wer klein sich dünkt, wird weise sein. — Herberger: Wer thut, was Gottes Wort gebet, der hat's zu seiner Seligkeit. — Couard: Warnung vor dem Selbstbetrug im Christentum. — Souhon: Seid Thäter des Wortes. — Westermeyer: Ebendas. — J. Saurin: Eine treffliche Predigt über B. 25 unter dem Titel: „Sur la manière d'étudier la Religion, Sermon. Tom. IV, p. 1—48.“ — Visco: Vom rechten Gottesdienst. — Seid Thäter des Wortes und nicht Hörer allein. 1) Wann sollen wir es sein? 2) woran erkenneⁿ man, daß wir es sind. — Vom Wesen des rechten Gottesdienstes. — Ledderhose: Das rechte Hören des Wortes. — Neiling: Ihr sollt nicht Hörer nur allein, sollt auch des Wortes Thäter sein. — Gerok: Gottes Wort ein Spiegel, 1) damit wir hineinⁱⁿ schauen, 2) damit wir recht hineinⁱⁿ schauen, 3) damit wir gern hineinⁱⁿ schauen, 4) damit wir anders dadurch werden. — L. Conrad: „Seid Thäter des Wortes.“ „Nur der hat das Wort Gottes recht verstanden, der es als ein Gesetz der Freiheit, oder wie es der Apostel Paulus nennt, als das Gesetz des Geistes erfaßt hat;

das will sagen, der es als eine ihn innerlich freimachende Macht erfahren hat, und der ist ein Thäter des Wortes, der ihm allererst diese innerlich freimachende Gewalt in seinem Herzen zugesteht. Und hat es denn innerlich dich durch-

wirkt und frei gemacht, so bist du von selber auch äußerlich frei. Bei einem solchen Menschen verstehen sich aber alsdann auch die äußeren Thaten der Gerechtigkeit von selbst."

V. Dritte Erinnerung in Bezug auf die dritte Gestalt der Versuchung, ebionitisches Verhalten.

Warnung vor der judaistischen Parteilichkeit, vor der Bevorzugung des Reichen (des judaisirenden Christen) und Geringschätzung des Armen (Heidenchristen) in ihrem Gemeindeleben. Die Forderung der konsequenten Bethätigung des Glaubens in dem Werke der christlichen Bruderliebe und der Anerkennung der Einheit des Glaubens in der Glaubensthat des Vaters Abraham und in der Glaubensthat der heidnischen Hure Rahab. Der todte und der lebendige Glaube.

Kap. 2, 1—26.

1 Meine Brüder, übet doch ja nicht mit Personansehereien [persönlichen Rücksichten, Parteilichkeiten] den Glauben an unsern Herrn Jesum, den Christus der Herrlichkeit [den
2 Messias, in seiner Herrlichkeit über die judaistischen Erwartungen erhaben]. * Denn wenn in eure Vereinsversammlung [*συναγωγή*¹⁾] eingetreten wäre ein Mann mit einem [dem] Goldfingerring, in reinem Prachtgewande, aber auch eingetreten wäre ein Armer in unreinem Gewande, * ihr aber²⁾ sähet hin [machet ihn Ansehen] auf den, der das reine Prachtgewand trüge, und ihr sprächet [zu ihm³⁾]: [Du] setze du dich hierher aufs schönste, und zu dem Armen sprächet ihr: [Du] bleib du dort stehen [auf dem Stehplatz], oder setze dich [hierher<sup>4)]
4 unter [unten an] meine⁵⁾ Fußbank, * habt⁶⁾ ihr euch dann nicht in euch selbst zerchieden
5 [zerteilt] und seid Schiedsrichter geworden nach schlechten Erwägungen? * Höret, meine geliebten Brüder, hat nicht Gott erwählt die Armen nach der Welt⁷⁾, die reich sind im Glauben auch als Erben des [verherrlichten Messias-] Reiches, welches er verheißen hat
6 denen, die ihn lieben? * Ihr aber habt den Armen verunehrt. Sind es [aber] nicht die Reichen, die euch gewalthätig behandeln? Und dieselben, die euch vor die Gerichte
7 schleppen? * Verlästern nicht eben sie den schönen [herrlichen] Namen, der euch zum Beis-
8 namen gemacht ist? * Wenn ihr freilich das königliche Gesetz [das Reichsgesetz] vollbringt [neutestamentlich vollendet] gemäß der Schrift: du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst,
9 so handelt ihr schön [dem schönen Christusnamen gemäß als Christen]. * Wenn ihr aber ein Ansehen der Personen treibt, so treibt ihr Sünde, von dem Gesetz [eben] überführt als
10 Übertreter. * Denn wer auch das ganze Gesetz beobachten mochte⁸⁾, aber in einem
11 [Gebot] anstieß, der ist ein Schuldner geworden von allen. * Denn der gesagt hat: du sollst nicht ehebrechen, hat auch gesagt: du sollst nicht tödten. Wenn du nun nicht ehe-
12 brichst, tödest⁹⁾ aber, so bist du geworden zum Übertreter des Gesetzes. * Also redet
13 und also handelt, als die durch das Gesetz der Freiheit sollen gerichtet werden. * Denn</sup>

¹⁾ Der Artikel *εἰς τὴν*, unterstützt von A. G. K., Tischendorf, ausgelassen vom Sinait., Lachmann nach B. C., ist wichtig. Es ist also nicht von einzelnen Synagogegebäuden die Rede.

²⁾ Die Lesart *ἐπιβλ. δὲ* nach B. C. K., Tischendorf ist ausdrucksvoller als *καὶ ἐπιβλ.* nach A. G., Lachmann.

³⁾ Das Ausfallen von *αὐτῷ* nach A. B. C. Sinait. hält den Ausdruck mehr generell und gibt ihm mehr dogmatisches Kolorit.

⁴⁾ Das *ὅδε* nach C*. G. K. hat gegen sich A. B. C*.

⁵⁾ Der Zusatz *τῶν ποδῶν*, Cod. A. und Vulg., Lachmann, scheint exegetisch und verstärkend, könnte aber wohl infolge einer Mißderung des Ausdrucks ausgefallen sein.

⁶⁾ Das *καὶ* zu Anfang fällt nach den bedeutendsten Zeugen aus, könnte aber als auffallende Form im Nachsatz beanstandet worden sein.

⁷⁾ Statt *τοῦ κόσμου τούτου* lesen A. B. C. Sinait. *τ. τῷ κόσμῳ*. Die Varianten scheinen exegetische Erläuterungen zu sein. Statt *βασιλείας* liest der Sinait. *ἐπαγγελίας*.

⁸⁾ Weistbeglaubigt die Lesarten *την ὁσὴν* und *πταίσιν*. So Lachmann und Tischendorf.

⁹⁾ Nach A. B. C. Sinait. das Präsens *μοιχεύεις, φονεύεις*.

das Gericht ist erbarmungslos¹⁾ für den, der nicht Erbarmen geübt hat; das Erbarmen²⁾ rühmt sich [triumphirend] wider das Gericht [so geht das christliche Erbarmen gegen die Heidenwelt triumphirend hinaus über den richtenden Sühigungsgeist des Judentums]. *Was ist's nütze 14 [bring's für Nutzen³⁾], meine Brüder, wenn jemand aus sagte, er habe Glauben, er hätte aber ja keine Werke? Es kann doch nicht [so] der Glaube ihn selig machen? *Wenn aber 15 ein Bruder oder eine Schwester nackt und bloß wären und ermangelten⁴⁾ der täglichen Nahrung, *einer von euch aber spräche zu ihnen: gehet hin in Frieden, wärmet euch 16 und sättiget euch, ihr gäbet ihnen aber nicht, was Notdurst des Leibes ist, was wäre das nütze? *Also ist auch der Glaube, wenn er keine Werke hat⁵⁾, todt [erstorben] für sich 17 selbst. *Aber da wird einer sagen [zu einem Menschen von solchem Glauben]: du hast Glau- 18 ben und ich habe Werke; zeige mir deinen Glauben ohne⁶⁾ die⁶⁾ Werke [wie willst du das anfangen?] und ich will dir aus den⁷⁾ Werken meinen Glauben zeigen. *Du glaubst [den 19 Gesetzen und Lehrartikeln], daß Gott ein einiger⁸⁾ ist; du thust wohl daran; auch die bösen Geister [die Dämonen] glauben es und schauern. *Willst du es aber wissen, o leerer 20 Mensch! daß der Glaube ohne die Werke unnütz⁹⁾ [wirkungslos] ist? *Wurde nicht Abra- 21 ham, unser Vater, durch Werke [aus Werken] gerechtfertigt [als gerecht erwiesen], da er den Isaak, seinen Sohn, auf den Opferaltar darbrachte [1 Mose 22]? *Du siehst, daß der 22 Glaube werktätig vereint war mit seinen Werken [als eins mit seinen Werken zur Erscheinung kam] und daß durch die Werke [aus den Werken] der Glaube vollendet wurde. *Und so 23 ward [auch] erfüllt die Schrift, welche sagt: Abraham aber glaubte Gott, und es ward ihm gerechnet zur Gerechtigkeit [in der eigentlichen Rechtfertigung, 1 Mose 15, 6], und er wurde Freund Gottes genannt. *Ihr sehet [also¹⁰⁾], daß durch Werke [aus Werken] der 24 Mensch gerechtfertigt wird [als Mensch gerecht erwiesen] und nicht durch Glauben allein. *Gleicherweise aber auch Rahab, die Hure, wurde sie nicht durch [ek] Werke gerecht- 25 fertigt, da sie die Botschafter¹¹⁾ aufnahm und auf einem andern Wege fortgeschaffte? *Denn gleichwie der Leib ohne Geist todt ist, also ist auch der Glaube ohne die Werke 26 todt.

(1. Abschnitt.) **Eregetische Erläuterungen.**

1. Inhalt: Warnung vor der Parteilichkeit im christlichen Gemeindeleben, d. h. vor der ebionitischen Bevorzugung des Judenthums und Zurücksetzung des Heidenthums, ver-

bunden mit der Forderung der Bethätigung des Glaubens durch die Bruderliebe. — Momente: Hinweisung auf die Aufhebung des Ansehens der Person durch den Christus der Herrlichkeit. — Das ebionitische Verhalten in einem Gleichnis (B. 1—4). — Hinweisung

1) Nicht *ἀνέλεος* zu lesen, sondern *ἀνέλκeos* nach A. B. C., Lachmann, Tischendorf. Über diese Form selbst und mehrfache Schwankungen der Schreibart s. Luther.

2) Das *καὶ* vor *καταναχ.* nur in Minuskeln, das *δέ* nach demselben ebenfalls wahrscheinlich stilistisch eingesetzt; die Varianten *καταναχάσθω* in Cod. A. und *καταναχάτε* exegetische Versuche, den Text leichter zu machen. Die Form *ἐλεος* statt *ἐλεον* hat für sich A. B., Tischendorf.

3) *τί τὸ ὄφελος* Tischendorf nach der Mehrheit der Zeugen. Lachmann *τί ὄφελος*. So auch B. 16.

4) Der Zusatz *ῥοιν* nach *λεπτόμενοι* nach A. G., Lachmann ist für den Sinn unerheblich. Er fehlt im Sinait.

5) Das *ἐργα* als die betontere Wortfolge ist auch die meistbeglaubigste.

6) Statt *ἐκ* ist *χωρὶς* zu lesen nach A. B. C. Sinait., Lachmann, Tischendorf. Demgemäß fällt auch das *συν* nach *ἐργων* aus.

7) Das *μον* fehlt in Codd. B. C.; es scheint durch die Parallelisirung des Satzes mit dem vorigen nach seinen beseitigten Lesarten entstanden zu sein.

8) Verschiedene Lesarten. Die Recepta nach G.: *θεὸς εἷς ἐστι*, Cod. A. Sinait., Lachmann: *εἷς ἐστιν ὁ θεός*, Cod. B., Tischendorf: *εἷς ὁ θεός ἐστι*. Die stärkste Betonung des Cod. A. ist auch die wahrscheinlichste.

9) Der Lesart *νεκρά* in Codd. A. G. K. 2c. stellt sich die Lesart *ἀργή* in den Codd. B. C*. 2c. gegenüber, und letztere erhält dadurch ein Übergewicht (Lachmann, Tischendorf dafür), daß die erstere durch B. 17 veranlaßt zu sein scheint.

10) Das *τοίνυν* fehlt in den Codd. A. B. C. Sinait. 2c.

11) Die Lesart *κατακόπους* C. G. scheint aus Hebr. 11, 31 herübergenommen.

auf den Glauben der Armen im symbolischen Sinne, sowie auf den Unglauben der Reichen [vgl. Matth. 22, 1—10] (B. 5—7). — Die wahre Geseßestreue oder die Erfüllung des ganzen Geseßes in dem königlichen Gebot der Liebe, sowie die verdammliche Übertretung des ganzen Geseßes mit der Sünde gegen dieses Gebot (B. 8—13). — Das wahre Glaubensleben oder die Befähigung des Glaubens durch die Milbherzigkeit der Bruderliebe und der todte Glaube in dem Beispiel eines herzlosen Verhaltens (B. 14—17). — Der Glaubensbeweis durch die Werke des Glaubens, oder die Rechtfertigung des Gläubigen vor dem Verurtheilten der Gemeinde (B. 18, 19). — Die beiden Beispiele für den Glaubensbeweis durch die Werke, zugleich als Gesamtbeispiel für die Einheit des lebendigen Glaubens der Juden und der Heiden (B. 20—26).

2. Warnung vor der Parteilichkeit im christlichen Gemeinleben, d. h. vor ebionitischem Verhalten. Das Gleichnis dieses Verhaltens (B. 1—4). **Meine Brüder, übet doch ja nicht.** Der Apostel geht nicht etwa nach der gewöhnlichen Annahme bloß über von der Lehre von der Milde auf ein besonderes Beispiel der Milde. Dazu wäre das Beispiel unpassend gewählt, denn mit dem Ansehen der Person wird nicht zunächst die Milde verletzt, sondern das Geseß der Gerechtigkeit und Gleichheit. Er geht vielmehr über zu einer neuen Gestalt der Versuchung. — Gegen die Fassung des ersten Satzes als eines Fragesatzes (Schnefenburger, Kern) spricht nicht sowohl, daß die fragliche Thatsache außer allem Zweifel steht (Huther), denn das würde eben durch die Frage bestimmter ausgesagt (ist's nicht so, daß ihr u.?), als vielmehr die Form der warnenden Ermahnung. Es spricht aber außer dem Analogon Kap. 1, 16 auch die Fassung des Gleichnisses dagegen, indem es nämlich zeigt, in welcher Gestalt ihnen die genannte Versuchung nahe ist. — **Übet nicht.** Das *ἐχεν* will wohl nicht bloß sagen: habt euren Glauben nicht so, daß er in *προσωποληψίας* gleichsam eingeschlossen ist (Huther), noch weniger: haltet euren Glauben nicht auf (*κατέχετε*, Grot.), sondern stärker noch: heget ihn nicht in dieser Gestalt. Der Fanatismus hält nicht bloß seinen Glauben mit Partikularismen verbunden; in den Partikularismen gerade sucht er den Ruhm seines Glaubens. Der Plural *προσωποληψίας* deutet auf die hin und wieder hervortretenden und vielgestaltigen Vorkommnisse dieser Art hin. — **Den Glauben an unsern Herrn Jesum, den Christus.** Verschiedene Konstruktionen: 1) Der Glaube an unsern Herrn der Herrlichkeit,

Jesum Christum (de Wette, Wiesinger u. a.; Beziehung auf 1 Kor. 2, 8). Dagegen spricht die Stellung von *τῆς δόξης*. 2) *Δόξα* soll eine andere Bedeutung haben als gewöhnlich, = Meinung (Calvin, doch schwankend: die durch Werthschätzung des Reichthums verdunkelte Christuserkenntnis). Rein unstatthaft, da diese Ausdrucksweise höchst seltsam wäre, zudem der Glaube an Christum selbst so nicht verunstaltet werden kann. 3) Das *τοῦ κυρίου* u. ist Genitiv des Subjekts: den von unserm Herrn Jesus Christus stammenden Glauben an die Herrlichkeit (Huther). 4) Bengel: *Τῆς δόξης* ist Apposition zu der ganzen Bezeichnung Christi (Luk. 2, 32; Ephes. 1, 17 u.). Christus, die Herrlichkeit — nicht vermittelt genug, obson der Gedanke, Christus sei die Schechina selbst, sonst ganz passend wäre. 5) Laurentius: *Δόξης* ist mit *Χριστοῦ* zu verbinden, Christus gloriae. Dagegen wendet Huther ein, es müsse dann vor *Χριστοῦ* der Artikel stehen. Damit aber würde eben ein Irrthum veranlaßt, wie wenn ein zwiefacher Christus denkbar wäre. Im Deutschen müssen wir aber den Artikel, insofern er in dem Zusatz liegt, hervorheben. Der Sinn ist klar: der Glaube an den Christum der Herrlichkeit erlaubt nicht, die Menschen noch zu taxiren nach fleischlichem Ansehen (s. den analogen Gedanken 2 Kor. 5, 16 u. Ephes. 2, 16, 17). Durch seine Erhöhung hat Christus die *κυριότης* erlangt auch über die ungläubigen Juden (s. Matth. 26, 64; Röm. 9, 5). — **Dem wenn in eure Vereinsversammlung.** Das *γὰρ* begründet nicht die ganze Ermahnung an sich, sondern die mit derselben verknüpfte Hinweisung auf die Herrlichkeit Christi, welche Luther durch seine freie Übersetzung hervorgehoben hat: haltet nicht dafür, daß der Glaube an Jesum u. s. w. Ansehen der Person leide. Die Konstruktion, nach welcher der Bordersatz bis Ende B. 4 gehen soll und dann erst der Nachsatz folgen (Michaelis, Herder u.), hat Huther mit Recht beseitigt; B. 4 bildet den Nachsatz. Die Beziehung der folgenden Mahnung auf Mißverhalten beim Kultus hat zu der Fassung veranlaßt, die Anrede gelte den Gemeindevorstehern (Grotius u. a.). Wir haben bereits gezeigt, daß diese Auffassung gegenüber dem großartig prophetisch-symbolischen Ausdruck des Apostels unzulänglich ist. Das Mißverhalten, welches Jakobus im Auge hat, ist so allgemein und bedeutend, daß an eine buchstäbliche Fassung des Folgenden nicht gedacht werden kann. Erstlich ist die allgemeine Verbreitung eines solchen Übelfandes, wie die schlechte Placirung der Armen durch die ganze jüdenchristliche Diaspora, nicht anzunehmen, und zweitens noch weniger, daß

Jakobus von einer solchen allverbreiteten Unordnung sichere Kunde sollte erhalten haben. Auch deuten das *ἐν* sowie der Aorist auf ein Verhältniß, das sich historisch gemacht hat und noch in der Ausbildung begriffen ist. — In eure Vereinsversammlung. Nach Schneckenburger u. a. ist die jüdische Synagoge gemeint, nach Huther der Ort der christlichen Versammlung, nach de Wette mit Beziehung auf Hebr. 10, 25 die religiöse Versammlung. Der Artikel deutet aber an, daß nur von der einen Synagoge der ganzen jüdenchristlichen Diaspora die Rede sein soll, d. h. von ihrer religiösen Gemeinschaft, symbolisch mit dem Namen des jüdischen Kultusortes bezeichnet. Das Symbol ist um so passender, da es schon von Haus aus den Unionstrieb im Judentum charakterisirt. Der Gedanke an bürgerliche Gerichtsversammlungen (Herder u. a.) hat gar nichts für sich. Wir haben in der Übersetzung die Betonung des Vereinenden im Christentum hervorzuheben gesucht. — **Eingetreten wäre ein Mann.** Der Aorist dient nicht bloß malerisch zur Veranschaulichung, er deutet die historische Thatsache an, daß schon Gläubige mit judaistischen Ansprüchen in die Gemeinde eingetreten sind. — **Mit einem Goldfinger-ring.** Hier tritt nun der Charakter der Gleichnisrede, welche das parteiische Verhalten der Judenchristen gegen eigentliche Judaisten einerseits und gegen Heidenchristen anderseits schildert und straft, auf das bestimmteste hervor. Nach Wiesinger und Huther gibt unser Text bloß ein Beispiel instar omnium zur Veranschaulichung jener sündhaften *προσωποληψία*, während manche ältere Ausleger in unserer Darstellung bloß ein Bild der Bevorzugung des Reichen vor den Armen sehen. Und dies sind die gewöhnlichen Ansichten. Dabei entsteht dann nur die Frage, ob der Reiche und der Arme als zur christlichen Gemeinschaft gehörig zu denken seien (Knapp, Theile, de Wette) oder als Ungläubige, oder als hospites (Pott, Kern, Schneckenburger). Wiesinger führt für die erstere Ansicht an, der Brief sei ja an christliche Leser gerichtet und die drückenden Mißverhältnisse zwischen Armen und Reichen seien als innergemeindliche aufzufassen (Kap. 4, 1; B. 13—15; Kap. 5, 1). Huther für die letztere Ansicht: die Reichen würden von den Brüdern unterschieden zc. Nach Weiß (Deutsche Zeitschr. für christl. Wissenschaft 1854, Nr. 51) wäre der Reiche ein Nichtchrist, der Arme ein Christ. Ganz verkehrt deutet Schwegler den Reichen auf den Heidenchristen, den Armen auf den Juden, weil daraus folgen würde, daß die Judenchristen die Heidenchristen parteiisch begünstigt hätten. Doch ist er darin auf der

rechten Spur, daß er in dem Briefe eine Ab Spiegelung der Zeitverhältnisse finden will. Wir halten nun aber dafür, daß der Reiche hier und durchweg durch den Brief nicht minder symbolisch zu nehmen ist, wie die Reichen im Evangelium (Matth. 19, 24 zc.) und ebenso gegenüber der Arme. Worauf aber dieser Reiche besonders stolz ist, das ergibt sich aus seinen Attributen. Er ist zuvörderst ein *χρυσόδακτύλιος* (das Wort ein *ἀπὸς λεγ.*). Daß der Ring bei den Alten, namentlich bei den Juden (als Siegelring) eine hohe Bedeutung hatte, ergibt sich aus 1 Mos. 41, 42; Esther 3, 10; 8, 2; Luk. 15, 22. Als ein geschenkter Ring bezeichnet er die Erteilung einer Vollmacht, den Schenkenden zu repräsentiren; in dem Gleichnis vom verlorenen Sohne ohne Zweifel die erneuerte Aufnahme in die Kinderschaft. Der Mann aber mit dem goldenen Ringe kann kein anderer sein, als der Judaist, der auf sein Bundesrecht und seine Kinderschaft (wie sie allerdings für den Demüthigen ein wirklicher Goldring war, s. Röm. 9) als ein *χρυσόδακτύλιος*, als ein Goldfinger-ringträger von Profession stolz ist und pocht. Er ist weiter bezeichnet durch das Tragen des glänzenden Kleides (*λαμπρός*), was nach Offenb. 15, 6 vor allem den Begriff der Reinheit involvirt und, mit diesem verknüpft, den jüdischen Anspruch auf Reinheit und Heiligkeit oder Herrlichkeit bezeichnet. Und so ist denn auch das Kleid des Armen, d. h. des Heidenchristen, nicht schmutzig im gewöhnlichen Sinne, sondern unter dem religiösen Gesichtspunkt, wie schon das *συνεπές* Sach. 3, 3. 4 beweist. Auch Offenb. 22, 11 bezeichnet es den Gegensatz gegen das Heilige im symbolischen Sinne. In einem solchen Anzug waren die Gläubigen aus den Heiden nach jüdischen Begriffen der Reinheit in die Gemeinde eingetreten; daß ihnen Jakobus trotzdem das hochzeitliche Kleid zuerkennt, ergibt sich aus B. 25. Zu *λαμπρός* Raphaelius: Nullum certum colorem declarat, sed splendidum, clarum, nitidum, seu rubrum sit, seu alius generis. — **Ihr aber sähet hin.** Das *ἐπιβλέπειν* emphatisch (Pott). Auf den *ὁ φορεῖν τὴν ἐσθῆτα* ebenfalls höchst bezeichnend: der das trägt und sich damit trägt. Statt daß ihnen die offenbar aus der stolzen Tracht hervorblühende Eitelkeit widerwärtig sein sollte, lassen sie sich selber von jenem Glanz, der für sie keine Bedeutung sollte verloren haben, bestechen und von dem hochmüthigen Anspruch darauf imponiren. Dieser Reiche wird erst angesehen, bestaunt, dann becomplimentirt, auch steht er voran; von dem Armen sind unterdes die Blicke abgewandt und weiterhin wird er kurz abge-

fertigt. „In der verschiedenen Rede zu dem einen und zu dem andern drückt sich der Gegensatz stark aus; schon durch *ὁ-σὶ* werden sie von einander unterschieden, und dann stehen sich *καθ' οὐ* und *στῆθι*, *ὅδε* und *ἐκεῖ*, *καλῶς* und *ἐπὶ τὸ ἐπιποδίων μου* einander entgegen“ (Huther). Der Zusatz: oder setze dich hier zc., als die Bewilligung des Sitzens, soll die Härte des Wortes: bleib dort stehen, modifizieren, wird aber zu einer neuen Demütigung: setze dich unter meine Fußbank. Das soll allerdings unten an meine Fußbank heißen; der Ausdruck involviert aber doch das Verächtliche: gewissermaßen unter die Füße. Ja nicht auf die Fußbank. Entweder wollte der Jüdisch der Heidenchristen nur als hospes in der Gemeinde ansehen, oder ihm höchstens ein untergeordnetes Gemeinschaftsrecht zuerkennen. Da man aus der Lesart *ἐν* eine Tendenz ersieht, das Starke des Ausdrucks zu mildern, so könnte wohl eine gleiche Richtung den Zusatz *τῶν ποδῶν* vor *μου* weggelassen haben. — **Habt ihr euch dann nicht in euch selbst.** Die Auslegungen gehen an dieser Stelle weit auseinander. Die einen lesen das *ὁ* als Aussage, die andern als Frage. 1) Als Aussage: dann hättet ihr teils nicht (nach gesundem Urteil) unterschieden bei euch selbst, teils urteilt ihr nach schlechter Denkungsart (Grashof). Oder: dann seid ihr nicht mehr unter euch selbst unterschieden [d. h. Fromme und Gottlose] (Veder). Oder: dann habt ihr nicht recht bei euch geurteilt (Decumerius, Bengel). Oder: so habt ihr euch selbst noch nicht beurteilt (Heisen); euch selbst nicht, sondern eure Kleider (Cajetan). Inbessn führt die Konstruktion entschieden auf die Annahme der Frageform, besonders das Hypothetische in der Form und die Kürze des Nachsatzes. Also 2) als Frage: a. *διακρίνεσθαι* für zweifeln, im Sinne von Bedenken tragen: ihr habt kein Bedenken gehabt zc.? (Theile). b. Zweifeln im eigentlichen Sinne: seid ihr dann nicht in eurem Glauben zweifelhaft geworden? oder ähnlich (de Wette, Wiesinger, Huther). c. Das Verbum für urteilen: urteilt ihr dann nicht bei euch selbst? (Augusti). Oder passivisch: verurteilt ihr euch nicht selbst? (Paräus). d. Unterschied machen: macht ihr da nicht (im übeln Sinne) Unterschied unter euch selbst? (Grot., Knapp u. a.). Diese Erklärung geht über in e., trennen, zerteilen, wobei das Wort passivisch oder medial genommen werden kann. Die mediale Bedeutung liegt aber am nächsten: trennt, zerpalatet ihr euch dann nicht in euch oder unter euch selbst? (Semler, Gebser, Schneckenburger). Wir sind mit Schneckenburger der Meinung, daß die beginnende Zer-

setzung in den Gemütern jener Partei-Christen anfängt. Sie sind auch mit sich selber in einem Zwiespalt, der zwar vom Zweifeln ausgeht (Kap. 1, 6), aber mehr als Zweifeln besagt, wie in unserer Zeit jene Konfessions-eiferer, welche die Abendmahlsgemeinschaft mit andern Evangelischen brechen, gleichzeitig aber mit ihnen christliche Brüderchaft halten wollen. Das Zwiespaltmachen übt die Rückwirkung aus, daß die Eiferer sich auch in sich selber spalten. Wiesinger und Huther berufen sich für ihre Auslegung darauf, *διακρίνεσθαι* heiße im Neuen Testament durchgängig zweifeln, wofür allerdings manche Stellen anzuführen sind. Indessen steht das Medium unsers Verbums ganz in unserm Sinne im Briefe Judä (B. 22), und es lag nahe, daß das Aktivum (Apostelg. 15, 9) hier in die mediale Form überging. Das *καὶ* steigert die Frage. Wir haben in der Übersetzung die Paronomasie zwischen *καὶ* und *διακρίνητε* wiederzugeben gesucht. Aus dem bösen Zwiespalt im Herzen geht ein böses Richten im Leben hervor. Richter n a c h schlechten Erwägungen (Motiven), nicht der schlechten zc. Nämlich nach den Motiven nationaler Vorzüge, Ansprünge und Vorurteile, äußeren Ansehens zc.

3. Hinweisung auf den Glauben der Armen im symbolischen Sinne, sowie auf den Unglauben der Reichen (B. 5—7). **Höret, meine geliebten Brüder.** In der lebhaften Aufforderung, der beweglichen Anrede (s. Kap. 1, 16) sowie den Frageformen spricht sich der schmerzliche Ernst des apostolischen Gemüts aus gegenüber der bedrohlichen Erscheinung, die er geschildert hat. — **Hat nicht Gott erwählet die Armen?** (Bgl. 1 Kor. 1, 26). Huther erklärt: arm für die Welt, Wiesinger: arm in Bezug auf die Welt. Man könnte im letzteren Sinne an die Analogie *τῷ πνεύματι* (Matth. 5, 3) denken. Allein jenes Armsein in Bezug auf den Geist drückt zugleich ein Begehren des Geistes aus. Dieses Moment würde aber hier gar nicht passen. Daher ist der Sinn: für die Welt passender. Damit bildet sich denn zugleich eine treffende Berichtigung des jüdischen Begriffs von den Armen. Diese, die ihr Arme nennt als Heidenchristen, sind vielmehr Arme für die Welt nach ihrer Stellung zur Welt; dagegen sollten sie für euch Reiche sein, da sie reich sind im Glauben. Die Tatsache, daß sich die späteren Ebioniten Arme für diese Welt nannten, kann diese Erklärung nicht hindern. Ohne Zweifel hat sich eher ihr Sprachgebrauch nach dem Jakobus gebildet, als umgekehrt, wie auch die Gnostiker manche ihrer Ausdrücke von Paulus mögen geborgt haben,

nicht aber dieser von jenen. — **Reich im Glauben.** Nicht: an Glauben, sondern vermöge ihres Glaubens sind sie Reiche. Doch wird nicht bloß das allgemeine Reichsein betont, wie es aus der allgemeinen Gläubigkeit resultirt, sondern es wird auch das besondere Maß ihres Reichseins im Gegensatz gegen das falsche Reichsein der Juden hervorgehoben. — Die reich sind im Glauben. Huther: *Πλούσιος ἐν πίστει* ist nicht Apposition zu *τοὺς πτωχοὺς* (Grasmus, Baumgarten u.), sondern die zu *ἐξελέξατο* gehörige Ergänzung, indem es sagt, wozu Gott die Armen erwählt hat (Beza, Wolf, Wiesinger u.). „Wir halten es aber für nicht begründet, wenn der Ausdruck des Jakobus (erwählen) so geradezu mit dem des Paulus für gleichbedeutend gehalten wird. Offenbar hat das Wort hier mehr die Bedeutung der Berufung in Beziehung auf ethisches Wohlverhalten zu der göttlichen Offenbarung. Das heißt „der Rathschluß (genauer die Erwählung) Gottes ist hier nach der zeitlichen Manifestation angeschaut (bezeichnet“ (Wiesinger). Gleichwohl ist ein wesentliches Moment des Erwählungsbegriffs festgehalten. Das Bestimmende in der Erwählung liegt in *καὶ κληρονομοῦν* sc. *εἶναι*. Das heißt: hat nicht Gott diese Armen nach der Welt (aus den Heiden), die sich als Reiche erweisen im Glauben, erwählt, daß sie auch Erben sein sollen des Reichs? (Vgl. Apostelg. 15, 14 ff.; Eph. 2.) — Man muß bedenken, daß bloß Arme für die Welt auch die „Reichen“ unter den Juden sein wollten. Dieser Charakterzug reichte aber hier nicht hin. Dagegen gab die Verbindung: Arme für die Welt, im Glauben Reiche — eine hinlängliche Bezeichnung. Jakobus spricht also hier denselben Gedanken aus, den Paulus als die Eigentümlichkeit seiner Evangelisation vorzugsweise betonte (Eph. 3, 3—6 ff.). — Das *κληρονομοῦν* deutet hier nicht auf das Reich als ein zukünftiges hin (wie Huther will), sondern als *καὶ κληρονομοῦν* auf die Mitgenossenschaft in der wahren *κιοθεα* der Juden. — **Auch als Erben des Reiches.** Es ist das Reich Gottes, die reale Theokratie in ihrer neutestamentlichen Vollendung, wie sie zur eschatologischen Vollendung fortschreitet, nicht bloß (nach Huther) in der letzteren allein. Jakobus streift von dem Begriff dieses Reiches alles jüdisch Partikularistische ab, indem er es bezeichnet als das Reich, jenes eigentümliche Reich, welches Gott denen bereitet hat, die ihn lieben. Nach der gewöhnlichen Fassung käme eine These heraus, die nicht beschränkt wäre, wie 1 Kor. 1, 26—28, und nicht hinlänglich begründet durch Matth. 19, 23. 26; nämlich:

„die Armen erwählt in dem Sinne, daß die, welche sich Gott erwählt hat, dieser Kategorie angehören, wogegen die zu der Kategorie der Reichen Gehörenden nicht erwählt worden sind“ (Huther). — Es ist jedoch unthunlich, den einen Ausdruck im eigentlichen Sinne, den andern im figurlichen zu nehmen. — **Ihr aber habt den Armen.** Das *δέ* bezeichnet den Gegensatz von *θεός*, das *ἡμιόλωτε* den Gegensatz von *ἐξελέξατο*, wie Huther richtig bemerkt. Der Aorist aber steht nicht bloß deswegen, weil Bezug genommen wird auf B. 2 und 3 und weil der Fall generell ist, sondern er weist in seiner historischen Bedeutung hin auf ein historisches Faktum, an welchem sich judaisirende Judenthristen schon mit den Juden beteiligt haben, die Mißachtung der Heidenthristen. — **Sind es aber nicht die Reichen?** Diese Reichen, welche gerade sie, die Christen, gewaltthätig behandeln (vgl. die Ausdrücke Matth. 20, 25). Ebenjowenig sind hier die Reichen überhaupt gemeint, wie vorher die Armen (beides nach Huther). An den Verfolgungen der Christen beteiligten sich ebensosehr die Böbelhaufen als die Bornehmen, ja die ersteren vorzugsweise. Wohl aber waren es die theokratisch sich reich dünkenden Juden, von denen damals noch die Impulse zur Verfolgung der Christen gewöhnlich ausgingen. So z. B. die ersten Verfolgungen der Apostel, die Hinrichtung des Stephanus. *Καὶ αὐτοί*, eben sie sind es. In allem Sympathisiren christlicher Ultras mit den judaisirten Juden lag ein Keim der Selbstmißachtung, sowie in allem Sympathisiren evangelischer Ultras mit den Ultramontanen und pietistischer Ultras mit den Konfessionalisten heutzutage. Sind nicht eben sie es, die auch in den Bann thun? könnte man in diesen letzteren Fällen fragen. — **Lästern nicht eben sie den schönen Namen?** Nicht bloß Selbstmißachtung würde in einer Begünstigung jener Reichen liegen, sondern selbst eine Mitbeteiligung an der Schuld ihres lästerlichen Verhaltens gegen den schönen Namen. Diese Verlästerung kann nicht uneigentlich verstanden werden von einem Schmähn des betreffenden Namens durch böse Werke seitens der christlichen Reichen selbst, wie Huther gegen manche Ausleger (auch gegen Wiesinger, dessen Citate z. B. Jer. 52, 5: *δι' ἡμᾶς τὸ ὄνομα μου βλασφημεῖται* und ähnliche, doch nicht bethätigen, daß *βλασφημεῖν* direkt heißen könne: verunehren) richtig bemerkt, ebenso kann nicht (nach Hensler) der Christenname gemeint sein, denn das ist ja eben die Übertragung jenes Namens auf sie; an den Namen der Armen ist vollends nicht zu denken. Nur der Name Christus

kann gemeint sein, mochten nun die Gläubigen schon buchstäblich *χριστιανοί* genannt werden (was teilweise der Fall war, Apostelg. 11, 26) oder auch nicht. Der Name Christi war auf sie übertragen als Beinamen, als Bezeichnung ihrer Zugehörigkeit und Eigentümlichkeit. Der Ausdruck ist gebildet nach dem hebräischen שֵׁם יִשְׂרָאֵל (5 Mos. 28, 10; 2 Chron. 7, 14; vgl. Jes. 4, 1; 1 Mos. 48, 16 und Apostelg. 15, 14, 17). Dadurch, daß einst der Name Jehovas über Israel genannt wurde, wurde es als das Jehovabock bezeichnet, so sind jetzt die Christen das Christenvolk nach dem Namen Christi. Sein Name wird aber der schöne genannt im Gegensatz gegen die beschimpfende Lästerung; es ist der schöne, herrliche Name vorzugsweise, der Name des Herrn der Herrlichkeit (Kap. 2, 1), in dem alles Heil ruht (Apostelg. 4, 1; Phil. 2, 10, Wiesinger). Ebensovienig wie diese Sünde der Verlästerung des Namens Christi (*βλασφημεῖν* bezeichnet immer das Lästern durch Worte, Luther) den christlichen Reichen zur Last gelegt werden konnte, paßte der Vorwurf auf die nichtchristlichen Reichen überhaupt (man darf hier sogar an Pilatus, Gallion, Agrippa, Festus u. a. erinnern); der Vorwurf paßte einzig und allein, wenn die Jüdaisten als die Reichen im figürlichen Sinne gemeint waren, und auf diese paßte er ganz.

4. Die wahre Gesezestreue oder die Erfüllung des ganzen Gesetzes in dem königlichen Gebot der Liebe, so wie die verdammliche Übertretung des ganzen Gesetzes mit der Sünde gegen dieses Gebot (B. 8—13). **Wenn ihr freilich das königliche Gesetz.** Die Fassung des Zusammenhangs vermittelt des *μέντοι* macht Schwierigkeit, aber nur, wenn man über den Sinn des Vorherigen nicht im reinen ist. Im Vorherigen nämlich tadelt Jakobus seine Leser darüber, daß sie parteiisch sind für die gesezesstolzen, sich reich dünkenden Jüdaisten, d. h. weil sie selber von gesezlicher Einseitigkeit nicht frei sind. Dem entspricht nun der Fortschritt des Gedankens: allerdings die ganze Konsequenz der wahren Gesezestreue, die solltet ihr beweisen, nach dem Gebot: liebe u.; aber eben eure Parteilichkeit ist gegen das Gesetz. Nach Luther und vielen andern (Calvin, Theile u.) soll Jakobus der Entschuldigung begegnen wollen, ihre Beachtung der Reichen gehe aus Liebe hervor; daran aber konnte doch sicher kein Jude denken, die *προσωποληψία* als Liebe darzustellen. Wenn also in diesem Falle das *μέντοι* auch mit freilich erklärt wird, so ist's doch in einem anderen Sinne; die Erklärung: igitur

(Schneckenburger) und: jedoch (de Wette) sind ebenfalls beseitigt. — Also: ihr wollt gesezlich sein, seid nur erst recht aus dem Grunde gesezlich. — Das königliche Gesetz. Das Gesetz ist hier nicht ein einzelnes Gebot (wie Luther will mit Bezug auf Jerem. 31, 33; Hebr. 8, 10; 10, 16), denn das gleich weiterhin citirte Gebot umfaßt eben das ganze Gesetz in seiner neuteamentlichen Vollendung. Es ist königlich nicht bloß als das oberste, vorzüglichste (wie Wiesinger will mit Bezug auf Philo, Plato, und zwar mit Schneckenburger, Theile u.). Wenn auch Christus dasselbe mit Gehen auf den jüdischen Standpunkt das vornehmste und größte nennt, so nennt er es doch gleich weiterhin das alles umfassende, prinzipielle (Matth. 22, 39), und diese neuteamentliche Fassung findet sich auch bei Paulus (Röm. 13, 8—10; Gal. 5, 14). Wird nun diese prinzipielle, einheitliche Natur des Gesetzes (Mark. 12, 32) daraus abgeleitet, daß Gott, der Gesezgeber, nur Einer ist, so liegt auch die Erklärung nicht so fern, es sei königlich, weil es von Gott, als dem Urheber, komme (Raphelius, Wetstein u.). Und wenn Wiesinger dagegen bemerkt, dies gelte vom ganzen Gesetz, so ist dies nicht schlagend, insofern das angeführte Gebot wirklich das ganze Gesetz ist; es treibt aber fort zu der Erklärung: das königliche Gebot ist das Gebot Christi (Grotius). Daß es auch den Königen gilt (Michaelis), daß es eine *Via regia* ist (Calvin), darin liegt allerdings nicht der Grundgedanke; daß es Könige macht (Thomas), liegt näher; doch wird es hier wohl auch deswegen das Königs- und Reichsgesetz genannt, weil vor dem Ansehen des Königs das Ansehen der Reichen und der Gegensatz zwischen Reichen und Armen vollkommen verschwinden muß. Vor dem Christus der Herrlichkeit, der alle Geseze in dieses eine zusammengefaßt hat, sind die Reichen niedrig und die Armen reich (Kap. 2, 1; 1, 9 ff.). Negativ ist das neuteamentlich vollendete Gesetz ein Prinzip der vollkommenen Freiheit (Apostelg. 1, 25), positiv ein königliches Prinzip, das vollkommenen Gehorsam gegen den Herrn verlangt. Daher ist denn auch hier wieder der Ausdruck *τελεῖν* gewählt gemäß den früheren wiederholten Andeutungen des neuteamentlichen *τέλος*. — Das *κατὰ τὴν γραφὴν* bezieht sich nicht bloß auf *τελεῖτε*, sondern auf den ganzen Satz: *νόμον βασ. τελεῖτε*, denn der *νόμος* (2 Mos. 20) ist in seiner höheren königlichen Form schon (3 Mos. 19, 18) zum voraus gezeichnet, während jene diskursive Gesezesform auf den Dienst der Engel zurück-

geführt wird (Gal. 3, 19). — **So handelt ihr schön.** D. h. gemäß dem schönen Namen, den jene verlästern. Christlich schön, der Geistes-schönheit oder Herrlichkeit des Namens Christi gemäß. Daß hier mit einer gewissen Ironie den Gegnern etwas zugegeben werden soll (Huther), liegt außer dem Zusammenhang. —

Wenn ihr aber ein Ansehn der Personen treibt. Das προσωποληπτεῖν ein ὑπὸς λεγ. des Jakobus, trefflich gewählt, das judaisirende Christentum zu zeichnen. Sie meinen mit einem solchen Verhalten die Sünde zu meiden, er aber sagt ihnen: gerade darum treibt ihr Sünde (das ἐργάζεσθαι stärker als ποιεῖν, Matth. 7, 23 u.). — **Von dem Gesetz überführt.** Es kommt hier allerdings das spezielle Verbot der Prosopolepsie 5 Mos. 16, 19 und ähnliche in Betracht (was Huther leugnet), nämlich insofern es das Gebot der Liebe buchstäblich formuliert und zugleich im Lichte desselben einen allgemeineren Sinn gewinnt. Das heißt, das einheitliche Gesetz der Liebe spitzt sich in der vorliegenden Frage zu in einem ausdrücklichen Verbot der Prosopolepsie. Eben das Gesetz also, dessen der Judaist sich rühmt, überführt ihn als Übertreter. Die Wahl des Ausdrucks παραβάτης hat hier wie Röm. 2, 25 und παραβάσις Kap. 5, 14 eine besondere Emphase; mit der judaistisch-ebionitischen Überschreitung des Gesetzes in seiner königlichen Vollendung zum Reichsgesetz vollzieht sich ein neuer Sündenfall (vgl. Gal. 2, 18).

— **Denn wer auch das ganze Gesetz.** Die Fassung ist hypothetisch, und zwar so, daß der Satz zugleich für den jüdischen Standpunkt in seiner vollen Konsequenz wie für den christlichen gilt, ohne daß er doppelsinnig wäre, weil nämlich eben die volle Konsequenz des Judentums zum Christentum hinüberführt. Auch für den Juden gilt die einheitliche Solidarität des Gesetzes, daher Rabbi Johanan: quod si faciat omnia, unum vero omittat, omnium est singulorum reus. Das ἐν ἐνί ist dem Vorigen gemäß zu fassen. Nicht gemeint ist das eine bestimmte Gebot der Liebe (Decumenius, Semler), das ja alles umfaßt, sondern irgend ein besonderer Punkt des Gesetzes. Da der Ausdruck νόμοι zur Bezeichnung der mosaischen Gebote seltener ist, so kann man geneigt sein, mit Schneckenburger und Kern ἐνί als Neutrum zu fassen. Da aber das folgende πάντων nach Huther u. a. diese Fassung erschwert, so ist anzunehmen, daß Jakobus auf die jüdische Anschauungsweise eingeht, diese aber potenzirt, indem er sagt: jede einzelne ἐντολή hat wieder die volle Geltung eines νόμου. Wiesinger sagt: Jakobus nehme den günstigsten Fall an, um das,

was er sage, recht einleuchtend zu machen. Schwerlich aber will Jakobus dem Leser diesen günstigsten Fall einräumen. Es handelt sich vielmehr um die Darlegung der absoluten Unverletzlichkeit des Gesetzes. Das πᾶν könnte ebenso von einem leichten Verstoß wie von einem schweren Anstoß verstanden werden, und die Sentenz bleibt für beide Fälle richtig; dem Zusammenhang aber scheint die strengere Fassung gemäß zu sein, daher auch das Wort mit ἐν konstruiert ist. Wer in einem anläuft zum Falle, der ist ein Übertreter aller Gesetze im eminenten Sinne, d. h. ein Abfälliger nach dem Gesetz. Dieser Sinn ergibt sich aus dem Folgenden immer bestimmter. Ein solcher ist ἐνοχος, d. h. verhaftet in der Schuld, zur Genugthuung in dem Strafleiden. Jedes einzelne Gesetz verhaftet ihn als Richter. — **Denn der gesagt hat.** Die Einheit aller Gebote liegt zuvörderst in der Einheit des Gesetzgebers (Mark. 12, 32). Daraus folgt natürlich auch der eine Geist aller Gebote, wonach immer alle Gebote in jedem einzelnen sind, der eine Sinn: die Forderung der Liebe und die eine Vergeltung. — **Du sollst nicht ehebrechen.** Die Wahl dieser beiden Gebote ist verschieden erklärt worden. Baumgarten: weil auf der Übertretung derselben die Todesstrafe stand; Wiesinger: weil das μοιχεύειν den Lesern nirgend zur Last gelegt werde (s. dagegen Kap. 4), dagegen μὴ πορεύεσθαι zu seinem Kern das Gebot der Liebe habe, weil es die ersten Pflichten seien in dem Gesetz der Nächstenliebe. Indessen muß auch hier an die symbolische Ausdrucksweise des Briefes erinnert werden. Der Jsracelit verstand unter dem Verbot des Ehebruchs zugleich das Verbot des religiösen Abfalls zum Heidentum (woraus sich vielleicht die Umstellungen Mark. 10, 19 erklären, die Huther erwähnt) und unter dem Verbot des Tödtens zugleich das Verbot der Lieblosigkeit gegen den Nächsten. Der Sinn ist also wohl dieser: derselbe Gott, auf dessen Gebot ihr euch beruft in eurer Furcht vor Vermengung mit dem Heidentum, hat den Todschlag verboten, dessen ihr euch durch euren Menschenhaß könntet schuldig machen. Es ist uns nicht zweifelhaft, daß auch die Worte 1 Joh. 3, 15 sich zunächst auf ebionitisches Verhalten gegen die christliche Gemeinschaft beziehen (Kap. 2, 19). Der Zusammenhang dieser Worte mit Matth. 5, 17—19 ist klar. — **Also redet und also handelt.** Die Zuganwendung aus dem Vorigen, nicht aber ein neuer Abschnitt (nach Semler). Nach Huther wäre οὕτως auf das Folgende zu beziehen, nicht auf das Vorherige. Doch deutet das doppelte οὕτως wie die Vor-

anstellung des *λαλεῖτε* stark auf das Vorhergehende zurück. Die Leser nämlich sollen sich nicht bloß laienhaft nach der aufgestellten antijudaistischen Gesetzesauffassung richten, sie sollen dieselbe auch in ihrem Kreise als Wahrheitszeugen geltend machen (s. Kap. 3). Demgemäß also sollen sie vorab reden und zeugen, natürlich dann aber auch handeln. — **Als die durch das Gesetz der Freiheit.** Dies ist nun nicht Explikation der vorigen Ermahnung, sondern Begründung. Es fragt sich, weshalb nennt Jakobus hier wieder das Neue Testament das Gesetz der Freiheit, wie Kap. 1, 25, nicht aber, wie eben vorhin, das königliche Gesetz? Das Gesetz der Freiheit ist das neutestamentliche Prinzip des neuen Lebens im Evangelium Christi, das von dem Zwang der Säkung befreit. In dem Bewußtsein also, daß sie nach ihrem getreuen oder ungetreuen Verhalten gegen dieses Gesetz werden gerichtet werden, müssen wahre Judenchristen und Israeliten die Freudigkeit gewinnen, gegen den Judentum und sein Säkungsweisen zu zeugen und die christliche Gemeinschaft zu bethätigen. Es ist richtig, daß dieser *νόμος* als solcher eine Nichtbeachtung dieses oder jenes Gebots am wenigsten gestattet (Huther), aber wohl nicht um dieses Umstandes willen heißt er *νόμος ἐλευθερίας*. Denn das **Gericht ist erbarmungslos**. Der Ausdruck „unbarmherzig“ paßt nicht (vergl. Matth. 5, 6; Kap. 18, 23; 25, 35). Der Satz hat zunächst seine Wahrheit im objektiven Sinne. Das Gericht wird nach der im Erbarmen mit den Geringen, Leidenden, Mißachteten als nach der im Leben angewandten Liebe streng vollzogen werden; die also im Gesetz der Freiheit stehend Barmherzigkeit üben, werden Barmherzigkeit erlangen. Der Satz hat aber auch seine Wahrheit im subjektiven Sinne. Der harte, erbarmungslose Mensch reagiert mit seinem Verhalten auf sein eigenes Bewußtsein; er macht sich zum harten Selbstpeiniger, der in allen Erfahrungen das Gericht und in allem Gericht ein erbarmungsloses Rechtsverhängnis sehen muß. — **Das Erbarmen rühmt sich wider das Gericht.** Das *Ἰνδοκτον* verschärft hier den Gegensatz. Da das *κατακαυχᾶσθαι* in Verbindung mit dem Genitiv ein Sichrühmen über oder wider ausdrückt (s. Röm. 11, 18; Jak. 3, 14), so ist *ἄνεος* hier nicht durch *θεοῦ* zu ergänzen (nach Calvin, Bengel u.), auch nicht das triumphierende Hochgefühl gemeint, womit die Barmherzigkeit durch ihre Zuversicht auf die Gnade die Schrecken des Gerichts „zu schanden macht“, wie Wiesinger sich ausdrückt,

oder in Zeichen der Erlösung verwandelt, wie Christus sagt (Luk. 21, 28); vielmehr ist die triumphierende Zuversicht gemeint, mit welcher das evangelisierende Erbarmen der Gläubigen, vorab eines Jakobus, Petrus, Paulus mit der Heidenwelt über den Richtergeist der Judenisten hinaus ging, das bettere Evangelium über den düstern Talmud, die Kirche der Welt über die Synagoge des Judenquartiers und so auch das evangelische Bekenntnis über die Inquisition des Mittelalters; des Triumphes christlicher Humanität über den neueren Partikularismus nicht zu gedenken.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Gegen die Echtheit des Jakobus-Briefes wird wohl kein Einwand mit scheinbar größerem Rechte erhoben, als gerade der, daß die Person des Herrn in demselben weniger entschieden in den Vordergrund trete und daß der Verfasser einen verhältnismäßig niedrigeren christologischen Standpunkt eingenommen habe als die berühmtesten Apostel. Allerdings, eine so reich entwickelte Christologie, wie sie in den Schriften eines Paulus und Johannes vorkommt, findet man hier nicht. Die Christologie des Jakobus steht im allgemeinen auf einer Linie mit der seines Bruders Judas und ist nicht wesentlich von der der synoptischen Evangelien verschieden. Jakobus ist ein mehr praktischer und ethischer, als ein dogmatischer und spekulativer Geist. Auch bezüglich der Einsicht des Wesens des Erlösers war ohne Zweifel bei den apostolischen Schreibern Verschiedenheit der Gaben (vgl. 1 Kor. 12, 7). Es ist auch ganz wohl möglich, daß die Lehrsweise des Jakobus es den Lesern gegenüber, an welche dieser Brief besonders gerichtet war, zweckmäßiger fand, mehr auf die sittlichen Vorschriften des Evangeliums als hauptsächlich auf die Person des Herrn hinzuweisen. Um so mehr Aufmerksamkeit verdienen die verhältnismäßig wenigen Stellen, in welchen er entschieden von ihm spricht, wie hier Kap. 2, 1. Über den Sinn des merkwürdigen Ausdrucks *τοῦ κυρ. ἡμ. Ἰησ. Χριστ. τῆς δόξης* siehe die exeget. Erläut. zu dieser Stelle. Schon diese einzige Stelle beweist überzeugend, wie weit Jakobus davon entfernt war, sich, wie einige wollen, auf alt-ebionitische Weise den Christus als einen *ψυλὸς ἀνθρώπος* zu denken. Schon die Erwähnung seiner eigenen Person als eines Knechtes Jesu Christi (Kap. 1, 1) läßt unzweideutig erkennen, wie hoch er den Meister über sich stellt; mit dem Namen *κύρ. τῆς δόξης* aber legt er ihm nicht nur einen könig-

lichen Rang, sondern indirekt wenigstens eine höhere göttliche Natur bei, weit erhaben über alle Geschöpfe (vgl. Ps. 110, 1; Hebr. 1, 13). Auch darf nicht übersehen werden, daß er des Herrn Jesu Christi schon im Anfang seines Briefes unmittelbar neben Gott selbst erwähnt, und indem er von diesem beständig als von Gott dem Vater redet, zeigt er nicht undeutlich, daß ihm dabei das hochheilige Verhältnis vor Augen gestanden hat, in welchem dieser als solcher zu dem Sohne steht. Ebenso wichtig ist es zur Beurteilung seiner Christologie, daß er mit dem alttestamentlichen Namen Gottes, des Herrn, woran er als Israelit von Kindesbeinen an gewöhnt ist, so unzweideutig Christusum bezeichnet; vergl. Kap. 5, 7. 8. Diese Bezeichnung war nur möglich bei der Erkenntnis, daß der, welcher im Alten Testament ungeschieden Jehova (Jahve) heißt, in dem Neuen Testament sich als Gott (der Vater) und als Christus offenbart hat. Vgl. Wiesinger in seinem Kommentar zum Jakobus-Briefe (S. 65), und Dörner, Entwicklungsgeschichte der Christologie (2. Aufl. I, S. 95).

2. Völlig verkehrt würde man die Warnung des Jakobus verstehen, kein Ansehn der Person zu dulden, wenn man daraus schließen wollte, daß er im täglichen Leben oder auch in den Versammlungen der Gemeinde eine vollständige Gleichheit bezweckt habe. Den Unterschied des Ranges und des Standes hat Gott selbst gewollt (Spr. 22, 2; Matth. 26, 11). Das aber ist nicht dem Willen Gottes gemäß, wenn man die mit Weisheit von ihm gezogene Grenzlinie überschreitet, sie zu einer unübersteiglichen Kluft macht und bei dem bestehenden Unterschiede die höhere Einheit übersieht. Sicherlich würde also auch die Einrichtung, welche, besonders in früheren Zeiten, in vielen evangelischen Kirchen so häufig getroffen wurde, daß man nämlich den Vornehmen prächtige Ehrensitze anwies, die Armen dagegen so viel wie möglich zurücksetzte, nicht nach dem Geiste Jakobi sein. Etwas anderes ist es, einen von Gott verordneten Unterschied anerkennen, etwas anderes, willkürlich einen Unterschied bei dem öffentlichen Gottesdienste darstellen.

3. Auch bei Jakobus treffen wir die Lehre von einer ewigen Gnadenwahl Gottes an, ohne Rücksicht auf Reichtum oder auf Armut, oder auf irgend welche äußeren Vorzüge. Wie wohl es wahr ist, daß die Armut an sich noch keine Empfehlung und der Reichtum per se noch kein unübersteigliches Hindernis ist (vgl. Matth. 19, 25. 26; Joh. 19, 38. 39), so ist es andererseits doch auch nicht weniger unzwei-

felhaft, zugleich auch ein wirklicher Ersatz für so mancherlei, was die Armen in dieser Welt hienieden entbehren müssen, daß gerade vorzugsweise unter ihnen verhältnismäßig die meisten Reichen am Glauben und die Erben des Himmelreichs gefunden werden.

4. Das Ideal des christlichen Gemeindegelbens schließt unter anderem auch dies in sich, daß die Gläubigen keine Prozesse haben, oder sie wenigstens unter einander erledigen (vgl. 1 Kor. 6, 1—4). Die Leser des Jakobus-Briefes scheinen indessen dies Ideal noch lange nicht verwirklicht zu haben, und in der Regel waren es gerade die Reichen, welche sich in dieser Hinsicht die meiste Gewaltthätigkeit gegen den ärmeren Bruder erlaubten. Ein neuer Grund also, ihnen keine größere Ehre zu erweisen, als die ihnen rechtmäßig zukam.

5. Es wurde dem David als Schuld angerechnet, daß er durch seine Sünde mit Bathseba und Uria die Feinde des Herrn hatte lästern gemacht (2 Sam. 12, 14). Gleich strafbar sind in den Augen des Jakobus diejenigen Reichen, welche durch ihr gewalthätiges Handeln den guten Namen des Herrn der Gemeinde lästern machen, den Namen, der in der Taufe über die Seinigen angerufen worden war. Ein indirekter Beweis wiederum, daß er dem Herrn Jesu Christo eine wirklich göttliche Würde zuschreibt.

6. „Es geschah die Gesetzgebung auf dem Berge Sinai sonderlich durch den Sohn Gottes, der als der Engel des Herrn die Kinder Israel durch die Wüste geführt und auch deswegen bei den Propheten ein König von Israel (Jer. 23, 5. 6; 4 Mos. 24, 17; Jer. 30, 21; Joh. 1, 49 und Offenb. 17, 14; 19, 16), ein König aller Könige genannt wird; deswegen gehen die Worte: das königliche Gesetz sonderlich auf Christum, der die Liebe in seinen Reden und Predigten aufs nachdrücklichste eingeschärft hat (Matth. 22, 38. 39; Joh. 15, 12. 17; 1 Joh. 2, 5; 4, 20. 21). Sich selbst lieben, nämlich auf eine wohlgeordnete Art, heißt aber nichts anderes, als auf seine zeitliche, geistliche und ewige Wohlfahrt bedacht sein, so daß durch die geistliche auch die zeitliche befördert werde. Dieses geschieht dadurch, wenn wir im wahren Dienste Gottes stehen, an ihn glauben und ihn lieben. Ist nun die Liebe gegen uns selbst wohl geordnet, so ist sie alsdann auch eine Regel von der wohlgeordneten Liebe gegen den Nächsten, s. Matth. 7, 12“ (Starke).

7. „Eine einzige Sünde wider das Gebot Gottes (hätte er gleich die übrigen alle gehalten) verdammt den Sünder und ladet ihn den Fluch auf den Hals. Ist sie mutwillig und

vorsätzlich, so raubt sie ihm das geistliche Leben, tilgt den Glauben zc., wie David durch Ehebruch, Petrus durch Verleugnung, Adam durch den Apfelbiß. Ist es Schwachheit und Übereilung, so hat doch die Sünde als Sünde das Gift der Verdammlichkeit in sich, ob sie gleich wegen der bewahrenden Gnade und Verzeihung nicht zur Auswirkung kommen kann. Das Gesetz ist gleichsam ein Kleid, welches ganz zerrissen wird, wenn du nur ein Stück aus demselben wegnimmst, es ist wie die Zusammenstimmung in der Musik, welche ganz verdorben wird, wenn nur eine Stimme übel klingt“ (Starke).

8. „Wofern der Mensch ein Gebot nur übertritt und, so es möglich wäre, alle andern Gebote des Gesetzes hielte, so wäre er doch des ganzen Gesetzes schuldig, weil er denselben Gott beleidigt hat, welcher das ganze Gesetz gegeben, auch solches nicht nach einem Gebot allein, sondern ganz und nach allen Stücken erfüllt wissen will; woraus denn ein jeder zur Genüge erkennt, daß keine einzige Sünde in ihrer Natur so gering und schlecht sei, daß nicht die Verdammnis darauf hafte, da ja auch durch den allergeringsten Anstoß wider das Gesetz solches Gesetz ganz übertreten wird. Daß aber Gott auch die größten Sünden den Büßfertigen in der Rechtfertigung vergibt, beschließt um Christi willen, wie denn auch den Befehrten die täglichen Sünden der Schwachheit, ob sie wohl an sich verdammlich sind, gleichfalls um Christi willen zur Verdammnis nicht zugerechnet werden“ (Starke).

9. In allen Zeiten drohten dem sittlichen Leben der Gemeinde unsers Herrn zwei entgegengesetzte gefährliche Klippen: sittlicher Rigorismus einerseits und antinomistischer Latitudinarismus anderseits. Die Lehre des Jakobus (B. 10—12) in betreff der unzertrennlichen Einheit des göttlichen Gesetzes ist vorzugsweise geeignet, beiden Krankheitserscheinungen kräftig entgegen zu arbeiten. Keinenfalls begünstigt er den asketischen Rigorismus, der nur allzu oft in einen seelentödtenden Formalismus ausartet. Das Gesetz, für welches er eifert, ist ja ein Gesetz der Freiheit im höchsten Sinne des Wortes, ja der ganze Gegensatz zwischen Autorität und Freiheit wird auf seinem Standpunkte in eine höhere Einheit verwandelt. Das göttliche Gesetz steht keineswegs dem Christen als Heteronomie gegenüber, sondern wenn es durch Glauben und Liebe in das innigste Bewußtsein aufgenommen worden, wird es ihm täglich mehr zur Autonomie. Wenn indessen anderseits der Latitudinarismus nur zu schnell dahin gelangt, scharf zu sein in einzelnen

Punkten, nachgiebig und gelinde hingegen in andern, dann tritt Jakobus mit unerbittlicher Strenge auf und handhabt die Einheit des göttlichen Gesetzes als die eines unzertrennlichen Ganzen. Unwillkürlich ist auch der beste Christ leicht geneigt in pharisaischer Weise, einzelne Gebote höher zu achten als andere und diese dagegen geringer anzuschlagen (vgl. Matth. 22, 36; 23, 23). Mancher z. B., der vor einem Tods Schlag zittern und beben würde, wird sich gar wenig scheuen, ein falsches Zeugnis abzulegen wider seinen Nächsten. Hiergegen gilt die Erinnerung: „So jemand das ganze Gesetz hält und sündigt an einem, der ist es ganz schuldig.“ Es versteht sich von selbst, daß Jakobus hier nicht von Übereilungs-, Unwissenheits- oder Schwachheitsünden, sondern von absichtlichen, mutwilligen oder prinzipiellen Übertretungen eines der Gebote redet. Wer sich dessen schuldig macht, hat die Harmonie des göttlichen Gesetzes gestört. Zwar nicht in dem Sinne, als ob ein Totschläger nun auch aus diesem Grunde zugleich auch ein Dieb, ein Ehebrecher oder ein Ehrenträuer sei, sondern weil der, welcher irgend ein Gebot, welches es auch sein möge, übertritt, damit die Liebe schändet, welche der Grundton und die Hauptsumme aller Gebote ist. Die Lieblingsvorstellung vieler, daß es auf sittlichem Grundgebiet eine größere oder kleinere Anzahl Adiaphora gäbe, wird hier also nachdrücklich bestritten. Wer hartnäckig ein Gebot übertritt, die andern aber nicht durch Thaten verletzt, der unterläßt es nur deswegen, weil er in diesem Augenblick keinen Reiz zu irgend einem bestimmten Ungehorsam fühlt. Denn fühlte er diesen, dann würde er ohne Zweifel auch ebenso schnell sich jenem andern Gebote entziehen. Aber wo ist denn nun seine Achtung vor dem göttlichen Gesetze in seinem Ganzen? Welches Gebot auch immer übertreten werden möge, diese Übertretung ist immer eine Offenbarung der Selbstsucht, die sich prinzipiell der Hauptforderung der Liebe widersetzt.

10. Der Satz: „die Barmherzigkeit rühmet sich wider das Gericht“ (B. 13) steht hier ebensowenig isolirt, als er streitet mit der evangelischen Lehre von der freien Gnade. Auch im Alten Testament wird wiederholt der Begriff ausgesprochen, daß Liebe und Barmherzigkeit die Strenge des Gottesgerichtes bis zu einem gewissen Grade entwaffnen (siehe z. B. Jes. 1, 17. 18; Dan. 4, 27). Johannes der Täufer hatte thatsächliche Liebeserweisungen als eines der Kennzeichen einer Bekehrung angegeben und gefordert, durch welche man dem zukünftigen Jorne entrinne

könne (Luk. 3, 8—11). Der Herr hatte die Barmherzigen selig gepriesen (Matth. 5, 7) und die Liebe als den Maßstab beim jüngsten Gerichte vorge stellt (Matth. 25, 34—40). In diesem Geiste denkt und redet auch Jakobus, und es bedarf also nicht einmal einer näheren Andeutung, daß er hier an keine andere christliche Barmherzigkeit denkt, als an die, welche eine Frucht des lebendigen Glaubens und der wahren Erneuerung des Herzens ist. Nicht allein der, welcher viel geliebt hat, kann darum auf viel Vergebung rechnen, aber auch der, welcher viel Vergebung erlangte, wird nun auch viel lieben und kann nun um so ruhiger dem Gerichte entgegen sehen, weil diese Liebe des Glaubens ihm selbst und auch andern den unzweideutigen Beweis liefert, daß er aus dem Tode in das Leben gekommen ist (vgl. 1 Joh. 3, 14).

Homiletische Andeutungen.

Der verherrlichte Christus, der Herr der Gemeinde, der Gegenstand des Glaubens. — Ein aufrichtiger Glaube kann doch noch immer höchst unvollkommen sein. — Glauben und Liebe unzertrennlich zusammen verbunden, Liebe aber unmöglich zu vereinigen mit parteiischem Ansehen der Person. — Übereinstimmung zwischen der Liebe, welche hier Jakobus fordert, und der Liebe, welche Paulus 1 Kor. 13 schildert. — Arme und Reiche sollen einträchtig erscheinen im Hause des Gebets. — Die christliche Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit. — Die Stichwörter der Revolution nur Karikaturen eines evangelischen Wahlspruches. — Die Gemeinschaft der Heiligen wird durch Selbstlosigkeit und Parteilichkeit geschändet. — Wie wenig demjenigen, der selbst einst gerichtet werden wird, das lieblose Nichten über andere zient. — Die Vorrechte gläubiger Armen: 1) Sie sind Auserwählte Gottes; 2) sie sind reich im Glauben; 3) sie sind Erben des Himmelreichs, das Gott denen verheißen hat, die ihn lieb haben. — Das Evangelium einerseits dem Proletariat, andererseits dem Despotismus gegenüber. — „Wer dem Geringen Gewalt thut, der lästert desselben Schöpfer etc.“ (Eph. 14, 31). — Der Pauperismus im Lichte des Evangeliums betrachtet. — Es ist 1) eine große Schuld, 2) eine große Schande, 3) ein großer Schaden, daß der gute Name Christi, der bei der Taufe über uns angerufen ist, uns unsertwillen gelästert wird; vgl. Röm. 2, 23. 24. — Liebe, die Hauptforderung des königlichen Gesetzes des Christentums (Joh. 13, 34. 35). — Die unverbrüchliche Einheit des christlichen Sittengesetzes. — „So jemand das ganze Gesetz hält und sündigt an einem etc.“ Dies Wort ist 1) scheinbar befremdend, 2) aber dessen ungeachtet vollkommen wahr und darum 3) geeignet, uns zu heiligem Ernst zu stimmen bei dem Urteil, das wir über uns selbst, zur Behutsamkeit bei dem Urteil, das wir über andere fällen. — Die Gebote der zweiten Tafel dürfen in den Augen des

Christen nicht weniger heilig sein als die der ersten. — Wir sollen durch das Gesetz der Freiheit gerichtet werden; Sinn, Wahrheit, Ernst, Trost dieses Gedankens. — Der Zusammenhang zwischen Glaube, Liebe, Gericht und Freisprache. — Was den Christen bei dem Gedanken an das bevorstehende Urteil 1) beunruhigen, was ihn dagegen auch wieder 2) beruhigen kann.

Zu der ganzen Perikope (B. 1—13). Über das Ansehen der Person: 1) der Charakter, den es verrät: es offenbart sich a. bei Christen (B. 1), b. im religiösen Verkehr (B. 2. 3), c. aus unreinen Quellen (B. 4); 2) das Unrecht, das dadurch begangen wird: a. gegen die Armen (B. 5), b. gegen die Reichen (B. 6. 7), c. gegen uns selbst (B. 8. 9); 3) das Gericht, das es verdient; dies ist a. ein schreckliches (B. 10), b. ein gerechtes (B. 11. 12), c. ein vermeidbares (B. 13).

Starke: Es war eine Regel unter den Juden: wenn der Reiche und der Arme eine Sache vor Gericht haben, so sollen sie beiderseits sitzen oder beiderseits stehen. — Quésnel: Die Gottseligkeit wehret nicht den Unterschied der Ehrenämter, sondern mißbilligt nur, daß man allein darinnen auf die Reichen sehe und die Armen verachte (1 Kor. 11, 22). — Wer äußerlich wegen Armut ein unfauber Kleid tragen muß, der ziehe sich desto mehr mit dem schönen Kleide der Gerechtigkeit Christi an (Jes. 61, 10). — Starke: Der größte Haufe sieht immer mehr auf die, so vor der Welt, als auf die, so vor Christo herrlich bekleidet sind. — Luther: Reiche haben zwar im Weltlichen, nicht aber im Geistlichen einen Vorzug vor andern (Luk. 6, 24). — Langii Op.: Es gibt Reiche in der Welt, die auch reich in Gott sind, aber auch Arme in der Welt, die auch arm in Gott sind, und diese sind die Glücklichsten in Zeit und Ewigkeit (1 Mos. 13, 2). — Gedinger: Ein Bettler und dabei ein wahrer Christ ist mehr, als wenn du Kaiser oder König ohne dieses bist. — Cramer: Leibliche Armut muß keinen an seiner Seligkeit hindern, sondern vielmehr dazu befördern (Luk. 16, 22). — Die Christen in seinen Gliedern nicht ehren, sind nicht wert, daß sie selbst geehret werden (Luk. 10, 16; 1 Sam. 2, 30). — Quésnel: Es ist nichts Größeres als der Name Christi, aber auch nichts mehr zu fürchten, als ihn unwürdig zu führen. — Starke: Das königliche Gesetz der Liebe macht lauter Könige, die doch dabei Unterthanen sind des Königs aller Könige (1 Petri 2, 9; Offenb. 18, 6). — Cramer: Auch durch geringeinnende Dinge kann das Gesetz übertreten werden (4 Mos. 15, 32 ff.). — Nova Bibl. Tub.: Das Gesetz fordert einen vollkommenen Gehorsam. — Gedinger: Gleichwie ein Gläubiger alle Gebote des Gesetzes erfüllt, also übertritt hingegen ein Gottloser alle Gebote (1 Joh. 3, 22). — Wer nur noch eine Sünde will in sich herrschen lassen, hat keine Vergebung der Sünden (Rö. 32, 2). — Starke: Es ist ebenso strafbar, schweigen, wenn man reden soll, als reden, wenn man schweigen soll (Jes. 56, 10). — Luther: Das göttliche Gesetz ist die einzige Regel, danach alles unser Reden und Thun muß

ingerichtet werden (Ps. 119, 9. 15. 22). — **Duesnel:** Unbarmherzig sein, insonderheit gegen Unschuldige und Gläubige, ist ein Zeichen, daß man in der bloßen Natur und folglich unter dem Zorn Gottes stehe (Ps. 37, 26). — **Luther:** Die Unbarmherzigen werden ohne Barmherzigkeit verdammt und die Barmherzigen aus Barmherzigkeit erhalten (Jer. 15, 6; Jos. 1, 6).

Lisco (B. 1—9): Der wahre Glaube ist fern von aller sündlichen Parteilichkeit. — (B. 10—13) Von dem Gehorsam gegen das göttliche Gesetz. — Das Christentum hat das Bestreben, die Unterschiede unter den Menschen auszugleichen. — **Heubner:** Jeder Hochmut ist eine Verleugung des Glaubens. — Der unchristliche Unterschied zwischen den Sünden. — Welches Widerpiel, wenn Christen Arme verunehren, die Gott ehrt! — Ohne gleiche Achtung und Befolgung aller Gebote ist das Halten einzelner wertlos vor Gott. — Die Zuversicht, die die Liebe beim Gerichte gibt. — Von Gerlach: Der Apostel nennt Christum den Herrn der Herrlichkeit, um die Nichtigkeit aller menschlichen Unterschiede vor ihm darzuthun. — Das Gesetz der Freiheit hat uns von der Knechtschaft der Sünde, von der lohnwürdigen Wertheiligkeit frei gemacht; daher sollen wir bedenken, welch ein Zeugnis im Gerichte Gottes es wider uns ablegen wird, wenn wir Ausnahmen machen und es nicht in freier, kindlicher Liebe beobachten. — **Stier:** Das Christentum eines Reichen ist viel öfter unecht und die Probe nicht haltend als das eines Armen. — Hat ein verreisender Vater dem Kinde zehnerlei geboten für unterdessen, und das Kind hat sich ein Stück davon vorbehalten zur Übertretung, — wird es dann hintreten dürfen: Vater, ich war dir gehorsam, neun Dinge von den zehn habe ich gut gehalten? Jede so vorbehaltene, bleibende Sünde, jedes fortbauernde Übertreten eines Wortes, das derselbe Gott auch gesagt hat, macht den Strich durch unsere Gerechtigkeit vor dem

Gesetz, daß alle ihre schönen Zahlen lauter Nullen werden. — **Neander:** Die Verschiedenheiten und Ungleichheiten, die in den natürlichen Verhältnissen und Ordnungen gegründet sind, sollten durch das Christentum nicht aufgehoben, sondern weniger fühlbar gemacht, durch das gemeinsame Band der Liebe ausgeglichen, zu einem Stoff für die Ausübung dieser christlichen Liebe gemacht werden. — **Vie debandt:** Dem Teufel ist ein doppeltes Kunststück wohl gelungen: 1) den Reichen beizubringen, daß der Glaube allen Genuß, alle Freude störe; 2) den Armen, daß er keine Hilfe bringe. — Der Arme mit Glauben ist der reiche Arme, wie der Reiche ohne Glauben der arme Reiche ist. — **G. Ritzsch:** Wir nennen einen Mohren nicht weiß, weil er weiße Zähne hat, und also mag doch keiner gerecht heißen, der nur von der Gerechtigkeit redet oder sonst ein ander Stück derselben in Übung bringt. David sagt: „Ich halte stets alle deine Befehle.“ — **Porubský:** Der Glaube an Jesus Christum leidet kein Ansehen der Person. — Die sittliche Harmonie im Reiche Gottes (B. 10—12). — Die Beherzigung der christlichen Barmherzigkeit (B. 13). — **Jacoby (B. 12):** Auch das Reden gehört unter das königliche Gesetz der Liebe. — Es ist gleichviel, ob der Reichtum an Geld, oder an Geistesgaben, oder an weltlicher Bildung unser Urteil besticht. — (Zu B. 13—17.) **J. H. Heßler:** Wie die Barmherzigkeit sich rühmet wider das Gericht. Der Glaube versteht dies: 1) von der göttlichen Barmherzigkeit als seiner unumstößlichen Gnade, 2) von der menschlichen Barmherzigkeit als seiner unerlässlichen Frucht.

B. 8—13 Peritope am 21. Sonntage nach Trinitatis im Großherzogtum Hessen und anderwärts. — **Baur:** Das Wesen und Wirken der Liebe. — **J. Müller:** Die Liebe das Wesen des christlichen Lebens. — **K. Kromm:** Der Christ kann und soll alle Gebote seines Gottes halten. — Von dem Reichtum der christlichen Liebe.

(2. Abschnitt.) Exegetische Erläuterungen.

5. Das wahre Glaubensleben, oder die Bethätigung des Glaubens durch die Mithderzigkeit der Bruderliebe, und der todte Glaube in dem Beispiel eines herzlosen Verhaltens (B. 14—17). **Was ist's nütze, meine Brüder, wenn jemand ausfragt** u. s. w. Nachdem Jakobus die äußerliche Gesellschafft als solche, welcher das Prinzip der Liebe fehlt, beleuchtet hat, faßt er dieselbe nun als äußerliche Gläubigkeit ins Auge, welcher mit der Liebe die Energie des Thatbeweises mangelt. Was er unter dem Thatbeweis versteht, ergibt sich aus dem Folgenden; es ist die volle Liebes- und Lebensgemeinschaft mit dem gläubigen Bruder. Der folgende Abschnitt bis B. 26 belegt diese Forderung durch Beispiele des Alten Testaments. Hierbei ist festzuhalten, „daß Jakobus die

πίστις als den notwendigen Grund der σωτηρία betrachtet, wie dies aus Kap. 1, 18—21 erhellt, aber freilich nur die πίστις, die nicht ohne Werke bleibt. Bei der Bestreitung jenes Wahnes verfährt Jakobus nach der ihm eigenen Weise, den Grundgedanken, von dem das Weitere abhängt, gleich zu Anfang scharf und bestimmt auszusprechen, und zwar so, daß er in kurzen Fragesätzen jene falsche Meinung zurückweist“ (Luther). — Was ist's nütze. Das ὅπελος mit dem Artikel nachdrücklich: was ist der Nutzen, der Gewinn davon? D. h. der ganze Segen der theokratischen Gläubigkeit, schließlich auch an Jesus als Messias, geht verloren, wenn es dieser Glaube nicht zur Frucht des Lebens bringt. Jener Glaube ist dann selber nicht wahr, daher: wenn jemand ausfragte, er habe den Glauben. Auf das λέγει ist ein Gewicht zu legen mit Oataker, Stier, de Wette u. v. a. Mag die Übersetzung

von der Wette: wenn jemand vorgibt, zu stark sein, so ist doch die Behauptung Huthers nicht richtig, in dem Folgenden werde dieses λέγειν nirgends Lügen gestraft. Dies geschieht allerdings in bedingter Weise B. 18, indem gesagt wird: ohne Werke kann man das Dasein des Glaubens nicht beweisen. Nur soviel ist einzuräumen, daß Jakobus auch die bloß äußere traditionelle Gläubigkeit als eine Art Glauben gelten läßt. Er kann denselben nicht falsch nennen wegen seiner objektiven Wahrheit, aber todt nennt er ihn wegen seiner subjektiven Unwahrheit, und aus dem Gegensatz von todt und lebendig ergibt sich, daß er Glauben und Glauben unterscheidet. Der Glaube nun, den er für den lebendigen hält, erscheint ihm nicht als der Ergänzung bedürftig; er ist eine einheitliche Lebensenergie, der Glaube aber, welchem die Werke fehlen, dem fehlt mit den Werken der Beweis der Lebensenergie. Daraus, daß wir sagen: dem todtten Leibe fehlt die Seele, folgt nicht, daß wir zugleich denken: der lebendige Mensch ist aus Leib und Seele zusammengesetzt. Mit Grund hat auch Schneckenburger etwas Bedeutendes gefunden in dem Fehlen des Artikels (ἐὰν πιστῶν). Huther behauptet mit Recht, πιστῶν heiße hier nicht nuda notitia oder professio, insofern als dieser Begriff bei dem Auslagenden mit dem wirklichen Glauben eins sein soll; unrichtig ist es aber, wenn er meint, auch im Sinne des Jakobus sei die πιστῶν an sich immer dasselbe. Denn damit ist nichts gesagt, der eine habe die πιστῶν anders als der andere, und falsch ist es, zu sagen, dem todtten Glauben sei auch die fiducia nicht abzusprechen. Weshalb ist denn das Subjekt dieses Glaubens durchweg der δεινός? — **Er hätte aber ja keine Werke.** D. h. die spezifischen, dem Glauben eigenen, denselben charakterisirenden Werke. Daß damit Jakobus vor allem die Werke der Bruderliebe meint, ergibt sich aus dem Folgenden. — **Es kann doch nicht der Glaube.** — Das Auffallende dieses Satzes gegenüber der Lehre: der Glaube macht selig, wird auf verschiedene Weise beseitigt. Einige Ausleger betonen den Artikel ἡ vor πιστῶν: der Glaube, ein solcher Glaube. Dagegen erinnern Wiesinger und Huther, der Artikel stehe, weil der vorhergegangene Begriff wieder aufgenommen werde, wie Kap. 1, 3 mit Bezug auf ὑπομονή, 1, 15 mit Bezug auf ἀμαρτία. Gerade das Wieder aufnehmen des vorhergehenden Begriffs genügt aber zu der Feststellung, daß hier von einem solchen Glauben die Rede ist, der keine Werke hat. Das Demonstrativum liegt also freilich nicht in ἡ allein, es liegt aber in dem ἡ πιστῶν, und man könnte auch übersetzen: so

kann doch nicht der Glaube ihn zc. Huther meint, der Accent liege auf αὐτόν: ihn, der sich so verhält, kann der Glaube zc.; damit würde aber der Glaube zu einer abstrakten Objektivität gemacht. Es ist also einfach von dem quästionirten Glauben die Rede, und die Erklärungen: unwahrer Glaube (Theile), der Glaube allein (Pott) und ähnliche sind epergetisch. In seiner Explication des αὐτόν kommt Huther auf die Bestimmung zurück: der Glaube, der keine Werke hat, während er konsequent sagen müßte: den Menschen, der keine Werke hat. — **Ihn selig machen.** Das σῶσαι steht nicht von der Erlangung des zukünftigen Heils, wie Huther will, sondern gemäß dem Begriff der neutestamentlichen σωτηρία bezeichnet es das gegenwärtige prinzipielle Heil der erfahrenen Erlösung, das sich progressiv bis zur eschatologischen Erlösung vollendet. — **Wenn aber ein Bruder oder eine Schwester.** Das folgende Beispiel soll nach Huther (und Wiesinger) den aufgestellten Satz dadurch erläutern, daß es zeige, wie auch die Barmherzigkeit ohne die entsprechenden Werke etwas Todtes sei und nichts nützen könne. Von einer todtten Liebe oder gar von einer todtten Barmherzigkeit zu reden, wäre wohl unerhört. Es ist vielmehr auch in unserm Beispiel von dem todtten Glauben die Rede, wie er sich in vorkommenden Fällen scheinheilig zu einem Schein der Liebe anspannt, ohne aber in der Liebe sich wahrhaft zu betheiligen. Das mangelnde Werk ist eben die mangelnde Liebe oder Barmherzigkeit selbst. Der Bruder oder die Schwester sind als solche Genossen des gleichen Glaubens. Und das führt uns darauf, auch diese Gestalten als symbolische zu fassen. Denn die Pflicht, dem Dürftigen im buchstäblichen Sinne mit Nahrung und Kleidung zu helfen, war schon nach dem Alten Testament eine Pflicht gegen den Nächsten überhaupt, geschweige denn nach dem Pflichtgefühl der christlichen Gemeinde. Gewiß brauchte Jakobus diese Pflicht der gläubigen Diapora nicht erst einzuschärfen, und wenn er es ja thun wollte, so konnte er dieselbe nicht auf den christlichen Bruder beschränken. Anders stand es mit dem Verhältnis des Judenthums zu dem heidenchristlichen Glaubensgenossen, oder auch zu der heidenchristlichen Gemeinde. Daß sie nicht wirklich arm und bloß waren, thut nichts zur Sache, denn einerseits verdankten sie ihren geistlichen Wohlstand doch den Aposteln, die barmherziger waren als die Juden, andererseits wollten sie den Jüdaiern auch jetzt noch als bettelarm erscheinen; γυμνοί als von der rechten anständigen Kleidung ganz Entblößte, ohne das rechte

Glaubensgewand, nach der Ablegung ihres schmutzigen Gewandes (s. B. 2; das Pressen des γυμνός bei Luther gibt keinen Gewinn), und ermangelnd der für den Tag nötigen Nahrung (die verschiedenen Fassungen von ἐρημεύος laufen im Grunde auf eins hinaus), d. h. der positiven Vertrautheit mit dem Worte Gottes nach judenchristlichen Begriffen. Nun waren allerdings die Judenchristen so weit gekommen, daß sie diese armen Gläubigen nicht verdamnten (wie auch schon die Juden sich freundlich stellten zu den Proselyten des Theos); sie erkannten im allgemeinen die Brüderlichkeit an und sprachen sich wohl in gesalbter Weise über ihre Anerkennung aus mit den Worten: gehet hin in Frieden, wünschten ihnen auch alles Gute in der Selbstbefriedigung ihrer christlichen Bedürfnisse, gaben ihnen aber damit auch den Abschied, ohne sich weiter mit ihnen einzulassen oder in die Gemeinschaft aufopfernder Fürsorge und Liebe mit ihnen einzutreten (gerade so, wie heutzutage die Konfessionalisten mit gesalbten sauer süßen Worten den freien Evangelischen den Abschied geben). Wärmet euch! sättiget euch! Allerdings ist dies nicht optativisch geredet in dem Sinne: möge euch sonst jemand helfen (Hottinger, Grotius u. a.), doch auch nicht imperativisch im eigentlichen Sinne (Luther). Mit dem Segensgruß zum Abschied verbunden sind die Worte ein frömmelnder Segenswunsch: es gelinge euch, euch zu wärmen zc. Der Vorwurf des Bettelstandes ist dabei in heuchlerisch schonende Ausdrücke gekleidet, daher: wärmet euch, nicht gleich: kleidet euch (Laurentius u. a.), aber doch Anspielung darauf, und ebenso: werdet satt! Hindeutung auf ihren Hunger. — Der eine, der also redet, repräsentirt die gesamte Richtung, deutet aber auf die gesalbten Sprecher hin, welche die unschonende Abfertigung in möglichst schöne und schonende Worte zu fassen wissen. Statt dessen sollten sie alle mit einander Liebe üben an den Armen. Unser Beispiel aber setzt den Fall, daß sie ihnen nicht einmal das Notwendige geben. — **Was wäre das nütze?** S. B. 14. D. h. ein solcher Segenswunsch hätte rein keinen Wert, und die ihm zu Grunde liegende Anerkennung der Brüderlichkeit wäre also ebenfalls nichtig, wie der zu Grunde liegende Glaube. Das ganze Verhalten wäre unnütz egentibus (Hottinger), wie dicentibus (Semler); überhaupt für das Reich Gottes. — **Also ist auch der Glaube, wenn er keine Werke hat.** Wenn er nicht das Lebenszeichen belebender Werke, die ihm innerlich eigen sind, beurlundet. — **Todt für sich selbst.** Wie er todt ist für die Brüder, so auch in der Beziehung auf sich selbst. Das

καὶ εὐαγγέλιον nicht pleonastisch (Grotius), nicht fides sola (Knapp), sondern mit νεκρά verbunden Bezeichnung eines Todtseins, oder vielmehr Gestorbenseins, womit das Leben des Glaubens, mithin auch des Gläubigen selbst negirt ist. Und dieses Todtsein ist nicht bloß Grund des Mangels an Werken (Nischausen), sondern auch Folge der Rückwirkung dieses Mangels. Er erstirbt immer mehr daran, daß er nicht wirksam ist (s. Matth. 18, 23 ff.).

6. Der Glaubensbeweis durch die Werke des Glaubens, oder die Rechtfertigung des Gläubigen vor dem Bewußtsein der Gemeinde (B. 18. 19). **Aber da wird einer sagen.** Die Einführung einer Entgegnung mit ἀλλ' ἐπεὶ τις wird verschieden erklärt, ob schon der Sinn der Stelle, namentlich mit der Lesart χωρίς τῶν ἔργων, ohne weiteres klar ist. Den Besitz eines Glaubens ohne Werke kann man nur behaupten wollen, nicht aber beweisen, da die entsprechenden Werke der Beweis des Glaubens sind; dagegen kann man mit den rechten Werken den Glauben wohl beweisen. Die Werke also sind die Erscheinung, die Evidenz des Glaubens. Man hat es nun aber schwierig gefunden, 1) daß Jakobus diesen Satz nicht von sich ausspricht, sondern einen andern eintreten läßt; 2) daß er die Worte mit ἀλλά einführt. Das zweite Bedenken hebt sich mit dem ersten. Jakobus konnte die Stellung dieses Gegners nicht selber einnehmen, da seine Leser weit davon entfernt waren, ihm die rechte Gläubigkeit abzusprechen. Wohl aber waren viele geneigt, diese den Heidenchristen abzusprechen. Daher ist der Sinn dieser: aber es wird einer auftreten gegen diese todte Gläubigkeit und mit ihr in die Schranken treten, indem er mit seinen Glaubenswerken die Wahrheit seines Glaubens beweist. In diesem Sinne hat das Wort einen großartig prophetischen Charakter. Die heidenchristliche Welt hat mit ihren Glaubenswerken bewiesen, daß sie den rechten Glauben hatte, während der Ebionitismus mit seinem Mangel an Konsequenz in christlichen Liebeswerken bewiesen hat, daß sein Orthodoxy kein lebendiger Glaube war. Das ἀλλά ist also hier nicht die Formel einer dialektischen Entgegnung, wie Röm. 9, 19; 1 Kor. 15, 35, sondern die Einführung eines thatsächlichen historischen Gegensatzes. Daß der Glaube des Sprechers (B. 14) todt ist, dies ist zuvörderst ein Geheimnis innerer Erstorbenheit; aber es wird schon einer kommen, der durch den Gegensatz diesen Tod offenbar macht. Was er thatsächlich thun wird, das läßt Jakobus ihn in einer bestimmten Antithese aussprechen, um das Lebensgesetz zu ver-

anschaulichen, daß man den unsichtbaren Glauben ohne sichtbare Werke nicht sehen kann, wohl aber durch die sichtbaren Werke den unsichtbaren Glauben. Wiesinger behauptet also mit Recht, der Redende stehe auf der Seite des Jakobus. Dagegen ist die künstelnde Erklärung von Huther nur aus der Verlegenheit zu erklären, die ihm das *ἀλλὰ* gemacht hat. „Es möchte aber mancher gegen das, was ich eben ausgesprochen habe, sich verteidigend sagen: daß du (der du die Werke nicht hast) den Glauben hast, daß ich dagegen (der ich den Glauben ohne Werke für todt erkläre) die Werke habe, daß also ich mit dem einseitigen Dringen auf die Werke nicht mehr Recht habe, als du mit dem einseitigen Verharren bei dem Glauben.“ Dies wäre erstlich keine Verteidigung des Sprechers (B. 14) und zweitens ist gar nicht gesagt, daß der Sprecher (B. 18) keinen Glauben habe; er will ja eben seinen Glauben mit seinen Werken beweisen. Stier will sogar, daß der *ῥογα ἔχω*, der das Wort führt, ein pharisäisch Gesinnter sein soll, der im Interesse der Werkgerechtigkeit den Glauben bestreitet; ganz außer dem Zusammenhang, denn von pharisäischen Werken ist hier nirgend die Rede. Über die sonst auftretenden, sehr auseinandergehenden Deutungen ohne weitere Bedeutung ist Huther zu vergleichen, namentlich in Beziehung auf die Erklärung von Pott, Kern, de Wette, Schneckenburger. Zu bemerken ist noch, daß Huther weiterhin selbst eine ziemlich richtige Paraphrase der Stelle gibt und daß er ebenso richtig bemerkt: bei der Lesart der Recepta: *ἐκ τῶν ῥογῶν*, sind diese Worte ironisch zu nehmen.

— **Du glaubst, daß Gott.** Wie der Apostel im Vorigen gezeigt hat, daß der Glaube ohne Werke gar nicht zu erweisen sei, so schreitet er hier weiter fort zu dem Beweise, daß er, wenn man ihn solchergestalt zugestehet, ohne Werke sogar eine verdammliche, d. h. in Furcht und Schrecken vor Gott auslaufende Wirkung habe. Es ist also nicht der volle Ausdruck seines Verdankens, wenn Huther bemerkt, er zeige, wie wenig der werklose Glaube zum Heil gereiche. Denn das Beispiel der Dämonen, welche gerade infolge ihrer Art zu glauben zittern, nicht etwa bloß bei ihrem Glauben, oder gar trotz ihres Glaubens, soll nicht bloß die Negation stark ausdrücken, daß ein solcher Glaube ohne Heil sei. Mit der Heillosigkeit hängt die Verdammlichkeit zusammen. Der Apostel geht nicht von dem Zugeständnis aus, daß der Gegner Glauben habe (Huther), sondern daß derselbe einen werklosen Glauben habe. Huther findet auffallend, daß Jakobus als Objekt des Glaubens nicht das spezifisch Christliche nenne.

Calvin hat eben deswegen angenommen, es sei hier in dem ganzen Abschnitt nicht von dem christlichen Glauben (*de fide*), sondern nur de vulgari dei notitia die Rede. De Wette erklärt, das *ὅτι* markire den Glauben als einen bloß theoretischen, worin Wiesinger beistimmt und was Huther ohne genügenden Grund beanstandet. Nach Huther u. a. soll dieser eine Artikel des Glaubens bloß als Beispiel angeführt werden. Es soll dann gerade dieser Artikel gewählt sein, weil sich durch denselben die Offenbarungsreligion vom Heidentum unterscheidet (5 Mos. 6, 4; Neh. 9, 6 u.). Es liegt aber nahe, hinzuzusetzen: weil die Judenchristen wie die Juden auf diesen ihren Glaubensartikel nicht nur besonders stolz waren (Schneckenburger), sondern ihn auch in Gegensatz brachten gegen die entschieden christlichen Lehren von dem dreieinigen Gott und dem Sohne Gottes. Damit schließt sich das Weitere auf, daß es eben der Stolz auf diesen immer mehr mißverstandenen Artikel war, der sie als Juden von der Hingebung an Christum, als Judenchristen von der vollen Hingebung an den christlichen Glauben abhielt. Der Monarchianismus der Juden, der keine Menschwerdung des Sohnes Gottes wollte, setzte sich in dem keimenden Monarchianismus der Judenchristen fort. Nach dem Urteil des Apostels hängt also die Frucht- oder Werkllosigkeit jenes Glaubens damit zusammen, daß er als Orthodoxismus auf einer zurückgelegten Glaubensstufe eigeninnig stehen bleibt und eben damit eine Heterodoxie ist, welche zur Häresie und am Ende selbst zu einem dämonischen Antichristentum werden könnte. Eben durch das Stehenbleiben und Sichverschließen gegen die vollendete Offenbarung wurde der ursprünglich lebensreiche Monotheismus zum toten Deismus. In ähnlicher Weise ist der griechische Glaubensartikel fixirt worden gegen die römisch-katholische Entwicklung, der römisch-katholische Artikel gegen den evangelischen Glauben. Wo die Lebensentwicklung perhorreszirt wird, wird der Glaube zu einem falschen Vertrauen auf den abstrakten Artikel. Mit Recht hebt Wiesinger hervor, wie sehr es hier offenbar wird, daß sich unser Brief nicht judaisirend antipaulinisch verhalte. — **Du thust wohl daran.** Es fragt sich, ob dieses Wort ironisch zu verstehen sein soll (Calvin, Theile, Wiesinger u. v. a.), oder eigentlich (Grotius, de Wette u. a.). Schlechthin ironisch kann es nicht sein, weil der Artikel Wahrheit ist, schlechthin ein Lob sein kann es auch nicht, weil der wahre Artikel falsch behauptet wird; Huther hat also recht: das Ironische liegt in dem ganzen Ausdruck. Das heißt in dem

augenblicklichen Schein, als ob Jakobus dem Gegner mit dieser Art zu glauben auch die wahre Gläubigkeit zugehe. „Diese Ironie steigert sich“, sagt Wiesinger, „zum Sarkasmus in der Zusammenstellung von πιστεύοντες καὶ ποιοῦντες.“ Ob dieser Folgesatz formell sarkastisch sei, kann bezweifelt werden. Der Sarkasmus liegt hier in der nackten Thatsächlichkeit selbst. Formell blizt er nur hervor in dem prächtigen καὶ, das den höchsten scheinbaren Widerspruch verknüpft und das Huther mit Recht nicht verwischt sehen will (Theile: atqui u.). — **Die Dämonen.** Wenn auch weder an die Beseffenen (Wettstein), noch an die Dämonen in den Beseffenen (Schneckenburger) zu denken ist, so liefern dieselben doch den anschaulichsten historischen Verweis für die außerdem mehr transcendente Aussage. Die Dämonen oder abgefallenen Geister sollen nach Huther hier genannt sein gemäß der Anschauung, nach welcher die heidnischen Gottheiten Dämonen sind (Septuag.; 5 Mos. 32, 17 u.; 1 Kor. 10, 20). Der Spruch des Apostels ist jedoch ohne diese Beziehung verständlich, und hier könnte sie leicht stören. Insofern nämlich die Dämonen den Polytheismus veranlassen, bestreiten sie die Einheit Gottes, insofern sie aber sich wohl bewußt sind, daß sie lügen und daß der eine Gott über sie kommen wird zum Gericht, scheinen sie gerade den Stolz des Judentums, die Niederlage des Heidentums anzuerkennen. Bei dem Festhalten dieser Beziehung müßte man aber zu dem Gedanken fortschreiten: auch das Heidentum hat in seinem tiefsten dämonischen Hintergrunde monotheistisches Bewußtsein, und gerade das macht seine Unseligkeit aus. Populärer wäre die Fassung diese: die Dämonen, welche nach eurer Ansicht gerade die heidnische Welt bewohnen und konstituieren, sind alle monotheistisch, aber gerade deswegen schaudern sie. Allein durch die Betonung des Heidnischen verliert die scharfe Betonung des Dämonischen, deswegen ist uns die betreffende Beziehung zweifelhaft. Auch schaudern sie nicht bloß, weil sie das Gericht erwarten, ihr Gericht liegt schon in ihrer Stellung zu Gott selbst. Dieses schaudern, ποιοῦσιν (ἀπαξ λεγ.), ist mehr als Zittern (Job 4, 15), ein Grausen, wobei sich die Haare sträuben.

7. Die beiden Beispiele für den Glaubensbeweis durch die Werke zugleich als Gesamtbeispiel für die Einheit des lebendigen Glaubens der Juden und der Heiden (B. 20—26). **Wißt du es aber wissen.** Der Ausdruck bezeichnet die Gewißheit, womit der Apostel den schlagenden Beweis für die Nutzlosigkeit eines werkslosen

Glaubens aus der Quelle aller Gewißheit für seine Leser, der Heiligen Schrift, ankündigt. Das vorgesezte ω verschärft noch den Tadel, der in der Anrede: du leerer (nicht etwa nach Baumgarten bloß unverständiger, beschränkter, sondern an Glaubensgehalt und Geisteskraft leerer) Mensch liegt und der „von Personen nur hier im Neuen Testamente vorkommt“ (Huther). Es ist nicht etwa nur die Fiktion eines Gegners, sondern die Personifikation einer Gesinnungsweise, welche B. 1 ff. handelnd und B. 15 redend eingeführt worden ist. Der geistlichen Leerheit eines solchen Menschen entspricht die geistliche Leerheit oder Unkraft, Unwirksamkeit seines Glaubens. Allerdings verdient (nach Wiesinger gegen Huther) die Lesart ἀρχή auch in Ansehung des Sinnes den Vorzug, weil der Gedanke von dem Begriff des toten Glaubens durch den Begriff des wirkungslosen Glaubens zu dem Begriff eines Glaubens, dem die spezifische Glaubenswirkung (δικαιοῦσθαι) fehlt, fortschreitet. — **Wurde nicht Abraham, unser Vater.** Das erste Beispiel stellt den Glaubensvater Abraham selbst der falschen Orthodogiegerechtigkeit des Judentums entgegen, ebenso wie Paulus denselben Röm. 4 der Werkgerechtigkeit derselben, oder genauer ihrem Stolz auf die Beschneidung entgegenstellt. Abraham, die höchste theokratische Autorität, die sie mit dem Apostel gemein haben. — **Da er Isaak, seinen Sohn.** Zunächst ist bei dieser schwierigen Stelle davon auszugehen, daß δικαιοῦν (δικαιοῦν, die Septuag. δικαιοῦν, δικαιοῦν κοινον) in der Heiligen Schrift Alten und Neuen Testaments in der Regel bedeutet: gerecht sprechen, erklären, darstellen in irgend einem Forum des Gerichts oder Urteils, sei es infolge erwiesener Unschuld oder Bewährung, oder eingetretener Hingebung auf Gnade und Ungnade, Sühnung oder Vergnädigung; obschon im Alten Testament auch ein paar Stellen vorkommen, wo die Bedeutung: zur Gerechtigkeit führen oder gerecht machen, vorzuwalten scheint (Dan. 12, 3; Jes. 53, 11). Indes vergl. unser Bibelw. zum Römerbrief, S. 79 u. 109. Die bedeutendsten Beispiele der ersten Art des Gerechtereklärens sind die Stellen Luk. 7, 29: ἐδικαίωσαν τὸν θεόν und 1 Tim. 3, 16: ἐδικαίωθη ἐν πνεύματι (vgl. 2 Mos. 23, 7; 5 Mos. 25, 1; Sprüchw. 17, 15; Jes. 5, 23; Matth. 12, 37; Röm. 2, 13); Beispiele der letzteren die Stellen: Röm. 4, 5; 3, 26 u. Aus der Vergleichung der verschiedenen Stellen ergibt sich, daß dem Alten Testament in Beziehung auf Menschen vorzugsweise der Begriff angehört: den Unschuldigen gerecht sprechen gemäß seiner Unschuld, dem

Neuen Testament der Begriff: den Sünder gerecht sprechen gemäß seinem Glauben. Da das jüngste Gericht ein Gericht der Glaubenswerke sein soll, so muß man die Stelle Matth. 12, 37 wohl unterscheiden. Das Alte Testament kannte aber auch schon die Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit nach 1 Mos. 15, 6. Man kann also sagen: Jakobus eignet sich seinem Leserkreise gegenüber die Ausdrucksweise des Alten Testaments an, indem er dem wahren Glauben die Zurechnung der Gerechtigkeit vor Gott durch das *λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην* zu teil werden läßt, der Bewährung des wahren Glaubens aber für die theokratische Gemeinde das *δικαιοῦσθαι*. Der Apostel Paulus dagegen hat beide Ausdrücke als identische behandelt (Röm. 4, 6 ff.; Kap. 5, 1), obgleich er auch die alttestamentliche Bedeutung des *δικαιοῦσθαι* in Bezug auf ein menschliches Forum oder auch auf das jüngste Gericht wohl kennt (siehe 1 Kor. 4, 4. 5). Wenn nun Luther nach der Aufzählung der einzelnen Erklärungen unserer Stelle (Calvin: als gerecht vor den Menschen erwiesen worden; Baumgarten: seine Rechtfertigung ist vor Menschen bestätigt worden; Grotius: er ist als ein Gerechter geliebt worden c.) weiterhin sagt: er ist für gerecht erklärt worden, so ist damit im Grunde für unsere Stelle noch nichts gesagt; denn es fragt sich eben, in welchem Sinne. Zu beachten ist die Differenz in der Berichterstattung. 1 Mos. 15, 6 heißt es: Abraham glaubte Gott, und das rechnete er ihm zur Gerechtigkeit, ohne daß weiter von einer äußeren Deklaration Gottes darüber die Rede wäre. Es ist ihm so wie der Schrift gewiß durch das Zeugnis des Geistes. Ganz anders 1 Mos. 22, 16. Da erfolgt auf seine Glaubensbewährung eine feierliche Deklaration des Engels des Herrn vom Himmel herab: ich habe bei mir selbst geschworen c. Ist diese Deklaration nicht ein offenkundiges Depositum geworden für das Haus Abrahams und die theokratische Nachwelt? Und daß dies eben ein entscheidendes Moment ist, ergibt sich auch aus dem weiterhin folgenden Beweis. So ist aber auch der Hure Rahab nicht bloß die Gerechtigkeit des Glaubens zugerechnet worden im Grunde ihres Herzens, auch sie hat mit der Bewährung ihres Glaubens ein *δικαιοῦσθαι* erfahren in der Gemeinde Gottes (Jos. 6, 25; Matth. 1, 5). Der Ausdruck *δικαιοῦν* heißt also bei Jakobus nach der alttestamentlichen Ausdrucksweise in neutestamentlicher Vertiefung: Gott erklärt für gerecht in dem theokratischen Forum vor der als permanent gedachten theokratischen Gemeinde. Es ist die göttliche Erklärung der Bewährung

des Glaubens in dem Reiche Gottes und für dasselbe, während das *λογίζεσθαι εἰς δικ.* des Jakobus oder das *δικαιοῦν* des Paulus ein Akt ist, der lediglich zwischen Gott und dem Sünder vorgeht in Forum seines Bewußtseins. — Durch Werke gerechtfertigt, *ἐξ ἔργων*. Zwar ist dieser Plural gewählt mit Bezug auf die Kategorie, wovon die Rede ist, doch kommt auch in Betracht, daß das singuläre Werk: da er seinen Sohn opferte, der Gipfelpunkt war, in welchem sich alle seine Glaubensproben zusammenfaßten. Mit Grund findet Luther diese Gerechtpredung in der Stelle 1 Mos. 22, 16, allein sie lag nicht lediglich in der Erteilung der Verheißung auf Grund dessen, was er gethan; minder entwickelte Verheißungen hatte er auch früher schon, und zwar auch im Zusammenhang mit Akten des Wohlverhaltens. Sie lag vielmehr in der feierlichen Deklaration, womit Gott jetzt seine Verheißung für ihn infolge seiner Bewährung durch einen Schwur versiegelte; womit zugleich das Bewußtsein des Abraham versiegelt wurde. Hätte man die Unterscheidung der Heiligen Schrift zwischen der Stufe der Rechtfertigung und der Stufe der Versiegelung mehr festgehalten, so hätte man damit auch den Schlüssel für die Lehre des Jakobus nach ihrem Einklang mit Paulus besser bewahrt (s. Jesus Sir. 44, 20). — Da er als Opfer auf den Altar brachte. Das Darbringen ist das Opfern im wesentlichen selbst, daher die Uebersetzung Luthers: da er opferte, nicht so unrichtig, wie Luther meint. Die Erklärung aber: opfern wollte, ist eine Tautologie, wenn man nicht mißlich unter dem Ausdruck geradezu schlachten wollte versteht. — Isaak, seinen Sohn. Emphatisch die Größe des Opfers bezeichnend, wie 1 Mos. 22, 16. Das Beispiel des Abraham hat aber für die judenchristlichen Leser eine besondere Bedeutung: wie Abraham dem Gott der Offenbarung seine theokratische Nachkommenschaft, mit der die Verheißung unauslöschlich verknüpft schien, in Gehorsam zum Opfer brachte, so sollen auch sie ihre natürlichen Nationalgefühle von der Verheißung Gottes unterscheiden lernen und opfern für ihren Eintritt in den Neuen Bund. — **Du siehest.** Wir lesen den Vers mit den meisten als Aussage, nicht als Frage mit de Wette, Lachmann u. a. Und was denn? Nicht etwa, daß die Werke zu dem Glauben hinzukommen, sondern daß der Glaube und die Werke aus einem Guß des Geistes sind und sich zwiefach deken: der Glaube war wirksam vereint mit seinen Werken als Grundlegung, die Werke waren rückwirkend seines Glaubens Vollendung. — **Daß der Glaube**

wertthätig vereint war. Die meisten Ausleger finden hier den Gegensatz ausgedrückt: es fehlte weder der Glaube noch die Werke (Vengel: quid utraque pars alteri conferat, ähnlich Erasmus u., Wiesinger). Nach der entgegengesetzten Ansicht laufen beide Sätze darauf hinaus, daß die Nothwendigkeit der Werke soll bewiesen werden. Du siehst, der Glaube war in Werken thätig und durch Werke mußte er vollendet werden (Estius: operosa fuit, non otiosa, Calvin). Luther: „Das zweite Hemistich drückt nicht einen Gegensatz zu dem ersten aus, sondern bildet das Komplement zu demselben: indem der Glaube mit seinen Werken wirkte, gelangte er selber zu seiner Vollendung.“ Allein Jakobus will offenbar die Nothwendigkeit der Werke nicht so einseitig betonen; er will beide in ihrer Einheit geltend machen, wie sich dies aus B. 18 u. 23 ergibt. Zunächst hat er die Werke nur gefordert als Glaubensbeweis, nun fordert er sie auch mit Bezug auf das *ἐδικαιώθη* B. 22 als Glaubensvollendung. Der erste Satz steht also für den Glaubensbeweis, wenn auch nicht als Forderung der Nothwendigkeit des Glaubens, die sich für ihn und seine Leser von selbst verstand. Das *συνήγοι* kann nun freilich nicht heißen: der Glaube war behülflich in seinem Thun, wie Luther gegen Hofmann und Wiesinger mit Recht bemerkt, aber doch auch schwerlich: er war der *συνεργός* seiner Werke, er wirkte nicht allein, sondern mit seinen Werken, was gar keinen klaren Gedanken gibt (Luther). Kern hat diesen Dualismus vermeiden wollen, indem er *τοῖς ἔργοις* als *dativus commodi* faßte: er wirkte zur Hervorbringung seiner Werke. Das *σύν* kann in der Verbindung mit dem Verbum *additionell* verstanden werden: zugleich mit, aber auch *intensiv-synthetisch*: vereint mit (abgesehen davon, daß es heißen kann: ganz, durchaus, *συντέμνω* u.) nach Mark. 16, 20 u. Wir fassen den Ausdruck in dem letzteren Sinne: der Glaube trat wirksam als eins mit den Werken hervor. Der Glaube half zur Vollendung des Werks, das Werk zur Vollendung des Glaubens. — **Der Glaube vollendet wurde.** Viele fassen das *τελειώθη* als vollendete Erweisung, also deklarativ (Calvin, Bengel u.), wogegen Luther mit Grund auf dem Ausdruck beharrt: er wurde vollendet; nicht in dem Sinne, daß er unvollkommen gewesen wäre, er sei aber durch die Übung völlig gemacht worden. Auch hier müssen wir auf die Bedeutsamkeit des Begriffs der *τελειώσις* bei Jakobus (vgl. Kap. 1, 4, 25; 3, 2; 5, 11) zurückkommen. Abraham erreichte mit seinem Glaubensopfer in

typischer und ideeller Weise die *τελειώσις*, welche die Judenthümer durch die volle Betätigung der christlichen Bruderliebe aus dem Glauben erreichen sollten und mit ihnen ganz Israel. — **Und so ward erfüllt die Schrift.** Nämlich das Wort der Schrift 1 Mos. 15, 6. Das Wort ist citirt nach der Septuag. (nur daß *δέ* für *καί* gesetzt ist), die den activen Ausdruck des Originals passivisch wiedergegeben hat. So redet auch Paulus nach der Septuag. Röm. 4, 3; Gal. 3, 6. Mit dieser Erklärung gibt Jakobus zu erkennen, daß er sich der Aussage jener Stelle von der Glaubensgerechtigkeit des Abraham wohl bewußt ist und daß er ihr nicht widersprechen will. Deswegen kann man aber freilich, wie Luther mit Recht behauptet, nicht mit den meisten Auslegern das *ἐπληρώθη* erklären: da ward bestätigt, oder mit Hofmann: da ward bewiesen, daß Gott den Glauben Abrahams recht gewertet hatte (Wiesinger: da ward erwiesen, daß die Schrift recht hatte). Dagegen ist die Bedeutung von *πληρῶν*. Zudem kann sich dieses Wort streng genommen nicht auf die geschriebene Aussage der Schrift, sondern nur auf den ihr zu Grunde liegenden Akt Gottes, das *λογίζεσθαι*, oder auf das prophetische Gefühl des gläubigen Abraham selbst beziehen. Andererseits aber kann das Wort auch nicht mit de Wette und Luther erklärt werden: da ward verwirklicht, denn Wirklichkeit war jene Glaubensgerechtigkeit von Anfang an. Das erfüllen bezeichnet durchweg die vollendete, zur Entscheidung und Entscheidung gekommene Entwicklung einer bis dahin keimartig verborgenen Glaubenssaat, sei es eine Prophetie oder ein Typus (vgl. Matth. 2, 15; B. 23 u.; 1 Röm. 2, 27 u.). Jene Glaubensgerechtigkeit Abrahams erreichte ihre *πλήρωσις* oder *τελειώσις* in ihrer Bewährung, wie sie durch das nun offen hervortretende göttliche Zeugnis besiegelt wurde. Der Glaubensakt selbst und die nachfolgende Versiegelung verhalten sich im Leben des einzelnen Gläubigen zu einander, wie im Reiche Gottes die alttestamentliche abrahamitische Grundlegung und die neutestamentliche Vollendung. Nach der realen Seite war nun jene Bewährung des Glaubens *τελειώσις*, nach der idealen Seite als Vollendung des dem Schriftwort zu Grunde liegenden prophetischen Geisteswortes war sie *πλήρωσις*. Und diese *πλήρωσις* wurde darin offenbar, daß er Freund Gottes genannt wurde. Nicht buchstäblich, aber der Sache nach wurde er gleich so genannt 1 Mos. 22, 16, später heißt er auch im Alten Testament der Geliebte Gottes (1 Chron. 20, 7; Jes. 41, 8). Diese Ehrenbezeichnung hat sich

bei den Juden und Muhamedanern (Wolfs curæ und Theile) entwickelt zu dem Ausdruck: der Freund Gottes. „1 Mos. 18, 17 haben die Septuag. zu ἀνὸς Ἀβραάμ die Worte τοῦ παιδὸς μου hinzugefügt, wofür Philo τοῦ φίλου μου setzt“ (Huther). Wenn aber Huther den Begriff: Freund Gottes gegen Hofmann, der ihn erklärt: der Gott lieb hatte, gegensätzlich bestimmen will: den Gott lieb hatte, so verwickeln sich beide in eine falsche Antithese. Der Freund ist ein Geliebter und ein Liebender zugleich in untrennlicher Einheit. Und wenn es gewiß bleibt, daß Abrahams Liebe auf der Liebe Gottes zu ihm beruhte, so ist doch auch klar, daß hier Abrahams Wohlverhalten, d. h. sein ausopferndes Lieben mit hervorgehoben werden soll. Er ist aber nicht bloß zum Freunde gemacht worden (Grotius: ἐκλήθη = factus est), sondern eben als solcher genannt und geehrt worden. Und das war die Weise, in welcher er δικαιώθη fürs Reich Gottes. Es ist also unrichtig, wenn Wiesinger behauptet, das δικαιώσθαι beziehe sich auf die Gerechtigkeit vor Gott, nicht nach Galov u. a. vor den Menschen. Allerdings ist dieses „vor den Menschen“ in der angegebenen Weise näher zu bestimmen. — **Ihr sehet, daß aus Werken der Mensch.** Aus Werken. Der Satz ist nicht Frage (Griesbach), nicht Imperativ (Erasm.), sondern Inditativ (Huther). Wenn man festhält, daß δικαιώται hier wie vorhin (B. 21) nicht auf die Rechtfertigung vor Gott durch den Glauben, sondern auf die Glaubensbewährung vor der Gemeinde oder dem Forum des Reiches Gottes zu beziehen ist (in dem Sinne: als gerecht für die Welt hingestellt werden, vgl. 1 Tim. 3, 16), so ist der Anschein eines Widerspruchs dieser Stelle mit Röm. 3, 28 u. a. St. beseitigt. An und für sich könnte also in unserer Stelle wohl μόνον mit δικαιώται verbunden werden: nicht bloß durch den Glauben, sondern durch die Werke wird der Mensch gerechtfertigt. Allein erstlich bildete sich dann kein reiner Satz und Gegensatz, wie B. 18, und zweitens könnte dann der Satz B. 26 nicht folgen. Das μόνον ist also auf die πίστις zu beziehen in adjectivischer Bedeutung als Bezeichnung eines bloßen Glaubens, eines Glaubens ohne Werke (mit Theophyl., Grot., Wiesinger, Huther u. a.; vgl. 1 Kor. 12, 31 u. a.; 2 Kor. 11, 23 u.). — **Gleicherweise aber auch Rahab, die Hure.** Das δέ deutet den Gegensatz dieses Beispiels zum vorigen an, das ὁμοίως die Gleichmäßigkeit. Der Gegensatz tritt darin stark hervor, daß Rahab Hure war. Der Artikel bezeichnet sie als die geschichtlich Bekannte, ohne den Begriff zu steigern, der aber auch nicht zu

schwächen ist durch die Erklärung: hospita (Thyranus) oder idololatra, wenn sie auch beides wirklich war (Rosennüller). Doch ist der Umstand, daß sie Heidin war, allerdings mit gesetzt. Die Annahme von de Wette u. a., daß dieses Beispiel gewählt sei mit polemischer Beziehung auf Hebr. 11, 31, weil sie nämlich dort ihres Glaubens wegen gerühmt werde, weist Wiesinger mit der treffenden Bemerkung zurück: auch in jener Stelle werde wie in der unsrigen der Thatbeweis ihres Glaubens hervorgehoben, wie ja das ganze 11. Kapitel den Glauben als die Kraft gottgefälligen Verhaltens preise. Ebenso hebt Wiesinger nach Calvin das wirkliche Motiv für die Wahl dieses Beispiels hervor. Dem Beispiel Abrahams, der der Prototyp alles wahren Glaubens war, wird ein möglichst weit abgelegenes hinzugefügt: „das eines Weibes, einer Kanaaniterin, einer Hure.“ Das Motiv des Apostels ist aber noch konkreter zu fassen. Ohne Zweifel steht nämlich die Rahab als Repräsentantin der Heidenchristen in ihren Glaubenswerten da. Gleichwie Abraham durch die Opferung des Isaak aus einem in die Rationalität befangenen Juden der Stammvater des geistlichen Israel geworden ist, ein Vorbild für die jüdischchristlichen Leser unsers Briefes, so ist Rahab ein alttestamentliches Beispiel dafür, daß die Heiden durch ihr Glaubenswerk Genossen Abrahams und seiner Kinder werden können. Sie wurde aber gerechtfertigt, nicht bloß, indem ihr das Leben geschenkt wurde (Jos. 2; Kap. 6, 22 ff.), sondern vielmehr noch, indem sie nach der Tradition eine hochgeehrte Stammutter in Israel wurde (Matth. 1, 5). — **Da sie die Botschafter aufnahm.** Fast möchte man denken, Jakobus habe den Ausdruck ἄγγελοι statt κατέσχοποι (Hebr. 11, 31) gewählt, um darauf anzuspieren, daß die Heiden seiner Zeit so bereit waren, die Boten des Evangeliums aufzunehmen. Mag auch in dem ἐνὶ des Verbums nicht die Nebenbedeutung des clam excipere liegen (nach Theile), so verstärkt es doch den Begriff in angemessener Weise. Sie nahm die Boten gastlich und beschützend auf, nahm sie vorweg auf, wie es ähnlich so die Heiden mit den von den Juden verstoßenen und verfolgten Boten des Evangeliums gehalten haben. — **Und auf einem andern Wege.** Vgl. Jos. 2, 15. Es heißt nicht einfach: sie entließ sie, sondern schaffte sie fort mit rettender Eile und Anstrengung, wie mit Gewalt. So schaffte der Heide Festus den Apostel Paulus fort nach Rom, um ihn den jüdischen Verfolgern zu entreißen, und so schützte eine Zeit lang überhaupt die römischen Oberen, besonders aber

die gläubigen Heiden die Boten des Evangeliums vor dem jüdischen Fanatismus. Der Rettungsweg der Boten war aber nicht bloß ein anderer, er war ein fremdartiger (*ἐρέτα ὁδὸς*). — **Denn gleichwie der Leib ohne Geist.** Unter dem Geiste kann nur das den lebendigen Leib bewegende konstante, innere Lebensprinzip verstanden werden, und zwar in seiner Aktualität. Also nicht die *ψυχή* als ruhende Substanz, aber auch nicht ein Belebendes (Wiesinger), noch weniger das *πνεῦμα* als halitus (Piscator u. a.). Der Geist in seiner Aktualität ist die *ἐνέργεια* des Leibes, ohne welche er todt ist. Also vergleichungsweise ist der Glaube todt ohne die (entsprechenden) Werke. Für den Leib ist das ein widernatürlicher Zustand, ohne Geist zu existiren, folglich ist auch von einem Glauben die Rede, der in einen widernatürlichen Zustand gerathen ist. Also kann nicht die Meinung des Jakobus die sein: zu dem Glauben müssen die Werke hinzukommen, vielmehr sieht Jakobus in den Werken (mit dem Artikel) das Kollektivphänomen, die Gestaltung des Lebens, in welcher die Lebendigkeit des Glaubens zur Erscheinung kommt, die ihn beselende Energie (wenn auch nicht nach Theile geradezu die Liebe) oder Entelechie. Die scheinbare Inkonzinnität des Bildes, worauf Huther aufmerksam macht, insofern einerseits der Leib sichtbar ist, der Geist aber unsichtbar, anderseits dagegen der Glaube unsichtbar, die Werke dagegen sichtbar, verschwindet, wenn man bedenkt, daß auch der Geist erst die höhere Sichtbarkeit des Leibes bildet vermittelt seiner Aktualität. Todtsein und Lebendigkeit das ist der entscheidende Gegensatz, wobei aber auch die einzelnen Glieder (was Huther in Abrede stellt) in Vergleich kommen. Jakobus ist also weit entfernt, den rechten Glauben dualistisch zu fassen, er faßt ihn vielmehr realistisch als ein Wirkames, wie Aristoteles die Idee, und mit Bezug auf die öffentliche Bewährung will er ihn nur anerkennen in seiner Ausgestaltung durch die Werke, was fast an den Hegelschen Gedanken erinnert, was wahrhaft in dem Individuum sei, das bewähre sich in seinem Entwicklungsprozeß als Thatsache.

8. Die Lehre des Jakobus vom Glauben in unserm Kapitel im Verhältniß zu der Lehre in den Stellen Röm. 3, 28; Gal. 2, 16 u. a. Wir beziehen uns zuvörderst auf die Einleitung, auf die vorstehende Exegese, auf unsere Exposition in der Geschichte des apostolischen Zeitalters I, S. 171; sodann auf Huther (S. 126), und den Nachtrag zu seinem Kommentar (S. 208). Huther unterscheidet mit Grund drei Ansichten:

1) Jakobus und Paulus stimmen in den Gedanken überein, nicht in der Ausdrucksweise. Dies war die herrschende Ansicht vor der Reformation, in neuerer Zeit noch die Ansicht von Neander, Thiersch, Wiesinger, Huther u. 2) Die Lehre des Jakobus widerspricht der des Paulus. So Luther, de Wette, Kern, Baur, Schwegler. 3) Es existirt allerdings eine Lehreddifferenz von untergeordneter Bedeutung, aber ohne Beeinträchtigung der höheren Einheit. So Schmid (Bibl. Theol.), Scheller, Weizsäcker (s. den letzten Nachtrag bei Huther, ebenso die Polemik gegen Weiß und Weizsäcker, S. 130. 131). Ad I. Theophrast u. a.: die *ἐργα* seien in beiden Fällen verschieden, Paulus rede von den opera legis, Jakobus von den opera fidei. „Dies ist auch richtig“, bemerkt Huther mit Recht. Paulus hat es mit dem Ergismus der Juden zu thun, Jakobus mit ihrem Orthodoxismus. Doch wird weiter von Huther mit Grund erinnert, Paulus lege auch den opera fidei keine rechtfertigende Kraft bei. Also eine zweite Unterscheidung that not im Begriff der *πίστις*. Hierauf haben Documentius, Neander u. a. hingewiesen: Jakobus verstehe unter dem Glauben für sich die bloße notitia, das Fürwahrhalten u. Daß er eine solche Art von Glauben kennt, ist offenbar, aber ebenso gewiß, daß er sie nicht als lebendigen Glauben anerkennt; ebensowenig wie Paulus, dem die jüdische Orthodoxie nach Röm. 10 auch wohl bekannt war, und der ebenso bestimmt verlangte, der Glaube müsse durch die Liebe wirksam sein oder sich in Früchten bewähren (Gal. 5, 6). Indes hat Wiesinger (dem Huther beistimmt) recht, wenn er gegen Schmid, Olshausen, Neander u. a. bemerkt, daß es etwas anderes sei, zu sagen: aus dem Glauben gerecht werden, der in Werken sich bethätigt, und: aus den Werken gerecht werden, in denen der Glaube sich bethätigt. Dies führt denn auch auf die dritte und wichtigste Unterscheidung: die verschiedene Fassung des *δικαιόσθαι*. Hier nun gehen auch Wiesinger und Huther auseinander. Nach Wiesinger (im Zusammenhange mit Hofmann) soll der Mensch, nachdem er durch den Glauben gerechtfertigt worden, durch seine Werke, in welchen der Glaube sich bewährt, persönlich gerecht werden; die Rechtfertigung nach dem Verhältniß zu Gott soll werden zu einer Rechtfertigung nach dem Verhalten zu Gott. Nach Huther dagegen bezeichnet Paulus mit dem *δικαιόσθαι* dasjenige Gerechte oder Freisprechen Gottes, durch welches der Gläubige in das neue Kindesverhältniß zu Gott gesetzt wird, Jakobus aber dasjenige Gerechte ode-

Freisprechen Gottes, durch welches der zum Kinde Gottes Wiedergeborne im Gericht die *σωτηρια* zugeteilt erhalte. Beide Ansichten sind jedoch nicht ganz klar gedacht. In der ersten fehlt der Begriff des Forums, in welchem das *δικαιωσθαι* stattfinden soll, in dem zweiten wird das Forum des jüngsten Gerichts unpassend antizipiert. Das allerdings versteht sich, daß die Menschen am jüngsten Tage auch nach Paulus gerichtet werden in Beziehung auf ihre Glaubensfrüchte (2 Kor. 12, 10), aber in dem Gericht hat auch Abraham noch nicht gestanden, während andererseits auch die Glaubensgerechtigkeit nur in einem idealen Gericht und mit ihr zugleich die *σωτηρια* erlangt wird. Zwischen dem ersten göttlichen Forum aber in dem bußfertigen Gewissen und dem letzten Forum im Weltgericht liegt als mittleres Forum die öffentliche Beglaubigung des Gläubigen in dem Bewußtsein der theokratischen Gemeinde; nach außen für die Kirche eine Bewährung, nach innen für die Gläubigen eine Versiegelung. Jakobus hat also auch mit der Wahl des Ausdrucks den Judenthümern zu erkennen gegeben, daß er mit der Kirche sie als Gläubige nicht anerkennen könne, wenn ihnen die volle Konsequenz der christlichen That fehle.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Auch nach Jakobus, nicht weniger als nach Paulus (Röm. 1, 16. 17), ist die Lehre von der Rechtfertigung des Sünders vor Gott eine Hauptlehre des Evangeliums. Die Frage des echten Israeliten: „Was soll ich thun, daß ich das ewige Leben möge haben?“ (Matth. 19, 16) ist, richtig betrachtet, die höchste Lebensfrage für jeden heilsbegierigen Sünder. Um so trauriger ist es, daß der Streit über die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben oder der Rechtfertigung aus den Werken durch alle Jahrhunderte hindurch zu so mancherlei Mißverständnis Veranlassung gegeben und so manchen Versuch hervorgerufen hat, der bezweckte, den Jakobus und Paulus in unversöhnlichen Widerspruch mit einander zu versetzen. Wie wenig die Lehre des einen von der des andern abweicht, wenn man nämlich versteht, was beide mit den Worten: Glauben, Werke und gerechtfertigt werden ausdrücken wollen, ist schon bei der Erklärung dieser Stelle näher beleuchtet (siehe die exeg. Erläut.). Insofern können wir nicht umhin, das bekannte ungünstige Urteil Luthers über die *epistola straminea*, das sich teilweise auf die Rechtfertigungslehre des Jakobus gründet, für die Frucht eines unglückseligen

Mißverständnisses zu halten. Entschiedene Polemik gegen die Lehre des großen Heidenapostels treffen auch wir unsererseits in diesen Sätzen des Jakobus nicht an. Wir halten es jedoch für sehr leicht begreiflich, daß in dem Leserkreise seines Briefes die Rechtfertigungslehre des Paulus entweder unwillkürlich mißverstanden oder absichtlich mißbraucht wurde zu einer Entschuldigung für das Fleisch, und daß sich Jakobus aus diesem Grunde gedungen fühlte, gegen diejenigen kräftig aufzutreten, welche die Lehre von der Gnade zu einem Deckmantel der Sünde herabwürdigten. Er polemisiert also nicht gegen Paulus, sondern gegen einseitigen Paulinismus, der in manchen Händen so leicht zu einem unchristlichen Antinomismus und einem unheiligen Emanzipationsgeiste überschlagen konnte. Jakobus und Paulus verdienen beide gleich sehr, gehört zu werden, und unbillig ist daher jede Ansicht und Betrachtung von dem Wege des Heils, wobei man einem von beiden auf Kosten des andern Stillschweigen auferlegt. Die Predigt Pauli ist eine frohe Botschaft für alle, welche die völlige Unmöglichkeit fühlen und erkennen, durch eigene Tugend und Kraft errettet zu werden, die Ermahnung des Jakobus dagegen ein heilsames Korrektiv für alle, welche vergessen, was Paulus selbst gelehrt hat, daß der wahre Glaube durch die Liebe thätig sein muß (Gal. 5, 6). Bei Paulus steht der große Gegensatz zwischen Sünde und Gnade, bei Jakobus (wie auch bei dem Herrn, Joh. 13, 17) der zwischen Wissen und Thun in dem Vordergrunde.

2. Es ist von dem höchsten Interesse, daß Rechtfertigung und Heiligung einerseits zwar von einander unterschieden, andererseits aber nie von einander getrennt werden. Zu der rechten Predigt des Evangeliums gehört ebensosehr, daß Christus in uns, als daß Christus für uns in seiner ganzen Fülle vorgestellt werde. Verwirrt man Rechtfertigung und Heiligung zusammen, oder macht man in irgend einer Weise die letzte zum Fundament der ersten, dann öffnet man der Selbstgerechtigkeit Thor und Thür; trennt man Rechtfertigung und Heiligung, dann händigt man der Ungerechtigkeit einen offenen Freibrief ein. Die rechte Vereinigung des „für uns“ und „in uns“ erfordert, daß die Rechtfertigung vorangestellt, aber die Heiligung so wenig in den Schatten als in den Vordergrund gestellt werde.

3. Was Jakobus sagt (B. 19) hinsichtlich des Glaubens der Dämonen, ist aus mehr als einem Grunde belangreich. 1) Als Beweis für das Bestehen persönlicher, selbstbewußter

böser Geister; 2) als Beweis dafür, daß sie ursprünglich gut waren und mit Gott in Gemeinschaft standen, wodurch also indirekt aller Dualismus bei der Frage nach dem Ursprung des sittlichen Bösen beseitigt wird; 3) als Beweis für die grenzenlose Unseligkeit der gefallenen Engel: einen Glauben zu haben, der keinen Trost gibt, sondern nur erzittern und erbeben macht, muß doch wohl der höchste Grad des Elends sein; 4) als Andeutung des niedrigen und traurigen Standpunktes, den der Befenner des Evangeliums ohne liebthätiges Christentum einnimmt: er steht nicht auf christlichem Standpunkte, sondern auf dämonischem.

4. Der Weg, die Gunst und Freundschaft Gottes zu erlangen, war in der großen Hauptsache kein anderer unter dem Alten als unter dem Neuen Bunde. Insbesondere das Vorbild Abrahams (1 Mos. 15, 1—6), das auch Paulus (Röm. 4) gebraucht, stellt diese Einheit des Heilsweges unter den beiden Testamenten anschaulich vor.

5. Rahab, die Hure, welche den Gläubigen in Christo Jesu zu einem Vorbilde gestellt wird (vgl. auch Hebr. 11, 31), ist ein trefflicher Beweis, wie Gott das Geringe erhöht und das Elende ansieht, zugleich ein erhabenes Denkzeichen von der geistlichen Emanzipation und Erhebung des Weibes durch das Christentum. Merkwürdig, wie gerade die tiefgefallenen und entehrten Frauen des Alten Bundes in dem Neuen zu Ehren kommen. Brangen nicht auch Thamar und Bathseba auf der Geschlechtsliste des Herrn? Matth. 1.

6. „Alles Vergängliche ist nur ein Gleichnis.“ Die Natur das Symbol der Gnade, der vom Geiste durchströmte Körper, das Bild eines lebendigen und thätigen Glaubens, aber auch die kalte Leiche, der Repräsentant einer bloß äußeren Form des geistlichen Lebens, aus dem das Leben selbst verschwunden.

7. Wenn Jakobus den der Werke erlangenden Glauben einen todtten nennt, kann es gewiß seine Meinung nicht sein, daß die Werke, das Äußerliche, in die Erscheinung Tretende, den Glauben zu einem lebendigen machen, daß in ihnen das Leben des Glaubens bestehe, sondern er mußte voraussetzen, daß der rechte Glaube das Leben in sich trage, das Lebensprinzip in sich habe, aus welchem die Werke hervorgehen müßten, und daß dies in den Werken sich zu erkennen gebe. Der Mangel der Werke war ihm daher ein Beweis von dem Mangel des Lebens im Glauben, und daher nennt er diesen einen todtten Glauben“ (Meander).

8. Sehr gut sagt Luther von den Früchten des Glaubens (in f. Ausleg. des 2. Br. Petri, Ausg. von Zmischner, Bd. LXX, S. 223 f.): „Wiewohl dieselben den Nächsten gehören, daß ihnen damit gedient werde, so bleibt die Frucht doch auch nicht außen, da der Glaube dadurch stärker wird. — — — Also ist das gar viel eine andere Kraft, denn die leibliche, denn jene nimmt ab und wird verzehrt; aber diese geistliche Kraft, je mehr man sie übet und treibet, je stärker sie wird, und nimmt ab, wenn man sie nicht treibt.“ „Christianorum omnis religio, sine scelere et macula vivere“ (Lactantius).

Homiletische Andeutungen.

Das christliche Utilitätsprinzip. — Der Glaube ohne die Werke. — Ein Glaube, der uns nicht selig machen kann, unmöglich der rechte Glaube. — Die Liebe der Brüstein des Glaubens. — Die frommen Worte, hinter welchen sich nicht selten die Gefühllosigkeit des Herzens versteckt. — Wer andern vom Zeitlichen ungern gibt, beweist dadurch nur, daß er vom Geistlichen wenig oder nichts von seinem Gott empfangen hat. — Der Böse jedenfalls kein Atheist. — Der Wettseifer zwischen dem todtten und dem lebendigen Glauben. — Der unfruchtbare Monotheismus. — Der Glaube der Dämonen in seiner unendlichen Verschiedenheit: 1) mit dem Glauben der guten Engel einerseits, 2) mit dem der gläubigen Christen anderseits. — Abraham der wahre Freund Gottes: 1) Gott ruft und Abraham folgt; 2) Gott verheißt und Abraham vertraut; 3) Gott prüft und Abraham harret aus. — Die Freundschaft mit Gott verglichen mit der Freundschaft mit der Welt. Was der Freund Gottes vermeidet, genießt und erwartet. — Warum macht gerade der Glaube, so er lebendig und thätig ist, den Sünder so wohlgefällig in den Augen Gottes? Antwort: 1) wegen der Ehre, die er ihm bringt, 2) wegen des Streites, den er uns kostet, 3) wegen der Frucht, die er für andere trägt. — Rahab, die Hure von Jericho, eine Wegweiserin nach dem himmlischen Jerusalem. — Woran der Anblick einer Leiche den Befenner des Evangeliums erinnert. — Auch nach Jakobus wird der Sünder gerechtfertigt nicht propter, sed per fidem.

Zur Perikope: Anpreisung eines lebendigen Glaubens; 1) in welchem Sinne Jakobus dazu ermahnt, 2) in welchem Zusammenhang seine Lehre mit der Lehre des Evangeliums, insbesondere mit der des Paulus steht, 3) welche Bedeutung ihr bleiben wird für alle folgenden Zeiten, auch für die Jetztzeit. a. Es gibt Menschen, bei welchen weder Glauben noch Werke, b. es gibt andere, bei welchen Werke ohne Glauben, c. noch andere, bei welchen Glauben ohne Werke gesunden wird, d. viele, bei welchen der Glaube sowohl als die Werke viel zu wünschen übrig lassen. Für jede dieser Krankheiten und Einseitigkeiten ist die

stets wiederholte Betrachtung der Lehre Jakobi Medizin.

Starke: Sich des Glaubens rühmen und denselben doch nicht haben, ist eine gar gemeine Sache (Tit. 1, 16). — Der wahre Glaube besteht so wenig wie die wahre Liebe in bloßen Worten (1 Joh. 3, 17, 18). — Wir verweisen insgemein die Armen auf göttliche Vorsorge, und diese ist es eben, die sie zu uns weist (1 Tim. 6, 18). — Ein Reicher sollte sich freuen, Gottes Hand zu sein, wodurch er Armen Gutes thäte (Spr. 3, 27, 28). — Der seligmachende Glaube ist nicht entweder todt oder lebendig, sondern ist allein und allezeit lebendig, und dieser ist eigentlich der wahre Glaube. Hingegen der todt ist nicht eigentlich ein wahrer, sondern ein falscher Glaube. Beide aber kommen, außer dem Artikel der Rechtfertigung, darin mit einander überein, daß, wie der wahre und lebendige Glaube seine drei wesentlichen Stücke hat: Erkenntnis, Beifall und Vertrauen, so hat der falsche und todt Glaube gleichfalls diese drei Stücke, aber nur eine historische Erkenntnis, einen menschlichen Beifall und ein fleischliches Vertrauen, oder eine in fleischlicher Sicherheit geschöpfte Einbildung der göttlichen Gnade (Matth. 7, 21, 22; Luk. 13, 25). — Die Werke sind nicht des Glaubens Leben oder Seele, sondern nur von denselben ein unfehlbares Kennzeichen (Hebr. 11, 8, 17). — Die Teufel glauben und erkennen sonderlich vier Artikel unsers Glaubens (Matth. 8, 2, 9). Sie erkennen 1) daß ein Gott, 2) daß ein Christus, 3) daß ein jüngstes Gericht sei, 4) daß sie alsdann werden gemartert werden. Diese Erkenntnis aber dient nicht zu ihrer Ruhe und Seligkeit, sondern zu ihrer Unruhe und Verdammnis. — Hedinger: Wenn der wahre Glaube nur im Wissen und äußerlichen Beifall besteht, so ist der Teufel auch ein Gläubiger und demnach selig (1 Joh. 2, 3, 4). — Luther: Nicht Furcht und Schrecken, sondern Freude, Friede, Trost im Gewissen wirkt der wahre Glaube (Röm. 5, 1). — Quésnel: Selbst der Teufel ist kein Atheist; was soll man also von solchen denken, die davon Werk machen, daß sie nichts glauben, noch sich vor nichts fürchten wollen? Ps. 14, 1. — Mancher hofft selig zu werden durch einen Glauben, der bei ihm weniger thut als der Glaube der Teufel (Hiob 21, 12, 13). — Langii Op.: Je leerer ein Gefäß ist, desto mehr tönt und schallt es; ebenso macht es der Heuchler, dem der Glaube selbst (Ps. 94, 4). — Quésnel: Die Werke leben vom Glauben als vom dem Geist, der sie beseelt (Röm. 14, 23). — Luther: Die Werke machen uns nicht gerecht, sondern wir werden dadurch gerecht erklärt (Luk. 17, 9, 10). — Alle Welt hat das Opfer Abrahams bewundert: was soll nicht geschehen, da Gott seinen eigenen Sohn geopfert hat? (Röm. 5, 8; 8, 32). — Der Glaube ist die Mutter, daraus die Tugenden als Kinder gezeugt werden. — Starke: Alle wahrhaftig Gläubige sind Freunde Gottes, und ist dieses sonderlich ein Vorrecht der Gläubigen des Neuen Testaments (Joh. 15, 14, 15). — Der Glaube der bekehrten Juden und Heiden ist einerlei (Apostelg. 15, 19). — Die Gnade

Gottes mißt uns nicht bei, was wir vormals gethan, wenn wir uns bekehren (1 Tim. 1, 13). — Ein schwacher Glaube Rahabs muß ebenso thätig sein als der vollkommenste Abrahams (Röm. 4, 19, 20). — Langii Op.: Das ist der einzige rechte und sichere Weg, die Gerechtigkeit, damit man vor Gott bestet, allein durch den Glauben an Christum aus seinem Verdienste also suchen, daß man solchen Glauben auch durch die Liebe thätig erweise (Phil. 3, 9; Gal. 5, 6).

Heubner: Die Unfruchtbarkeit ist die Verwüsterin der Unrechtlichkeit des Glaubens. — Die Liebe klagt nie über Mangel an Vermögen; je stärker die Liebe, desto größer das Vermögen; je stärker die Liebe, desto größer das Vermögen. — Ein todtter Glaube ist feiner. — Augustin: Ein solcher Glaube ist eine verdorrte Hand. — Dem Abraham wurde sein Glauben zur Gerechtigkeit gerechnet, ehe er Werke hervorgebracht, aber es war eben ein lebendiger Glaube, in dem lagen die Werke dem Keime nach schon. — Die Werke sind an sich der Geist nicht (R. 26), aber der im Werke treibende Glaube ist Geist. — Von Gerlach: Was Jakobus Glauben nennt ohne Liebe, ist eigentlich gar kein Glaube, so wenig eine Liebe, die bloß in freundlichen Lebensarten sich äußert (R. 15), Liebe ist. — Paulus bekämpft den Gegensatz todtter Werthelichkeit, Jakobus den Gegensatz eines pharisäischen Dinkels auf leere Verstandeserkenntnis. — Daß Paulus den Pharisäern ganz daselbe entgegenstellte, darüber vgl. Röm. 2, 6—11; 13, 27. — Der Mensch wird nicht gerechtfertigt aus einem von den Werken trennbaren Glauben, so wenig ein vom Leuchten und Wärmen trennbares (ein gemaltes) Feuer uns erleuchten und erwärmen kann. — Luther: O, es ist ein lebendig, geschäftig, thätig Ding um den Glauben, daß es unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken! Er fragt auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fragt, hat er sie gethan und ist immer im Thun. Wer aber nicht solche Werke thut, der ist ein glaubloser Mensch, tappet und siehet um sich nach dem Glauben und guten Werken und weiß weder was Glaube, noch gute Werke sind, wäschet und schwaget doch viel Worte vom Glauben und guten Werken. Glaube ist eine lebendige, erwogene Zuversicht auf Gottes Gnade, so gewiß, daß er tausendmal darüber stürbe. Und solche Zuversicht und Erkenntnis göttlicher Gnade macht fröhlich, trotzig und lustig gegen Gott und alle Kreaturen, welches der Heilige Geist thut im Glauben. Daher der Mensch ohne Zwang willig und lustig wird, jedermann zu dienen, allerlei zu leiden, Gott zu Liebe und zu Liebe, der ihm solche Gnade erzeigt hat, also daß unmöglich ist, Werke vom Glauben zu scheiden, ja so unmöglich, als Brennen und Leuchten mag vom Feuer geschieden werden. — Stier: Jakobus sagt keineswegs, durch die Werke werde der Glaube lebendig gemacht, hervorgebracht, geschaffen oder etwas dergleichen; denn der Glaube kommt durch die Kraft des Wortes, wenn sie in uns eingeht, von uns ergriffen wird und durch nichts anderes. Aber der Glaube wird völlig in den Werken, das ist gerade so gemeint, wie Pauli Rede, vielmehr

Herrn¹⁾ und Vater [auch als Vater] und mit derselben verfluchen wir die Menschen, die nach dem Bilde [[Gleichnis] Gottes geschaffen [geworden] sind [zu seinen Kindern bestimmt]; * aus demselben Munde geht hervor Lobpreisen und Verfluchen. Es soll nicht so sein, 10 meine Brüder, daß diese Dinge so kommen. * Sprudelt denn etwa die Quelle aus der- 11 selben Öffnung Süßes und Bitteres [Wasser]? * Es kann doch nicht, meine Brüder, ein 12 Feigenbaum Oliven hervorbringen, oder der Weinstock Feigen? [Also²⁾] noch auch kann [keine Quelle] Salziges [Wasser] süßes Wasser geben. * Wer ist weise und einsichtig unter 13 euch! Der erweise durch das gute Verhalten seine Werke, [nämlich] in Sanftmut der Weisheit. * Wenn ihr aber bitteren Eifer und Streitsucht heget in euern Herzen, so rühmet 14 euch nicht und lüget nicht gegen die Wahrheit. * Denn diese Weisheit ist nicht die, die 15 von oben herab kommt, sondern eine irdische, sinnliche [seelische, leidenschaftliche], teuflische. * Denn wo Eifer und Streitsucht ist, da ist aufrührerisches Wesen und allerlei schlechtes 16 Beginnen. * Die Weisheit von oben her aber ist vor allem geteilt [theokratisch rein oder 17 teuflisch, frei von Abtrünnigkeit], demnächst friedfertig, billig denkend [menschenfreundlich, human], gern eingehend, voll von Erbarmen und guten Früchten, ohne Absonderungssucht³⁾, ohne Heuchelsucht. * Die [Zukunfts-] Frucht der⁴⁾ Gerechtigkeit aber wird in Frieden ausgesät 18 durch die, die Frieden stiften.

Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Warnung vor dem judaistischen Gang zu einer fanatischen Lehrthätigkeit (B. 1. 2). — Die Macht der Zunge (B. 3. 4 erste Hälfte). — Die Verderblichkeit der Zunge (B. 5. 6). — Die Unbändigkeit der Zunge (B. 7. 8). — Die Doppelzüngigkeit der (fanatisch erregten) Zunge (B. 9—12). — Der Gegensatz der falschen und der wahren Weisheit in der Rede nach ihren entgegengesetzten Wirkungen (B. 13—18).

2. Warnung vor dem judaistischen Gang zu einer fanatischen Lehrthätigkeit (B. 1 u. 2). Die Ermahnung schreitet hier fort von der judaistischen Schwärmerei (Kap. 1) und von dem judaistischen Partikularismus und exklusiven Verhalten (Kap. 2) zu der judaistischen, fanatischen Lehrthätigkeit, den bösen, aufregenden und verderblichen Zungenünden des Eifers, Verfluchens, Reizens und Streitens in einer falschen, dämonischen Weisheit, im Gegensatz gegen die wahre, himmlische Weisheit. Daß dieser Abschnitt ein wesentliches Moment des ganzen Briefes bildet, ergibt sich daraus, daß er schon Kap. 1, 17 und B. 26 sich angekündigt findet. Der fanatische, proselytenmacherische und polemische Lehreinfluß, dessen Bild uns der Apostel hier vorführt, ist auch schon vom Herrn selber gezeichnet worden Matth. 23 und von dem Apostel Paulus Röm. 2, 17; er wird in der

Apostelgeschichte (Apostelg. 15) und in den paulinischen Briefen (2 Kor. 11, 13; Phil. 3, 2; Gal. 2) hin und wieder beleuchtet, und auch in der Apokalypse (Kap. 2, 9) noch einmal erhält er sein Urtheil. Von einer bloß gelegentlichen Streitigkeit über die Lehre vom Glauben (de Wette) ist also hier nicht die Rede. „Gegen den Lehrtitel“ überschreibt Wiesinger unser Kapitel, und bemerkt sodann: „Auf das zungenfertige Lehren und Weisern anderer geht der Verfasser darum über, weil dies die falsche Bethätigung der *πίστις* seiner Leser ist, mit welcher sie sich die wahre ersparen zu können meinen. Einem Glauben, der bloß Wissen ist, liegt nichts näher als Lehribübel und Rechthaberei (vgl. Röm. 2, 17 ff.). So ist nun Kap. 3 die Ausführung dessen, was schon Kap. 1, 19. 20 an den Lesern getadelt ist, und ähnlich wie Kap. 1, 26. 27, wo der Verfasser das Unvermögen, die Zunge zu zügeln, als das Kennzeichen einer bloß eingeübten, dagegen die Beweissung barmherziger Liebe als Kennzeichen der wahren Gottesberehrung aufgestellt hat, kommt jetzt der Verfasser auf diesen Gegenstand zurück (soll heißen: kommt er jetzt auf diesen Gegenstand erst recht) und hält seinen Lesern vor, wie das menschliche, bei ihnen so stark hervortretende Unvermögen, die Zunge zu bändigen, ihnen alle Lust benehmen sollte, andere lehren zu wollen.“ Luther: „An die Stelle des Werkes war das Wort getreten.“ — **Werdet doch nicht zu**

¹⁾ Die Codd. A. B. G., Tischendorf, Lachmann lesen τὸν κύριον.

²⁾ Das οὕτως hat die bedeutendsten Zeugen gegen sich. Auch der weiterhin folgende Text der Recepta modifizirt sich nach A. B. C.: οὕτως ἀλλὰ οὐκ ἔστιν ὁμοῦ ποιεῖν ἕνα. Der Sinait. ist für οὕτως zc.

³⁾ Das καὶ κατὰ ἀδιάκριτον fällt aus nach A. B. C. Sinait. zc.

⁴⁾ Der Artikel τῆς vor δικαιοσύνης fällt nach den bedeutendsten Codd. aus.

vielen Lehrern. Die Erklärung von Luther: seið nicht in größerer Zahl Lehrer (ebenso de Wette, Wiesinger), gibt schwerlich einen genügenden Sinn. Wenn nämlich von dem Trachten nach den kirchlich geordneten Lehrstellen die Rede wäre (wie Wiesinger will mit Beziehung auf 2 Tim. 4, 5), so würde das Wort des Apostels nicht die Klüge ausdrücken, welche er aussprechen will. Er will offenbar den falschen Lehreiser, die dogmatisirende Streitsucht tadeln, welche den judaisirenden Christen durchweg eigen ist. Daher beziehen wir mit Geßler und Schnedenburger das πολλοί auf γίνεσθαι, und zwar so, daß πολλοί mit διδάσκαλοι zu einem Begriff zusammengefaßt wird. Böset euch nicht zu einem großen Schwarm von Lehrern auf. Luther: Unterwinde sich nicht jedermann, Lehrer zu sein. Der Ausdruck ist also ironisch gefärbt und noch stärker als die Fassung *μὴ πάντες* bei Grotius. — **Da ihr wißet, daß wir.** Sie wissen das und sollen sich dessen bewußt sein. — **Ein größeres Gerichtsurteil.** Kann auch *κόρυμα* nicht nach Hottinger und Augusti bloß Verantwortlichkeit heißen, so nötigt doch auch der gewöhnliche neutestamentliche Sprachgebrauch nicht dazu, mit Wiesinger (der jedoch bemerkt, von einer sententia damnatoria könne allerdings nicht die Rede sein) und Luther auf der Bedeutung: Strafurteil zu bestehen. Dagegen spricht allerdings die Erwägung, daß Jakobus sich selber mit einschließt. Die „Demut der Liebe“ (Wiesinger) konnte ihn doch nicht veranlassen, etwas zu sagen, was auf ihn nicht paßte, und die Bemerkung Luthers, das Strafurteil könne ja aufgehoben werden, erledigt dieses Bedenken gar nicht. Das *κόρυμα* ist zunächst ein Urteil, näher bestimmt ein Gerichtsurteil, und zu einem Strafurteil wird es in der Regel durch den Zusammenhang ebenso, wie es hier durch den Zusammenhang nicht dazu wird. Wie sollten auch die Leser wissen, daß alle Lehrer als solche schwere Strafurteile zu erwarten hätten? Das größere Maß des Urteils ergibt sich aus manchen Worten des Herrn (Matth. 23, 13 u. a.). Und allerdings ist das mit dem größeren Maß angedeutet, daß sich das strengere Urteil naturgemäß leicht in ein Strafurteil verwandelt. — **Dem mannigfaltig [vielsach] verstoßen wir allesamt** (*ἅπαντες*). Dieses Urteil gilt schlechthin. Der Apostel schließt sich hier selber durchaus mit ein, wie in ähnlicher Weise in ähnliche Urteile Petrus (Apostelg. 15, 11), Paulus (Phil. 3, 12) und Johannes (1 Joh. 1, 8) sich einschließen. Wenn auch *πταίνει* nicht gerade geht auf die errores, qui docentibus

obvenire possint (Grotius), sondern alles und jedes sittliche Fehlen umfaßt (Luther), so ist doch der Ausdruck so gewählt, daß er von vorn herein auf sittliche Verstöße und Anstößigkeiten hindeutet, und diese finden sich zumeist in dem Gebiet der Lehrrede. — **Wenn einer im Worte.** Das Aynbeton zeigt schon an, daß der Apostel in derselben Gedankenosphäre weiter geht, also keinen Gegensatz beabsichtigt, wie Wiesinger richtig bemerkt. Mag daher auch das *ἐν λόγῳ* nicht mit Pott auf den Begriff *ἐν διδασκαλίᾳ* zu beschränken sein (vgl. Kap. 1, 19), so ist doch nach dem Zusammenhang besonders an didaktische Verstöße zu denken, wie sie die Seele des judaisirenden Treibens waren. — **Der ist ein vollkommener Mann.** Das *ἐστὶ* zu ergänzen. Jedes Wort ist hier bedeutsam: das *οὗτος* zur Hervorhebung der Seltenheit eines solchen Mannes, das *ἀνὴρ* zur Andeutung, daß der Apostel vorzugsweise eine Sphäre der Männer und ihres Treibens im Auge hat, das *τέλειος* wiederum zur Bezeichnung der neutestamentlichen Glaubensreise, der prinzipiellen Vollendung. Der Satz kann leicht generalisirt werden und die Idealität des christlichen Lebensbildes bezeichnen, welche diesseits seiner erreicht (s. de Wette); offenbar aber hat Jakobus zunächst etwas Erreichbares im Sinne, wie sich dies aus dem Zusatz ergibt. — **Vermögend, auch den ganzen Leib.** Dieser Folgerung liegt schon der Gedanke zum Grunde, daß die Zunge dasjenige Glied des Leibes sei, über welches der Mensch am schwersten die Herrschaft gewinne, und daß derjenige eben, der nicht im Worte anstoße, diese Herrschaft bethätige. Also: wer in keinem Worte fehlt und sich damit erweist als Beherrscher seiner Zunge, der hat die Herrschaft über seinen ganzen Leib gewonnen. So wenig aber die physische Zunge hier als solche gemeint ist, sondern diese nur als Organ und Symbol der Redefertigkeit, so wenig stellt Jakobus den Leib als solchen dem Menschen „als eine relativ selbständige, dem Willen des Ich sittlich widerstrebende Potenz gegenüber“ (Wiesinger, Luther), sondern der Leib bezeichnet hier das Organ und Symbol aller sonstigen Handlungsweise des Menschen außer der Rede. Der Sinn ist also kurz dieser: wer seiner Worte recht mächtig ist, der wird auch seiner Werke mächtig sein. Das Leben im Geseß der Freiheit bewährt sich am schwersten in der Herrschaft über das Wort. Auch Luther erkennt weiterhin das Uneigentliche in dem Ausdruck des Apostels an: „Zwar ist die *καρδιά* die Quelle der bösen Handlungen (Matth. 15, 19), allein die hierin wurzelnde

Begierde hat sich die Glieder des Menschen so zu eigen gemacht und in ihnen gleichsam ihre Wohnung gewonnen (Röm. 7, 23), daß diese als die begehrenden Subjekte erscheinen (scheinen) und in lebendig-konkreter Sprache als solche dargestellt werden können.“ Übrigens beweist das weiterhin folgende Bild des Rosses und des Schiffes, daß hier nicht lediglich die widerstrebende Sündhaftigkeit gemeint ist (das Scheingeseß in den Gliedern (Röm. 7, 23), sondern auch die der Lenkung bedürftige, dem Geist untergeordnete Natürlichkeit selbst; denn das Ross verhält sich nicht zum Reiter, das Schiff nicht zum Steuermann in der Weise widerstrebend, wie der alte Mensch zum neuen. Doch ist die organische Konfekturierung und Gliederung der Rüste des Herzens in der sündlich verstimmtten Leiblichkeit festzuhalten.

3. Die Macht der Zunge (B. 3. 4). Durch zwei Vergleichen veranschaulicht Jakobus jetzt die Macht und Bedeutung der Zunge. In dem zweiten Verse hat er sie als das verhältnismäßig mächtigste Glied unter den Gliedern dargestellt, jetzt geht er zu dem Gedanken über, sie sei das herrschende Glied, mit dessen Beherrschung der ganze Leib beherrscht werde. Daß nur der Geist den Leib beherrschen kann, ist vorausgesetzt; das Organ seiner Herrschaft aber, das zu beherrschende Werkzeug für die Lenkung des Leibes, ist eben die Zunge. Das Wort ist der Lenker der Handlungen. Wiesinger: „Die ganze Erörterung über die wilde Gewalt der Zunge ist nicht ein Wortschwall (Schleiermacher), sondern hat die bestimmte Absicht, den Lesern ihre Verkehrtheit klar zu machen.“ Richtig, doch kennt Jakobus auch eine Macht der Zunge im guten Sinne. — Erstes Bild: **Wenn wir aber den Pferden.** Auf das Bild von den Pferden kommt der Apostel zuerst, weil er schon früher den bildlichen Ausdruck von ihm entlehnt hat: *χαλινάγωνῆσαι* (B. 2; Kap. 1, 26). Daher ist auch wohl der Genitiv *τῶν ἵππων* mit *τοὺς χαλινούς* (Theile) zu verbinden, nicht mit *τὰ στόματα* (Decumanius u. a., Luther). Die Zäume der Pferde werden als die eigentlichen Zäume den un-eigentlichen gegenübergestellt. Beide Arten aber gehören in den entsprechenden Mund: der Pferdezaum in den Pferdemund, der Menschenzaum in den Menschenmund. Und so liegt allerdings der Hauptaccent auf *στόματα*. Diese bilden das tertium comparationis, „nicht die Kleinheit der *χαλινοί*, wie die meisten Ausleger annehmen“ (Luther). Der Nachsatz beginnt mit *καὶ ὅλον* (Wiesinger, Luther), nicht aber liegt er in B. 5 (Theile),

oder muß gar eine Ergänzung in Gedanken stattfinden (de Wette). *Μετάγειν* im Neuen Testament nur hier und B. 4. — Zweites Bild: **Siehe, sogar die Schiffe.** Im ersten Bilde war das Organ der Lenkung der Hauptgedanke, in Verbindung etwa mit der natürlichen Unbändigkeit des zu lenkenden Rosses: der Mund, die Zunge; in diesem zweiten Bilde ist es der Gegensatz zwischen der Kleinheit des Organs, der Feinheit der Einwirkung auf dasselbe und der Größe, wie der sturm-bewegten Haltung des zu lenkenden Schiffes. Das kleine Steuerruder, auf welches der menschliche Wille fast geisterhaft leise seinen Druck ausübt, beherrscht das ganze große Schiff mit aller furchtbaren Gegenwirkung von Wind und Wellen, die wie rasende Elementargeister dem festen Geiste des Steuermanns entgegen sind. Dem gemäß deutet auch das *καὶ* zu Anfang wie das *ἰδοὺ* eine Steigerung an. In den Partizipialsätzen *ὅσα* wird das Ungeheure der Last, welche das Steuer zu bewältigen hat, hervorgehoben; die doch so groß sind, oder: obgleich u. — Das *ἐλαύνειν*, antreiben, in Bewegung setzen, kommt im Neuen Testament sonst auch vom Schiffen selbst vor, dann aber auch von rastloser Agitation (2 Petri 2, 17). Stürmische Winde sind die wilden Schiffer des Schiffes, denen der menschliche Schiffer mit seinem Steuerruder die Spitze bietet. Ohne Zweifel haben sie eine symbolische Bedeutung, wie Beda gemeint hat, doch nicht als die von innen kommenden appetitus mentium, sondern als die von außen kommenden großen Versuchungen (*πειρασμοί*) der Welt, deren Geburtsstätte allerdings das Innere ist (s. Kap. 1, 6). Das kleine Steuerruder ist hier offenbar das Gegenbild der kleinen Zunge. — **Wohin irgend die Richtung.** Mag auch *ὁμοῦ* nicht gerade den impulsus externus, den Druck des Steuermanns auf das Steuer, bedeuten, wie Erasmus u. v. a. wollen, so ist doch auch die Übersetzung: der eifrige Wille, die Lust zu etwas (nach Beda, Calvin, Luther u.) hier nicht genügend; die *ὁμοῦ* ist allemal der aktive, zum Anschlag oder Anlauf gewordene Wille; hier also die Richtung, der Kurs des Schiffenden, durch das Steuerruder in Aktion erhalten. Über ähnliche Vergleichen bei Klassikern s. Gebser, Theile. — „Beide Gleichnisse von einem Zaum und von der Schifffahrt haben die Alten häufig auf eine ähnliche Art verbunden, so daß Priscian selbst meinte, Jakobus habe sie von Plato oder einem andern Griechen entlehnt“ (Gebser). Luther hebt noch hervor, daß von dem tatsächlichen *εὐθύνων* die Rede ist, nicht von dem

technischen oder amtlichen ἐκθυστήρ. — **Also ist auch die Zunge.** Ein kleines Glied, nämlich wie das kleine Steuerruder. — **Und rühmt sich großer Dinge.** Da das μεγαλυνεῖ durchweg von einem übermütigen, vermessenen Verhalten gesagt wird, so ist auch deswegen die Lesart *μεγάλα ἀνχεῖ* (s. die obige Note) hier vorzuziehen. Denn vorher ist von einem großen, löblichen Thun die Rede gewesen. Von dem Bilbe des Steuerruders konnte der Apostel nicht mit οὕτως gleich dazu übergehen, von einem verderblichen Thun der Zunge zu reden. Auch setzt sich der vorliegende Gedanke noch durch das folgende ἰδοὶ gegen die weiterhin folgende Betrachtung der verderblichen Wirkung der Zunge ab. Nur das ist wohl durch die Wahl des Ausdrucks angedeutet, daß die Zunge nicht bloß große Dinge thut, sondern sich auch der großen Dinge rühmt. Beda: Magna exultat. Die Erklärung: richtet große Dinge an, Luther (ähnlich Decumenius, Calvin u. a.) betont den Grundgedanken, ohne aber die Präcisierung festzuhalten. Das Beharren auf dem Begriff *μεγαλυνεῖ* bei Luther, ähnlich Wiesinger, ist nicht durch den Zusammenhang begründet.

4. Die verderbliche Wirkung der Zunge (B. 5 zweite Hälfte, B. 6). **Siehe, welch ein winzig Feuer.** Das ἥλιον hebt die Quantität hervor gemäß dem Zusammenhang, entweder als große oder als kleine; hier als kleine (Cajetanus, Luther). De Wette hat es als Bezeichnung eines großen Feuers verstehen wollen, indessen lag dem Apostel nicht an der ästhetischen Anschauung des Waldbrandes, sondern an der Hinweisung auf die heillose Entstehung desselben aus dem kleinen Funken; weshalb Wiesinger mit Grund das ἀνάπτει hervorhebt. — Daß die konkretere Bedeutung der ἰλη, „Wald“, der unbestimmteren: materia, Brennstoff u. s. w. (Erasmus u. a.), vorzuziehen sei, hebt Luther mit Bezug auf entsprechende Schilderungen bei Homer, Pindar, Philo v. hervor. — **Auch die Zunge ist ein Feuer.** Das Bild des Feuerfunken oder kleinsten Feuers, das den größten Waldbrand macht, wird auf die verderblichen Feuerwirkungen der Zunge angewendet. Die Zunge ist von Feuernatur überhaupt, d. h. das Organ der Rede, leicht von geistigem Feuer, affektvoller, hinreißender, verzehrender Wirkung entzündet. Daß die Zunge ein Organ des himmlischen Feuers zu werden bestimmt ist nach Apostelg. 2, übergeht Jakobus hier; denn er hat das verderbliche Feuer des Jansenismus im Auge, welches die jüdischen Geister in aller Welt zu entzünden anfängt.

— **Sie, die Welt der Ungerechtigkeit.** Hier ist nicht mit Morus u. a. zu ergänzen ἡν in dem Sinne: die Zunge ist das Feuer, die Welt ist der Wald. — Dieser Kosmos ist also weitere Bezeichnung der Zunge. Nach Wiesinger soll κόσμος überhaupt den Inbegriff des Geschaffenen bedeuten (Matth. 13, 35; Eph. 1, 4), der „Kosmos der Ungerechtigkeit“ hier also den Inbegriff der Ungerechtigkeit. So auch Luther mit Bezug auf ὁλος ὁ κόσμος τῶν χρημάτων (Sept. Prov. 17, 8). Calvin: Acsi vocaret mare et abyssum. Olshausen u. a.: Sie ist gleichsam die ungerechte Welt selbst; diese hat ihren Sitz in der Zunge. Andere Erklärungen von Theile, Estius, Herder, Gebser, Clericus (der mit anderen die Worte für unecht hält) s. bei Luther. Decumenius und manche andere lesen κόσμος für Schmutz der Ungerechtigkeit: die Zunge schmückt die Ungerechtigkeit durch rhetorische Künste. Dagegen sagt Wiesinger, 1) sei κόσμος ein passiver Begriff, 2) der Sinn würde viel zu matt sein. Allein als Schmückung braucht der Ausdruck freilich nicht verstanden zu werden, und doch kann man annehmen, daß Jakobus auch hier, wie öfter, auf die ursprünglichere Bedeutung des griechischen Wortes zurückgeht. Thatsächlich ist es eben die Zunge, welche sophistisch, rhetorisch, poetisch, paränetisch und imperatorisch der Ungerechtigkeit ihre weltförmige, scheinbar wohlstandige, selbst glänzende Gestalt gibt. Wir nehmen also an, daß Jakobus hat sagen wollen: die Zunge ist die Weltgestalt, Weltförmigkeit oder Weltbildung, die scheinbar schöne Welt der Ungerechtigkeit. Als den Inbegriff der Ungerechtigkeit hätte er sie jedenfalls nur in sehr uneigentlichem Sinne bezeichnen können. Daher nehmen wir auch mit Tischendorf und Neander gegen Luther und die meisten Ausleger an, daß ὁ κόσμος τῆς ἀδικ. nicht zum Vorigen gehört als Apposition, sondern zum Folgenden. Der Zusatz: der Inbegriff der Ungerechtigkeit wäre keine Erklärung für den Satz: die Zunge ist ein Feuer. Wohl aber versteht sich das, daß die Zunge als die Welt der Ungerechtigkeit unter den Gliedern hervorrage. Es fragt sich freilich: was heißt καθίσταται? Müßig sind, abgesehen von der Ungerechtigkeit, die Erklärungen: sie steht, sie ist angebracht, ist gestellt, und auch die Erklärung von Luther: sie stellt sich, tritt auf, in Verbindung mit dem Folgenden: nämlich als die, die den ganzen Leib besudelt, genügt nicht. Vielmehr entspricht es dem vollen Begriff des καθίσταται wie dem Zusammenhang, daß das Wort nach der Analogie von Hebr. 8, 3 u. a. St.

absolut gefaßt das Vorsteheramt, die Domination der Zunge unter den Gliedern bezeichnet. Vermöge ihrer Weltbildung, welche auch die Ungerechtigkeit zu beschönigen weiß, dominiert sie unter den Gliedern. Aber wie kontrastirt ihr Thun mit ihrer Geltung! Sie eben ist es auch, die von ihrem Primat aus den ganzen Leib befleckt. Vor der Welt wächst sie alle Ungerechtigkeit rein, vor Gott oder der Wahrheit ist es dieselbe, die den ganzen Leib beschmutzt und beschmutzt, d. h. allen sündlichen Handlungen aller Glieder mit dem vorauslaufenden sündlichen Wort den Weg bahnt. Wenn also *σπιλοι* nicht paßt zu *πῖρ* (obchon Bengel erklärt: ut ignis per fumum), so paßt es dagegen als der völlige Gegensatz zu dem Wort: die Zunge ist der *κόσμος*. Die scheinbare Wohlgestalt ist die wesentlichste Mißgestalt des Lebens. Wie sie nun das Leben befleckt, besagt das Folgende.

— Und in Flammen setzt. Wiesinger faßt die folgenden *καὶ, καὶ* in dem Sinne: so wohl, als auch, und setzt beide in das Verhältnis logischer Unterordnung zu *ἡ σπιλοῦσα*. Wir sind mit Huther dagegen, weil die folgenden Worte nicht nur erklären, sondern auch steigern. Die Zunge setzt in Brand **das Rad der Lebensentwicklung.** Der Begriff Rad für *τροχός* bedarf keiner weiteren Feststellung (s. 1 Röm. 7, 30 ff.; Ezech. 1, 15. 19. 20). Es fragt sich aber: was heißt *γενέσις* und was heißt demgemäß der Ausdruck: *τροχός γενέσεως*? Nach Huther soll *γένεσις* „wie Kap. 1, 23“ (s. die betreffende Stelle) die Geburt bezeichnen, das Rad der Geburt demgemäß: das von der Geburt an umlaufende Rad, d. h. das Leben. Ähnlich Documenius. In anderer Fassung der Einzelmomente kommen Calvin u. a. auf denselben Gedanken: Das Rad ist der cursus, die Genesiz ist die natura, beides vereint das Leben. Wiesinger geht von der Erklärung: sie entzündet das sich umschwingende Rad, den Kreislauf des Daseins (nach Bött, Schneckenburger u.), auf eine andere über; sie entzündet den Umkreis des Gewordenseins (nach Kern). Als die Achse oder der Mittelpunkt des Umkreises verbreitet sie ihr Feuer über die ganze Peripherie. Aber die Genesiz als Geburt ist nicht das Leben an sich, sondern selbst ein erster Umlauf des Rades. Man mag nicht mit de Wette nach dem Vorgange Älterer unmittelbar an den Kreis der Schöpfung zu denken haben, oder an den Kreislauf der Selbstverjüngung des Menschengeschlechts (*חַיִּי וְחַיִּי בְּחַיִּי*, Wolf u. a.); daraus folgt nicht, daß die Genesiz hier als Geburt, oder das Leben bloß als individuelles zu be-

trachten wäre. Vielmehr geht die Genesiz des Menschen im ethischen Sinne durch sein ganzes irdisches Dasein fort, und wenn es heißt, die Zunge setze das Rad oder den Umschwung der Lebensentwicklung in Flammen, so gilt das Wort in dieser Allgemeinheit nicht bloß von dem individuellen Leben, sondern auch von dem Leben der Menschheit, zunächst freilich des jüdischen Volkes, im weitesten Sinne aber selbst von der Lebensentwicklung des diesseitigen Kosmos. Der fanatische Brand, der zuerst die Lebensentwicklung einzelner Juden zu dem immer mehr im Lauf sich entzündenden Feuer eines brennenden Rades gemacht hat, hat zuletzt die Lebensentwicklung der ganzen jüdischen Nation ergriffen (denn christliche Weltmacht lag der Kreuzigung Christi und dem jüdischen Kriege zu Grunde) und teilt sich unvermerkt der ganzen Menschheit und dem diesseitigen *κόσμος* mit als die der Welt immanente Kaufalität des Feuertages, des jüngsten Tages. Jakobus sagt mit vollem Recht, daß es die Zunge sei, welche aus dem Rad der menschlichen Lebensentwicklung ein brennendes Feuerrad mache; man könnte auch sagen: ein Schiff, das brennend in den Hafen einläuft. Ein verhältnismäßiges Quantum von diesem fieberhaften Feuertrieb kann wohl jeder in seinem Lebenslauf finden (s. Ps. 90). „Das Verbum *φλογίζεν* ist im Neuen Testament *ἀπ. λεγ.*, in der Sept. findet es sich 2 Mos. 9, 24 u.“ (Huther). Das Wort ist mit demselben offenbar von dem Feuer der Leidenschaft zu verstehen, nicht mit Morus: de damnis, quae lingua dat, obchon die Selbstverzeuerung in dieser Sünde der leidenschaftlichen Glut allerdings mit angedeutet ist, und nicht mit Michaelis die Rede ist von einem bloßen Aufheuern. — **Und selber in Flammen gesetzt wird.** Gesezt wird fort und fort, nicht bloß gesetzt ist (*φλογιζομένην* Part. Präs.). So unbegründet die Versetzung des Partizips ins Präteritum ist, so unbegründet ist die Deutung desselben als Futurum, als Weissagung des höllischen Feuers (Grot. u. a.) — **Von der Hölle.** Die Gehenna, überall und durchweg vom Scheol zu unterscheiden (außer den Synoptikern nur hier), wird selbst erst als symbolisch bezeichnete Feuerregion (*γέννα τοῦ πυρός*) ganz fertig mit dem Weltende. Das positive Straffeuer der Gehenna wird vermittelt durch die immanente Glut dämonischer Leidenschaften, die vom Teufel ausgehen durch sein Reich. Also die dämonische Glut wird hier als Kaufalität jener fanatischen Glut der Menschen bezeichnet (vgl. B. 15). Jene Feuerglut des Fanatismus,

welche die Judaisiten auf Gott zurückführen wollten als auf ihren Ursprung (Kap. 1, 13), führt Jakobus nun geradezu auf den Teufel zurück. Und in dieser Art qualifizierte sie sich durch den Haß, die Lüge und den Tod, besonders auch die Raserei. Das Stärkste, was über die böse Zunge gesagt ist, außer dem Wort des Herrn von der Lasterung des Geistes oder der Apokalypit von den Lasterungen des Thieres (Dan. 7 u. 8; Offenb. 13!) Annähernde Schilderungen führt Huther an: Ps. 52, 4; 120, 3. 4; Spr. 16, 26; Jesus Sirach 5, 15. Wiesinger citirt zu der hier angedeuteten Spezifikation der Sünde nach den Gliedern des Leibes Röm. 3, 13; Kol. 3, 5. Die letztere Stelle gehört aber in ein anderes Kapitel: die Scheinglieder des alten Menschen. Dagegen gehört auch hierher Röm. 6, 13. 19.

5. Die Unbändigkeit der Zunge (B. 7. 8). **Dem jegliche Natur der wilden Thiere.** Das γὰρ macht Schwierigkeit. Nach Huther soll es besonders mit B. 8 das vorher über die Zunge ausgesprochene Urteil begründen. Aber mit einem Ausspruch über die Unbändigkeit der Zunge allein begründet man die Aussage von der Verderblichkeit der Zunge nicht. Nach Wiesinger soll γὰρ das vorübergehende μεγαλυνην begründen, nach Bött soll es bloß den Übergang bezeichnen. Wir meinen, daß damit die letzten vorhergehenden Worte begründet werden; sie wird selber in Flammen gesetzt von der Hölle. Womit will er das beweisen? Mit der dämonischen Unbändigkeit der Zunge. Wäre die Zunge bloß animalischer oder thierischer Art, so könnte der Mensch, die menschliche Natur, macht sie wie alles Animalische bändigen. Mit ihrer Unbändigkeit aber beweist sie, daß etwas Dämonisches bei ihrer Erregtheit im Spiel ist, worüber die sich selbst überlassene Menschennatur keine Macht hat. Nur mit der Weisheit, die von oben ist, nach B. 15, kann die Weisheit, die von unten ist, die dämonische, überwunden werden. Und zwar nicht in der Form der Bändigung, der Dressur und Knechtung, sondern der freien Umgestaltung durch die Wiedergeburt. Zuerst nennt der Apostel, was gebündigt werden kann, die gesamte thierische Natur, dann, was die Bändigung vermag, die menschliche Natur. Der Mensch als Mensch ist dem Thier gewachsen, wird aber das Animalische im Menschen durch die Dämonen verstärkt, so erlangt er die Überlegenheit des ἀνὴρ τέλειος nur durch Gottes Gnade. Die Thierwelt zerlegt der Apostel in vier Abteilungen. Zuerst werden die vierfüßigen Thiere (nicht

die Thiere überhaupt nach Bött, oder speziell die wilden Thiere, Erasmus u.) und die Vögel mit einander verbunden; also höhere und edlere Thierarten. Dann die unheimlichen kriechenden Thiere (nicht animalia terrestria nach Bött überhaupt, nicht bloß Schlangen insbesondere nach Luther, Calvin, sondern ein Kollektivbegriff von Amphibien und Würmern, wie 1 Mos. 1, 24. 25) und die stumpfsinnigen Seethiere (nicht bloß Fische im eigentlichen Sinne nach Huther, noch Meerwunder nach Luther, noch Meerungeheuer nach Stier). Huther: „Es ist hier dieselbe Klassifikation wie in der Stelle 1 Mos. 9, 2, die dem Jakobus vorgeschwebt haben mag.“ Als Repräsentanten der kriechenden Thiere schwebten dem Jakobus ohne Zweifel die Schlangen vor, mit Beziehung auf die Schlangenbeschwörer, als Repräsentanten der Seethiere etwa abgerichtete Fische oder Delphine und dergleichen. Man sieht übrigens hier, daß auch die Menagerien und Thierbändigerkünste eine Beziehung zu der apostolischen Wahrheit haben. Im Grunde lautet das Urteil des Apostels dahin: alle φύσις, jede φύσις, wie sie dann weiterhin spezifizirt ist, ist der menschlichen φύσις unterworfen; die Bedingung ist nur, daß der Mensch die ihm untergebenen Naturen verstehe und bei dem rechten Fleck des Bedürfnisses, der Gerechtigkeit oder Abhängigkeit anfasse. Mit Recht bemerkt Huther, es werde nicht das Verhältnis des einzelnen Menschen zu den einzelnen Thieren, sondern das der menschlichen Natur zu der thierischen Natur überhaupt dargestellt. — **Durch die menschliche Natur.** So nämlich ist der Dativ zu fassen, nicht als dat. commodi. Die menschliche Natur ist hier das ganze Vermögen der menschlichen Art, wie sie in Abhängigkeit von Gott auf sich selbst gestellt ist (1 Mos. 1); also nicht bloß die ingenii solertia (Hottinger), wohl aber diese als das eigentliche Moment der menschlichen διναμὴς in ihrer Überlegenheit über die thierische. — **Wird gezähmt und ist gezähmt worden.** Dies ist nämlich ein Prozeß, der aus der ältesten Vergangenheit bis in die fernste Zukunft fortgeht. Die Thiere werden immer mehr der Menschlichkeit unterworfen, während sich die dämonisch erregte Zunge (wozu in der modernen Welt besonders auch die Schreibfeder gehört, so daß der Satan nun mehr durch die Gänsefeder als durch die Schlange zu dem Menschen redet) immer unbändiger verhält (s. Offenb. 13, 6). Das δαμάσκειν διναται ist durch diesen Prozeß faktisch veranschaulicht, also mit beiden Tempusformen des Verbums vorausgesetzt, nicht aber mit dem Präsens lediglich gemeint

nach Schneckenburger u. a. Das *σαυδίζω* aber bezeichnet nicht bloß die Überwindung eines Widerstandes (Huther), die ja auch bei der Befehrung stattfindet, sondern die Ver-
setzung in eine unfreie physisch-physische Ab-
hängigkeit durch entsprechende Mittel. Wenn
also gesagt wird, die Zunge kann von der
menschlichen Natur nicht gebändigt werden, so
liegt darin zugleich, daß sie in der Form der
Bändigung nicht gebändigt werden kann. Auch
mag dieser Ausdruck in Beziehung auf die
Thiervelt ausdrücken, daß das ursprüngliche
Verhältnis des Menschen zu den Thieren nicht
ganz das gleiche geblieben ist (s. 1 Mos. 9, 2;
vgl. 1 Mos. 1, 28; Kap. 2, 20). Wiesinger:
„Auch dem Jakobus ist die Herrschaft des
Menschen über die Geschöpfe der Erde nicht
verloren (vgl. Ps. 8, 7. 9), wohl aber ist sie
wie sein Verhältnis zur Erde selbst modifiziert.“
Eine Parallele zu diesem Vers ist auch der
Auspruch B. 9. — **Die Zunge aber ver-
mag keiner.** Estius u. a.: Die Zunge an-
derer, Huther: die eigene Zunge. Ohne Zwei-
fel die eigene zunächst, denn die Überwin-
dung der Zunge muß vom Herzen ausgehen;
doch ist die allgemeinere Fassung auch zu be-
achten. Der dämonisch wild gewordenen
menschlichen Zunge steht die natürliche Mensch-
heit gegenüber wie einem Lindwurm, für den
sich unter den Menschen, wie sie sind, kein
Ritter Georg findet. Bengels Erklärung:
nemo alius, vix ipse quisque, übersieht, daß
hier der Gegensatz zwischen der natürlichen
Menschenmacht und einer höheren Macht vor-
ausgesetzt ist. Was aber nun noch den Jak-
obus zu einem Ausruf der Entrüstung bringt,
das ist das verderbliche Treiben der Zunge in
der judaisischen Welt seiner Zeit. — **Das un-
ruhstiftende Unheil.** Wir erklären das *κακόν*
im positiv-ethischen Sinne als ein Heilloses
oder ein Unheil und das Adjektiv *ἀκατάστατον*
(s. die kritischen Noten) unter Beziehung
auf Kap. 1, 8 und die *ἀκαταστάσια* B. 16
in unserem Kapitel nach der Bedeutung des
Wortes Luk. 21, 9; 1 Kor. 14, 33; 2 Kor.
6, 5; 12, 20. Das aufrührerische Gebahren
der judaisischen Zungen entzündete sich um
jene Zeit immer mehr, um dem jüdischen Volke
lauter Unheil, Tod und Verderben zu bereiten.

— **Voll todbringenden Giftes.** Die dämo-
nische Natur, die todbringende Schlangengif-
tigkeit des Zungeneifers; im wesentlichen der-
selbe Gedanke, wie das Urteil im vorigen Verse:
von der Hölle entzündet (Ps. 58, 5; 140, 4).

6. Die Doppelzüngigkeit der (sana-
tisch) erregten Zunge (B. 9—12). Das
neue Moment, welches (von Huther und Wie-
singer nicht beachtet) mit B. 9 hervortritt, ist

die Falschheit, die Doppelzüngigkeit, der Selbst-
widerspruch, also auch das Selbstgericht der
Zunge. Von der Schlangenartigkeit der Zunge
(B. 8) bildet sich ein passender Übergang auf
die Doppelzüngigkeit derselben, insofern diese
Lügenhaftigkeit und Giftigkeit zugleich ist. —
Mit ihr loben wir den Herrn (s. die kritische
Note). Das *ἐν* ist instrumental. Segnen und
Verfluchen bilden einen bekannten Gegensatz,
nur ist unter dem Segnen *εὐλογεῖν* 772, in Be-
ziehung auf Gott das Lobpreisen zu verstehen.
Die ungewöhnliche Verbindung: den Herrn
und Vater, scheint nicht ohne Absicht gewählt.
Bezeichnet auch der Herr hier nicht geradezu
Christum, so bezeichnet er doch Gott als den
Gott der Offenbarung, der sich schließlich in
Christo als Vater geoffenbart hat. In ihm
lobt der Jude auch unbewußt und widerwillig
die Offenbarung Gottes in Christo (s. Röm.
9, 5). — **Und mit derselben verfluchen wir.**
Eine von manchen zu wenig beachtete Schwie-
rigkeit liegt darin, daß Jakobus sich selber mit
einschließt. Um derselben auszuweichen, haben
Ben Jon, Gehser u. a. angenommen, es seien
lediglich die gemeint, die sich zu Lehrern auf-
werfen. Sicher sind die zunächst gemeint, da-
mit aber im ganzen das judaisische Wesen
überhaupt. Soll der Satz ein allgemeines Sin-
denbekenntnis über den Mißbrauch der Zunge
sein? oder ein hypothetisches Urteil: wenn
wir die Menschen verfluchen, so geschieht es
mit derselben Zunge, mit welcher wir Gott
loben? Gegen ersteres spricht die Absicht einer
besonderen Rüge, gegen letzteres die Voraus-
setzung der Thatsache. Die Schwierigkeit löst
sich nun entweder damit, daß wir den zwei-
ten Satz als Frage lesen im Ausdruck des
Befremdens, oder so, daß wir den Jakobus
hier als Repräsentanten seines Volkes im Na-
men seines schuldigen Volkes reden hören. Das
letzte möchte das Nächstliegende sein. —
Die Menschen, die nach dem Bilde Gottes.
Das heißt: die Unterthanen dieses Herrn,
die Kinder dieses Vaters der Bestimmung
nach, oder auch die Abbilder, die diesen Herrn
und Vater repräsentieren. Das ist der grelle
Widerspruch. Von Wiesinger und Huther (von
letzterem mit Beziehung auf Bengel: reman-
et nobilitas indelebilis) wird hier hervor-
gehoben, daß auch der sündliche Mensch hier-
nach ein nach dem Bilde Gottes Geschaffener
bleibe (mit Beziehung auf 1 Mos. 1, 26). Un-
beschadet der allgemeinen Geltung des
Satzes dürfte aber der Apostel doch die Men-
schen im Auge haben, in denen das Gleichnis
Gottes (*εἰκονισμός*), d. h. die Aktualität und
Erscheinung des Bildnisses wieder gewor-
den ist, d. h. die Christen, besonders nach

ihrer Mehrheit, die Heidenchristen. In Beziehung auf sie wurde der Widerspruch der verfluchenden Judaisten vollständig: sie lobpreiseten den Offenbarungsvater, sie verfluchten die Offenbarungskinder. — **Aus demselben Munde geht hervor.** Es ist der sündhafte Mund in seiner fanatischen Erregung überhaupt, insbesondere aber doch der Mund des Judaismus, wie er damals fortfuhr, traditionell mit dem Alten Testamente Gott zu loben, und anfang, mit talmudistischem Groll (der Quelle des späteren Talmud) dem Evangelium und seinen Bekennern zu fluchen. — **Es soll nicht so sein.** Schwerlich will dieser Zuruf an die Brüder bloß sagen: es ist nicht recht, daß solches (den Inhalt bezeichnend) solcher Art (die Form bezeichnend) geschieht. Das *χρη* hat sein volles Gewicht und deutet ein Nichtseinsollen in Beziehung auf das Behängnis an, womit zugleich das Nichtfrommen (mit *χολομαι*) gesetzt ist. Zudem ist der Plural *ταῦτα* und das emphatische *οὕτως* zu beachten. — **Sprundet denn etwa die Quelle.** Das *βοῦν ἀπὸς λεγ.*, hervorsprossen, überströmen; *ὅτι* die Öffnung der Quelle; das Süße und das Bittere das Bild der heterogenen Wasser, auf das Segnen und das Fluchen bezogen. In der Natur kommt das nicht vor, daher erscheint es auch in der sittlichen Welt nur als greuelhafte Unnatur. Die Quelle ist aber wohl nicht geradezu der Mensch, sondern die Gesinnung, das Herz. Wobon das Herz voll ist, geht der Mund (die Öffnung der Quelle) über. Indes ist auch hier nicht die sittliche Unnatur dieser Doppelzüngigkeit nur überhaupt gemeint, sondern die konkrete Beziehung der Klüge auf das Judentum tritt immer stärker hervor. Es ist nicht Gottes Rathschluß und Recht, daß aus dem Quell des Judentums bei seinem historischen Hervorgehen für die Welt ein solcher Widerspruch von Gott loben und Gottes Kinder verfluchen hervorsprudeln soll. Die Anwendung auf den Ausgang des christlichen Mittelalters liegt nahe. — **Es kann doch nicht meine Brüder, ein Feigenbaum Oliven.** In den beiden Naturbildern setzt sich zunächst die bildliche Darstellung des vorigen Verses fort, d. h. der Gedanke, daß die Natur nicht Widersprechendes hervorbringe. Wenn aber das vorige Bild sagen sollte: eure Doppelzüngigkeit wäre einer Quelle zu vergleichen, die süßes und bitteres Wasser zugleich ausströmte, wenn es eine solche geben könnte, so heben die folgenden Bilder die Unmöglichkeit eines solchen Widerspruchs in der Natur noch mehr hervor. Und damit ist allerdings nicht nur die Verwerflichkeit, die sittliche Unnatur der Dop-

pelzüngigkeit hervorgehoben, sondern auch der Gedanke ausgesprochen, eins von beiden müsse nicht wahr sein, das Fluchen oder das Segnen; wenn also das Verfluchen der Gottesbilder ja doch wahr sei, so sei das Gott loben Lug und Heuchelei (Huther). Dazu kommt, daß die Fassung der folgenden Bilder auf den Charakter selbst zurückgeht, wie das Wort des Herrn Matth. 7, 16. — So also muß man von dem doppelzüngigen Gebahren auf den doppelherzigen Charakter schließen, der nach der Seite der Gottseligkeit hin falsch ist (*διπλως*). Man könnte es freilich auffallend finden, daß Jakobus mehrere Beispiele anführt, um den Gedanken zu erhärten, wie die Natur sich selber gleich bleibe, wahr und konsequent, so müsse auch der Mensch wahr und konsequent sein. Zunächst dient allerdings die Mehrung der Beispiele dazu, die allgemeine Geltung des aufgestellten Lebensgesetzes zu veranschaulichen. Es könnte jedoch die Vermutung nahe liegen, daß die Beispiele zugleich etwas Symbolisches beabsichtigen möchten. Der Feigenbaum, Symbol eines üppigen Naturlebens, kann ja nicht Oliven machen, die Symbole des Geisteslebens. Der Weinstock, das Symbol der Theokratie, schließlich des Christentums, kann ja nicht Feigen hervorbringen, Glückseligkeit, Fülle des jüdischen Naturlebens. Und das würde heißen: wollt ihr natürliche Juden sein, so könnt ihr keine Früchte der Geisteskinder hervorbringen. Wollt ihr dagegen Christen sein, so müßt ihr euch nicht rabbinische Ideale machen, unter dem Feigenbaum des äußeren Glücks sitzen und seine Frucht genießen wollen. Daraus würde sich dann das letzte Bild so erklären: Wie die Salzquelle oder der Salzfluß ein Gemisch ist, das kein süßes Wasser, keine reine trinkbare Lebenserfrischung geben kann, so kann auch ein Gemisch von jüdischer Schärfe und Härte und christlicher Lebendigkeit kein reines Lebenswasser des Neuen Bundes geben. Wir lassen diese Symbolik im ganzen dahingestellt; jedenfalls aber halten wir dafür, daß das Salzwasser ein Gemisch bezeichnen soll, worin beide an sich reinen Elemente fürs Leben unreinigt und verdorben sind. Salzwasser kann man nicht trinken. Somit wäre der Gedanke von der Doppelzüngigkeit auf die Doppelherzigkeit und von dieser auf ihre letzte Ursache, die Doppelgläubigkeit, das Gemisch von Satzungsweisen und evangelischer Lebendigkeit, zurückgegangen. Über ähnliche bildliche Nebensarten bei den Alten s. Gebser, S. 290, Theile, S. 196.

7. Der Gegensatz der falschen und der wahren Weisheit in der Rede, nach ihrem Ursprung, Charakter und ihren

entgegengesetzten Wirkungen (B. 13 bis 18). **Wer ist weise und einsichtig?** Dieselben Ausdrücke in der Septuag. zu 5 Mos. 1, 13; 4, 6 f., חכם, נבון. Die Weisheit ist das durch die Erleuchtung vermittelte Verständnis der Zwecke; die Einsicht, das durch die Erfahrung oder Übung vermittelte Verständnis der Verhältnisse. Die Frage des Apostels tönt wie ein Ausruf höchster Besorgnis; sie charakterisirt die verzweifelt schlimme geistige Situation Israels. Die wenigen Weisen und Erfahrenen sollen sich aufmachen und durch die Weisheit der Sanftmut den Sturm beschwören. — **Der erweise durch das gute Verhalten.** Hier sagt uns nun der Apostel bestimmter, welche Werke er Kap. 2 im Auge hatte als Glaubenszeugnisse. Solche nämlich, die aus einem guten oder schönen Lebenswandel fließen, in denen dieser sich entfaltet. Und damit kein Zweifel bleibe über das, was er vor allem im Auge hat, setzt er nachdrücklich hinzu: **in Sanftmut der Weisheit.** Wir beziehen diesen Zusatz auf den ganzen vorhergehenden Satz: in der Sanftmut der Weisheit sollen alle Werke dieses guten Wandels gipfeln. Die abweichende Konstruktion Meanders: der erweise es durch das gute Verhalten; „seine Werke in der Sanftmut der Weisheit“ hat eine gewisse Lebendigkeit und Prägnanz für sich, doch müßte dann das Verbum in Gedanken wiederholt werden; auch scheint dabei das *αὐτοῦ* störend und die dem Apostel geläufige Forderung der Erweisung der Werke würde etwas verdunkelt. Dem *αὐτοῦ* liegt zu Grunde der *τις*, der auf das Weisesein wahren Anspruch machen will. Jede Schwächung des Ausdrucks *ἐν πραΰτητι σοφίας*, entweder dadurch, daß man liest: sanfte Weisheit (Veda u. a.), oder: weise Sanftmut (Laurentius), ist gegen den vollen Sinn des Wortes: die Sanftmut, worin sich die Weisheit bethätigt (Wiesinger etwas anders: welche der Weisheit eignet und aus ihr kommt), s. Kap. 1, 19. 20. Wiesinger meint, es sei die das Thun begleitende Stimmung gemeint; offenbar aber will der Apostel die Aktivität der Sanftmut, die Sanftmut selbst in entsprechenden Akten. Sie allein konnte die Judenchristen wie die Juden vom Fanatismus befreien, den Sturm beschwören und die Hoffnung Israels retten (s. die Verheißung Matth. 5, 5). — **Wenn ihr aber bitteren Eifer.** Dies war die wirkliche Lage der Dinge, daher redet Jakobus die Leser direkt darauf selber an. Wir übersetzen *ζῆλος* nicht als Eifersucht, sondern als Eifer, denn ohne Zweifel ist zunächst von einem religiösen Affekt die Rede, nicht von einem sittlichen. Es ist der spezifisch-jüdische Eifer gemeint, der

sich für Weisheit und Begeisterung für Gottes Ehre hielt, wie ihn Paulus schildert Röm. 10. Daß es ein falscher, unheiliger Eifer war, ist mit dem Adjektiv ausgesprochen, was auf Leidenschaftlichkeit und Gefäßigkeit deutet; und mit diesem spielt der Begriff Eifer allerdings in Eifersucht über, denn aller religiöse Eifer wird zelotisch und fanatisch durch die Beimischung sittlicher Eifersucht und Feindseligkeit. Die *ἐπιθεια* ist eigentlich die in der Lohnsucht wurzelnde Neid-, Streit- und Parteisucht, wie das Wort bei Paulus öfter vorkommt (Röm. 2, 8; 2 Kor. 12, 20 u.). Das *ἔχει* bezeichnet nicht bloß ein passives Haben, sondern ein eigentliches Hegen. — **In euern Herzen.** „Steht im Gegensatz gegen das Wort der sich ihrer Weisheit rühmenden Leser“ (Huther). — **So rühmet euch nicht.** Die Verschuldung in ihrem aufgeregten Lehren, Eifern, Richten und Fluchen war eine zwiefache: erstlich eine hochmütige Selbstüberhebung oder ein Stolzthun gegen andere, zweitens ein mehr oder minder bewußtes lügenerisches Unterdrücken ihres eignen besseren Bewußtseins. Beide Sünden aber waren dadurch gesteigert, daß sie gegen die Wahrheit selbst gerichtet waren. Nach Wiesinger ist die christliche Wahrheit gemeint (weil sonst *πρὸς θεῷ* tautologisch stünde: gegen die Wahrheit lügen). Huther scheint unter derselben bloß die wirkliche Thatsache, daß es im Herzen anders steht als mit dem Wort, verstehen zu wollen. Für den Jakobus aber ist die theokratische Wahrheit und die christliche nur eine Wahrheit der Offenbarung Gottes, und diese hat ihre Wirkung und Geltung im Leben und Gewissen selbst. Das Rühmen und Lügen geschah also nicht gegen ein bloßes Objekt und nicht gegen eine bloße Thatsächlichkeit; es war eine hochmütige und heuchlerische Empörung gegen dieselbe Wahrheit, die sie als Zeloten zu beschützen vorgaben mit bösem Gewissen (s. Röm. 2, 23). So tritt es immer mehr hervor, daß Jakobus nicht bloß die Judenchristen im Auge hat, sondern sein Volk überhaupt. Die Stellung des *καὶ πρὸς θεῷ* im Sinai. nach *ἀλλή.* ist matt. — **Denn diese Weisheit ist nicht die.** „Negatio cum vi praemissa“ (Theile). Das *αὐτῇ* ist mit *ἡ σοφία* zusammenzufassen, die letztere also hier ironisch genannt, wie Matth. 11, 25; 1 Kor. 2, 6; die falsche Weisheit das Gegenbild der wahren. Danach ist die Übersetzung Luthers: denn das ist nicht die Weisheit, die von oben, zu verstehen. Das Partizipium *καταγομύζων* steht nachdrücklich von dem perennirenden Herkommen, wie Kap. 1, 17, ist also adjektivisch und nicht mit Schneckenburger u. a. in den Indikativ aufzulösen. Der Aus-

druck hat so etwas Schwieriges, das sich aber mit dem Bemerken löst, daß Jakobus das falsche Vorgeben, sie sei eben *ἀνωθεν κατε-
χομένη*, nachdrücklichst negiren will. Daher folgt nun sein Urtheil: sie ist im Gegentheil (mit drei Adjektiven als falsch bezeichnet) eine irdische, sinnliche, teuflische. Als irdische nach ihrem weltlichen Wesen, Ursprung und Motiv ist sie der himmlischen entgegengesetzt (Phil. 3, 19); als sinnliche oder eigentlich psychische (Luth. übersezt unpassend: menschlich, die Vulgata besser: animalis, danach Alloli: thierisch, Stier und de Wette: sinnlich, was wegen des modernen Begriffs der Sinnlichkeit zur Not ausreichen mag), die ihren Ursprung in einer von der Herrschaft des Geistes entblößten psychisch unfreien, leidenschaftlichen Verfassung hat (1 Kor. 2, 14; 3, 3; Jud. 19), ist sie der pneumatischen, des durch den Heiligen Geist geweckten Geisteslebens entgegengesetzt; als teuflische (*δαμονιώδης* ein *ἀπαξ λεγ.*), vom Teufel herkommend oder von Fluchdämonen inspirirt ist sie entgegengesetzt der göttlichen. Die sittlichen Seiten dieser bösen Charakterzüge hat Hornejus nicht unrichtig gezeichnet: Terrena, quia avaritiæ dedita est, quæ operibus terrenis inhiat; animalis, quia ad animi lubricines accommodatur; dæmoniaca, quod ambitioni et superbiæ servit, quæ propria diaboli vitia sunt. Sicher waren das auch Charakterzüge des judaisischen und ebionitischen Zelotismus. Das Irdische freilich offenbarte sich besonders in ihren chiliaistischen Ansprüchen auf die Herrschaft der Erde, das Seelische in ihren schwärmerischen und gehässigen Affekten, das Teuflische in ihren von Hochmut und Heuchelei genährten kräftigen Irrthümern. — **Denn wo Eifer und Streitsucht.** Das *γὰρ* macht den folgenden Ausspruch zum Beweis des vorigen. Der Apostel hat im Vorhergehenden eine Weisheit geschildert, deren eigentlicher Geist böser Eifer und Streitsucht ist. Diese hat er als eine irdische, sinnliche oder vielmehr psychische und teuflische bezeichnet. Der Beweis liegt nun darin, daß jener Geist des Eifers und der Streitsucht so heillos ist in seinen Wirkungen. Er sagt nicht, wo eine solche Weisheit ist, denn die Maske der Weisheit hat er diesem bössartigen Eisergeist abgerissen. Nact steht sie als fleischliches und teuflisches Verhalten da. Da hier *ἔηλος* ohne das Adjektiv *πικρός* steht, so könnte man von vornherein an Eifersucht denken, allein der Eifer ist als böser hinlänglich charakterisirt durch seine Verknüpfung mit der Neid- und Streitsucht. Überall da ist aufrührerisches Wesen. Die *ἀκαταστασία* ist hier nicht als bloße

Unordnung zu fassen, sondern als Auflösung der Ordnung, wie sie im theokratischen Sinne schon Aufruhr ist (4 Mos. 16; Spr. 26, 28), im Gemeindegeliebten ein Rottenwesen, welches wider die Ordnung Gottes streitet, welcher Staatsordnung (Röm. 13, 1 ff.) und Gemeindeordnung (1 Kor. 14, 33) gemacht hat. — **Und allerlei schlechtes Beginnen.** Man möchte das *παῦλον* geradezu mit faul im sittlichen Sinne übersezen. So ließen sich damals die jüdischen Zustände an. Überall trat das aufrührerische Gebahren schon hervor in Aufständen gegen die Christen, ein Vorspiel des Aufstandes gegen die Römer, mit zahllosen Episoden eines schlechten Treibens; alles hervorgehend aus dem gleichen Quell eines dämonischen Fanatismus. — **Die Weisheit von oben her aber.** Siehe die Sprüche Salomonis, die Weisheit Salomonis, Sirach, Matth. 11; 1 Kor. 8. Ihr erster Charakterzug wird von den folgenden unterschieden als das Prinzip derselben. — **Ist geweiht, ἁγνή.** Geweiht im realen Sinne, d. h. nicht nur rein von dem Einfluß oder gar der Inspiration weltlicher, fleischlicher und teuflischer Motive, nicht nur keusch, frei von dem Geist der Abtrünnigkeit, der Apostasie, dem gerade die fanatischen Eiferer verfielen, sondern auch von dem göttlichen Geiste befeelt und darum ganz für Gottes Dienst und Ehre; deshalb von würdevoller, echt priesterlicher Haltung. Daraus folgen dann ihre gesellschaftlichen Tugenden. Sie ist friedfertig, irenisch (Matth. 5, 9), billig denkend (1 Tim. 3, 3), gern eingehend (*ἐνπειθής* der Gegensatz von starrsinig, *ἀπειθής* Tit. 3, 5; nicht „leicht zu überreden“, aber wohl geneigt auf die Ansichten und Gründe anderer einzugehen, fügsam). Alles das im Gegensatz zu der Streitsucht des falschen Eifers. Aber sie erwehrt sich nicht bloß des Bösen, sie überwindet das Böse durch das Gute, sie ist voll von Erbarmen (im weitesten Sinne, in ihrem Mitgefühl mit denen, welche Mängel haben [Kap. 1, 27; 2, 13]) und von guten Früchten, in denen sich das Erbarmen beweist. Den Gegensatz bildet das aufrührerische Wesen und saule Treiben der falschen Weisheit. So stand in jener Zeit das Christentum da gegenüber seinen Feinden, so sollte es sich auch in den Judenchriften bewähren gegenüber dem Judaismus. Diese Stellung der Weisheit veranlaßt den Apostel, noch zu ihrem Preise hinzuzufügen: *ἀδιάκριτος, ἀνπόκριτος!* De Wette, Wiesinger, Luther erklären das erstere Wort: ohne Zweifeln. Also: ihrer selbst gewiß, entschieden. Dieses würde an sich einen guten Sinn geben, wenn nicht 1) hier von dem geselligen Verhalten die Rede wäre und 2) eine

bestimmte Korrespondenz zwischen den beiden Wörtern *ἀδικ.* und *ἀνν.* stattfinden mußte. — Da man das Wort (wie das folgende) einmal aktivisch nehmen muß, obgleich seine erste Bedeutung passivisch ist (ununterschieden, unentschieden, wonach das erste Wort heißen könnte: ungeteilt, einheitlich, so daß es nur eine Weisheit gibt — non duplex, Wetstein; einfältig, Meander — und das zweite: ungesälscht, ohne falsche Beimischung), so liegt eben der Gedanke: nicht absonderungssüchtig (s. Kap. 2) oder nicht separations-süchtig, sektirerisch am nächsten (so Baumgarten, Schneckenburger u. a.: quæ non discernit homines, Luther, Grotius u. a.: unparteiisch, die Vulgata: non judicans, Semler: non temere judicans). Damit korrespondiert dann *ἀνν.*, ohne Heuchelei, Scheinwesen, aufrichtig (Röm. 12, 9; 2 Kor. 6, 6). — **Frucht der Gerechtigkeit.** Man könnte das schwierige Wort buchstäblich so verstehen: die Frucht, welche in der eben geschilderten Lebensgerechtigkeit (genitiv. appos., nicht bloß Rechtfertigung, Schneckenburger) besteht, wird wieder umgesetzt in Samen; sie wird in der Welt, zunächst unter den irrenden Brüdern ausgesät in Frieden, d. h. in Friedensgestalt, Friedenserweisungen (nicht *εἰς εἰρήνην*, d. h. zum ewigen Leben, de Wette), und wird dann als Friedensernte und Friedensreich den Friedenskindern zu teil. Indes erinnert Wiesinger mit Recht an die Stelle Kap. 1, 20: der Zorn des Mannes vollführt, bewirkt nicht die Gerechtigkeit Gottes. „Was die Leser mit ihrer streitfertigen Weisheit erreichen zu wollen vorgeben, gedeiht nur unter dem belebenden Einfluß des Friedens.“ Die Gerechtigkeit Gottes nach ihrer vollen Erscheinung in der Welt, wonach sich die Christen sehnen und damals besonders auch die Juden sehnten, ist eine Erntefrucht, welche erst durch das Friedensverhalten der Friedensstifter (*τοῖς ποιούσιν εἰρήνην* der dativ. actionis, Huther) ausgesät werden muß. Der Ausdruck: *καρπός* u. wäre also „prägnanter Ausdruck für: der Same, der die Frucht der Gerechtigkeit bringt, wird gesät“ (Huther). Für diese Fassung spricht auch die von Huther anderweitig gemachte Bemerkung, daß Jakobus es liebt, den teleologischen Hauptgedanken gleich an die Spitze der Rede zu stellen. Daß das Säen nicht bloß im eigentlichen Lehren bestehe (Schneckenburger), wird mit Recht von Huther bemerkt, doch bleibt es eine Grundform evangelischer Friedenswirkung. Man gibt ungern bei *τοῖς ποιούσιν* den dativ. commodi: für die Friedensfinder, auf, und Wiesinger möchte diese Bedeutung dem dativ. actionis mit anschließen. Indessen ist zu bemerken, daß die weltgeschicht-

liche Ernte der Gerechtigkeit für alle sein wird, wenn auch nur für die Friedesfinder ein Friedensreich. Das Wort des Apostels war also zunächst eine Ermahnung für die Leser, d. h. die zwölf Stämme: sucht ihr wirklich die Gerechtigkeit Gottes, so bestellt die zukünftige Ernte der Gerechtigkeit dadurch, daß ihr in Friedensverhalten (wozu allerdings der Friede der christlichen Glaubensgerechtigkeit gehört) als Friedensfinder die Aussaat bestellt. Sät den Frieden aus, so werdet ihr die Gerechtigkeit zu eurer Freude ernten. Die Fassung des Wortes ist aber so, daß der Apostel zugleich die Thatfache betont, daß die Ernte der Gerechtigkeit bestellt wird in allen Fällen. Mügt ihr euch mit anschließen oder nicht; jene Gerechtigkeit, für welche ihr in zelotischer Streitsucht zu kämpfen meint, sie wird mit der Geduld des Säemanns (s. Kap. 5, 7) jezt von den Friedensstiftern, welche wirklich in der Welt vorhanden sind, von den Christen in ihren Friedenserweisungen (das *εἰς εἰρήνην* bezeichnet schwerlich die bloße Modalität, sondern die Art des Samens, den evangelischen Frieden) ausgesät, und sie wird zur Zeit der Ernte in voller Reife erscheinen.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Der Fehler, welchen Jakobus in dem größten Teil dieses Kapitels bestraft, ist nichts anderes als eine natürliche Offenbarung des Egoismus der sündlichen menschlichen Natur, ein Fehler, der auch in dem Christen zwar unterdrückt, aber noch keineswegs völlig überwunden ist. Es scheint, daß sich, wie auch anderswo, so doch insbesondere unter den ersten Lesern dieses Briefes nur zu viele befanden, von welchen der Verfasser wußte oder wenigstens fürchtete, daß sie lieber sprächen als hörten, lieber andere lehrten als selbst Unterweisung annahmen. Darum greift er den Kap. 1, 19. 26 bezeichneten Fehler nun bei der Wurzel an, indem er zugleich darauf hinweist, wie diejenigen, welche sich selbst als Lehrer aufwerfen, die größte Gefahr laufen, sich ein weit schwereres Urteil zuzuziehen als ihre Zuhörer selbst. Ganz in Übereinstimmung ist hier seine Lehre mit der des Herrn selbst (Matth. 12, 36. 37).

2. Auch in unsern Tagen gibt es nicht wenige, die sich zu Lehrern und Leitern der Gemeinde aufwerfen ohne hinreichende Vorbereitung zu diesem wichtigen und schwierigen Werke, dadurch das Werk der verordneten Diener am Evangelio erschweren und die Herde ohne Ursache zerstreuen; dagegen findet man aber wiederum andere, die sich

zwar gehörig zu dem heiligen Amte anleiten und bilden lassen, deren Begehren indes aus sehr unreinen Beweggründen entspringt. Wie sehr wäre es zu wünschen, daß diese die Lehre des Jakobus zu dieser Stelle mit allem Ernst zu Herzen nähmen! Es versteht sich übrigens von selbst, daß der Apostel hier nicht gegen die große Anzahl der Lehrer an sich warnt, die im Gegenteil in vielen Hinsichten nützlich und wünschenswert ist (vgl. Eph. 4, 11), sondern vielmehr gegen das Hinzudrängen zum Amte des Wortes, wobei man illotis manibus das Heilige angreift. Auch in betreff der Gemeindeverwaltung gilt Homers Wort: „ὄνκ ἀγαθὴ πολυκοιρανίη, εἰς κοίρανος ἕστω.“

3. Das bekannte Wort des Jakobus: „Wir straucheln alle mannigfaltig“, wird sehr häufig weniger richtig aufgefaßt und gebraucht als ein dictum probans für die Lehre von der allgemeinen Sündhaftigkeit der menschlichen Natur. Nicht von dem Menschen überhaupt, sondern von dem Christen insbesondere redet hier der Verfasser. Er hat nicht so sehr auf schwere Übertretungen als vielmehr auf Schwachheits- und übereilungsfehler den Blick gerichtet, und ganz besonders auf die Gefahr, welcher weit weniger der Hörer als vorzugsweise der Lehrer ausgesetzt ist, nämlich zu straucheln in Worten. Der Prediger des Evangeliums kann sehr leicht in Worten sündigen, einestheils durch das Vortragen seiner eigenen verkehrten Begriffe statt der objektiv gegebenen Heilswahrheit, oder auch durch Einseitigkeit in seiner Vorstellung, oder ferner durch Mangel an Deutlichkeit und Einfachheit. So kann er selbst unwillkürlich Ärgernis geben und seine Hörer sich entfremden, oder er kann sie anderseits in einen falschen Schlaf der Ruhe versenken und mit seinen Worten also unendlich mehr Schaden als Nutzen stiften. Wie sehr verdient demnach die Ermahnung anbefohlen zu werden, daß man sich nicht unzeitig zum Lehrer aufwerfe, da man vielleicht besser thäte, noch eine Zeit lang Schüler zu bleiben! Vgl. Hebr. 5, 12. Indessen soll diese Warnung des Jakobus niemand abschrecken, der wahrlich verlangt, aus aufrichtiger Liebe zu dem Herrn und seiner Gemeinde im Amte des Wortes ihm zu dienen. Mit Wachsamkeit und Gebet kann der Diener am Evangelio vor vielen Zungenünden bewahrt bleiben. Das beste Korrektiv ist hier ohne Zweifel die Bitte Ps. 19, 15; 141, 3).

4. Um die Größe der Sünden zu beurteilen, die auch Christen mit der Zunge begehen können, darf vor allem nicht vergessen werden, daß das Sprachvermögen ursprüng-

lich als eine göttliche, der Menschheit verliehene Gabe bezeichnet werden muß. Man vergleiche die noch immer wichtige Schrift Herders über den Ursprung der Sprache (1770). Schon den Heiden war dieser Begriff nicht fremd. Vgl. Hesiodus: ἔργα καὶ ἡμ., B. 79; Horat. Od. I, 10. B. 2. 3; Ovid. Fastor., B. 667. Man sehe ferner eine Dissert. von Dr. J. C. Ammann, de loquela, Amsterdam 1700, und insbesondere Schubert, Gesch. der Seele, 3. Aufl. 1839, S. 153 bis 163. „Das ausgesprochene Wort ist erst der äußere Hüll der zeugenden inneren Begriffssprache durch das leibliche Medium“ (Ennemoser).

5. Kein christlicher Moralist darf es unterlassen, der Lehre des Jakobus in betreff der Zungenünden die größt-mögliche Aufmerksamkeit zu widmen. Auch das Sprechen ist ja ein Thun, und zwar ein so tägliches und mannigfaltiges Thun, daß die guten und die bösen Folgen desselben ganz unberechenbar sind. Vergl. das bekannte französische Sprichwort: „le style c'est l'homme“, und den Wahlspruch des bekannten Diplomaten Talleyrand: „le langage est donné pour cacher ses pensées.“ Kein Wunder, daß auch schon die Schrift des Alten Bundes voll ist von Warnungen gegen den verkehrten Gebrauch der Zunge; siehe z. B. Ps. 15, 24. 34 u. a. St.

6. Wenn Jakobus sagt, daß, wer in Worten nicht fehle, ein vollkommener Mann sei, so setzt er dabei natürlich voraus, daß eine solche Herrschaft über die Zunge nicht lediglich die Frucht einer politischen Klugheit, sondern vielmehr die einer christlichen, aus Glaube und Liebe gebornen Selbstbeherrschung sei. Wer aus diesem Prinzip heraus gelernt hat, eine Wache vor seine Lippen zu setzen, bei dem darf man sicherlich auch voraussetzen, daß er einen so hohen Grad der Besonnenheit und Lebensweisheit erreicht habe, daß die Ausübung seiner andern Pflicht ihm besonders schwer, viel weniger unmöglich fallen könne (vgl. Spr. 10, 19; 13, 3; 17, 27). Um aber also Herr über seine Zunge zu werden und zu bleiben, muß man vorerst über seine heftigsten Bewegungen Herr werden und sowohl im Umgang mit Freunden als mit Feinden sich selbst nie vergessen (Spr. 16, 32). Vgl. was Plutarch über diesen Punkt sagt: „de capienda ex hostibus utilitate“, Opp. ed. Reiskii, Tom. VI, p. 335 sq., wie auch de garrulitate, Tom. VIII, p. 13 sqq.

7. „Plutarchus (de Auditione, p. 137, und in conviv. Sept., p. 556, vol. VI, ed. Reisk.) erzählt, der ägyptische König Amasis habe

dem Bias ein Opfer geschickt und verlangt, er solle ihm das Beste und Schlechteste davon zurückschicken: Bias schickte ihm die Zunge“ (Heubner).

8. Es liegt in der Natur der Sache, daß Jakobus, indem er seinen Brief den Gläubigen zur Warnung schreibt, nur auf den Schaden hinweisen konnte, der durch den Mißbrauch der Zunge verursacht wurde, nicht aber oder kaum auf den Vorteil, welcher durch den wohlgeordneten Gebrauch der Sprachorgane der Sache des Herrn bereitet werden konnte. Diese Lichtseite der Sache zu realisiren, muß das tägliche Streben eines jeden Christen, insbesondere aber das der christlichen Lehrer sein.

9. Das Wort des Jakobus (B. 9) würde keinen Sinn haben, wenn er dabei gemeint hätte, daß nur der erste Mensch das Bild Gottes gehabt habe und das durch den Sündenfall für alle seine Nachkommen für immer und völlig verloren gegangen wäre. Nicht in der Potentialität, sondern in der Aktualität seiner Gottähnlichkeit offenbart die Sünde ihre verheerende Kraft, und die Conf. Belg., Art. 14, spricht darum mit Recht von kleinen Überbleibseln (scintillulae) des göttlichen Ebenbildes in dem gefallenem Menschen, die vollkommen genügen, um ihm jede webe Entschuldigung zu nehmen. Mit vollem Recht sagt Lange (Posit. Dogmatik, S. 299): „Der Mensch ist das Bild Gottes, d. h. Erscheinungsform des Unendlichen in der Totalität seines Wesens. Das Wesen Gottes besteht darin, daß er sich ewig vollkommen selber umfaßt in der Klarheit und Freiheit seines Wesens, daß er der absolute Geist ist. Und so besteht denn auch das Wesen der Ebenbildlichkeit Gottes darin, daß der Mensch als Geist in sich selber lebt, daß er die ganze Mannigfaltigkeit seines Daseins fortwährend in die Einheit seines Bewußtseins zurücknimmt und aus dieser heraus neu gestaltet.“

10. Es besteht eine merkwürdige Übereinstimmung zwischen der Lehre des Jakobus (B. 11. 12) und dem Ausspruch des Herrn in der Bergpredigt (Matth. 7, 16—19; Luf. 6, 43—45), ein neuer Beweis dafür, wie unbergesslich die Bekanntmachung des Grundgesetzes des Himmelreichs für diesen Knecht des Herrn gewesen war.

11. Die Belehrung des Jakobus in betreff der Weisheit, die von oben ist (B. 13 ff.), erinnert auf eine merkwürdige Weise nicht nur an viele salomonische Sprüche, sondern auch an manche verwandte Gedanken, die bei Jesaj Sirach und in dem Buche der Weisheit zu finden sind. Obwohl Jakobus auf einem rein

evangelischen Standpunkte steht, ist er doch mit dem ethischen Teile des Alten Testaments, teilweise selbst der deuterokanonischen Schriften, erfüllt. Übrigens ist es unmöglich, seine in diesem ganzen Kapitel verfaßte Lehre näher zu betrachten, ohne alsbald zu entdecken, wie der Verfasser selbst den Charakter dieser himmlischen Weisheit besitzt und offenbart, die er B. 16. 17 so treffend und schön, zum Unterschied von der irdischen, gezeichnet hat.

12. Von hohem Interesse ist die Verbindung von Erkenntnis und Leben, worauf Jakobus hier dringt. Wer seine Weisheit nicht durch Thaten beweist, die das Siegel einer sanftmütigen Gesinnung tragen, ist mit sich selbst im Widerspruch und straft sein Bekenntnis des Herrn, das er unaufhörlich ablegt, Lügen. Er möge sich des Besitzes der Wahrheit rühmen, er widersezt sich selbst der Wahrheit, indem er diese nicht als Lebensprinzip in sich aufgenommen hat; vergl. 1 Joh. 4, 20. 21. Seine Weisheit ist im Gegensatz zu der von oben rein irdisch, im Gegensatz zu der des pneumatischen Menschen rein psychisch, im Gegensatz zu der der guten Engel (vgl. 1 Petr. 1, 12) selbst dämonisch.

13. „Die Friedfertigen streuen in Frieden den Samen der echten christlichen Weisheit aus, von welchem die Ernte der Gerechtigkeit aufwächst. Dies ist nicht bloß von Lehrern, sondern von jedem gesagt, welcher Weisheit von Gott und Gabe, auf andere zu wirken, empfangen hat“ (v. Gerlach).

14. Die sieben Eigenschaften, welche Jakobus (B. 17) der wahren Weisheit von oben zuschreibt, sind nichts anderes als die sieben Farben des einen Lichtstrahls der himmlischen Weisheit, die in Christo selbst geoffenbart und erschienen ist. Mit dem höchsten Recht heißt er darum die Weisheit Gottes (Luf. 11, 49).

15. Auch in den Schlüssen dieser Unterweisung klingen noch Töne aus der Bergpredigt nach (Matth. 5, 8. 9).

16. Dieses ganze Kapitel, sowie auch die erste Hälfte des zweiten und des folgenden vierten, enthalten köstliche prinzipielle Winke hinsichtlich der so oft vergessenen kirchlichen Anständigkeit. Hier passim zu vergleichen die kleine treffliche Schrift von J. P. Lange, Grundlinien einer kirchlichen Anstandslehre, Heid. 1879. (Speziell über Verleumdung, Zensur u. s. w.).

Homiletische Andeutungen.

A. B. 1—12.

Die Herrschucht eine der ältesten Krankheitserscheinungen in der Gemeinde Christi. — Auch

die vielfältigen Warnungen des Herrn (Matth. 18, 1; Joh. 13, 12—17 u. a. St.) haben den Rangstreit unter seinen Bekennern noch nicht beiseitigen können. — Je höher die Stellung ist, die man vor anderen einnimmt, desto schwerer wird auch die Verantwortung sein. — „Wir fehlen alle mannigfaltig.“ Die übrigbleibende Schwachheit der Auserwählten. — Wahrheit, Ernst und Trost dieses Wortes. — Gebrauch und Mißbrauch, der von diesem Worte gemacht werden kann und der zu verschiedenen Zeiten davon gemacht wurde. — Wie die Erkenntnis unserer eigenen, mannigfaltigen Schwachheiten uns zu einem nachsichtigen Urtheil über andere führen muß. — Wie sehr der Christ auch straucheln möge, kann und muß er dessen ungeachtet doch vorausgehen. — Die christliche Selbstbeherrschung. — Der Mensch ein Herr über die Thierwelt und nicht einmal Herr über sich selbst. — Auch der kühnste Schiffer erleidet jedesmal wieder Schiffbruch auf den Klippen der Zunge. — Das Vermögen der Zunge sichtbar 1) in dem Schaden, den sie anrichten kann, 2) in der gänzlichen Unmöglichkeit, ihre Macht vollkommen zu bezwingen. — Das Sprachvermögen, durch welches sich der Mensch über die Thiere erhebt, dient nicht selten dazu, ihn unter das Thier zu erniedrigen. — Die traurige Rolle, welche die schlechte Zunge durch alle Jahrhunderte hindurch in der Geschichte der christlichen Kirche gespielt hat. — Die jündige Zunge ist der jündige Mensch. Über jedes andere unvernünftige Geschöpf kann der jündige Mensch sich erheben, aber unmöglich über seine eigene Natur. — Was unmöglich ist bei den Menschen, das ist möglich bei Gott. — Die traurige Ungleichförmigkeit so mancher Menschen mit ihrem eigentlichen Wesen. — Wie auch in dem Gebrauch der Zunge die Extreme sich berühren. — Was auf dem Gebiet der Natur nie vereinigt gesehen wird, das wird oft in einem Menschen gleichzeitig angetroffen. — Der Mensch zugleich Herr und Sklave. (V. 5. Siehe, ein kleiner Feuer, welcher einen Wald zündet es an! Passender Text zu einer Reformationspredigt.) — Unsere starke und unsere schwache Seite keinen Daumen breit von einander entfernt. — Die jämmerliche Inkonsequenz und die noch viel traurigere Konsequenz des Mißbrauchs der Zunge.

Starke: Wer andere in geistlichen Dingen lehren will, muß zuvor selbst wohl gegründet sein. Ehe man ein Hirte wird, muß man zuvor ein wahres und folgbares Schaf Christi geworden sein (Joh. 4, 6). — Viele, wenn sie gleich keine göttliche Weisheit und Erfahrung, sondern bloß eine buchtäbliche Wissenschaft, nicht sowohl in der Schule des Heiligen Geistes als aus menschlichen Büchern und Schriften erlernt haben, vermaßen sich gleich, zu sein Leiter der Blinden u. (Röm. 2, 18). — Quésnel: Hat ein jeder sich im Reden in acht zu nehmen, wie viel mehr der, dessen Amtsverrichtung mit sich bringt, von heiligen Dingen oft und heiliglich zu reden? (Röm. 15, 18). — Zur evangelischen Vollkommenheit muß man billig suchen zu gelangen, sonderlich wenn man sich zum Beirathen will gebrauchen lassen (2 Tim. 3, 17). — Djander: Wer seine Zunge also re-

gieren kann, daß er nichts rede, so zu tadeln wäre, der wird auch ohne Zweifel seinen Leib also regieren und lenken können, daß er kein Laster begehe (Hiob 27, 4, 5). — Viele Menschen sind viel unbändiger wie ein Pferd. — Menschen, welche Gott erst durch empfindliche Strafgerichte muß zu einiger Ordnung bringen. Davor warnt David (Ps. 32, 9). — Lassen sich die unvernünftigen Geschöpfe lenken und regieren, wie viel mehr soll solches nicht von den vernünftigen geschehen? (Jes. 1, 3). — Luther: Durch die Zunge wird der Mensch entweder zur Tugend oder zum Laster gelenkt (1 Kor. 15, 33). — Die Zunge eines Christen wird allein regiert durch den Zaum des Glaubens und der Liebe (Ps. 116, 10). — Quésnel: Wer seine Zunge nicht zu regieren weiß, ist wie ein Reisender auf einem Schiffe ohne Ruder mitten auf der See, so vom Wind und Wetter bestürmt wird. — Wenn das Ruder unsers Leibes gelenkt wird von dem Geiste Gottes, so segeln wir sicher auf dem Meere der Welt (Röm. 8, 14). — Er a mer: Viele sind gefallen durch die Schärfe des Schwertes, aber nirgendso viel als durch böse Mäuler (Sir. 28, 21). — Langii Op.: Wie leicht kann nicht durch eine unbeschnittene und ungezähmte Zunge eine ganze Familie in Uneinigkeit gesetzt werden, also, daß auch die besten Freunde mit einander zerfallen! (Sir. 28, 15, 16). — Durch den Gebrauch der Zunge hat uns Gott von dem Vieh unterschieden, und wir werden einer von dem andern unterschieden durch den guten oder bösen Gebrauch derselben (Ps. 119, 23). — Hedinger: Böse Zungen und faule Zungen haben vielen den Tod gebracht. Fene geistlich, und zwar am meisten. Wie viele Mordthaten verübt man nicht mit der Zunge? wie vorlaut und schnell ist nicht dieses arme Glied zur Verwundung des Gewissens? Wer klug ist, legt seinen Lippen ein Maulschloß an (Sir. 22, 33). — Neue Zungen schaffe uns, o Gott, daß wir dich loben! (Epr. 18, 21). — Quésnel: Es gibt keine Sünde, deren Ursache und Werkzeuge die Zunge nicht sein könne und die sie nicht als ein vergifteter Same in sich fasse (Matth. 15, 18). — Bedenket, ihr Bünner und Aferredner, was für ein schandvolles und schädliches Glied ihr in eurem Munde traget! (Ps. 57, 5). — Wer von den Zungenfinden will erlöst sein, muß sonderlich an dem Grunde seines Herzens in der Buße und Erneuerung arbeiten im Glauben (Matth. 12, 33). — Wie der Heilige Geist die Zungen der Apostel entzündet hat mit göttlichem Eifer, also entzündet dagegen der höllische Geist die Zungen der Gottlosen mit Gift und großer Bosheit, des Nächsten guten Namen und Leumund zu drücken (Apostelg. 2, 3, 4, 11). — Der Fleiß der Menschen kann die wildesten Naturen der Thiere ändern, die jündliche Natur der Menschen aber keiner als die Weisheit und Allmacht Gottes (Jes. 36, 26). — Gott muß von seinem Altar eine Kohle nehmen und unsere Zunge anrühren, sonst kann sie nicht gezähmt werden. — Wir stammeln von Natur wie Moses, bis Gott uns Beredsamkeit gibt (Jes. 6, 5). — Die Zunge der höllischen Schlange hat uns in die größte Un-

ruhe gestürzt, die Zungen aber des Heiligen Geistes weisen uns wieder den Weg zur ewigen Ruhe (Apostelg. 2, 4. 38). — Wir fliehen vor Schlangen und gehen doch mit solchen Leuten um, die Gift im Munde führen (Ps. 140, 4; 55, 22). — Wie übel schickt sich's, daß diejenigen Gott loben, durch deren ganzes Leben Gott verunehret wird! Rein goldenes Halsband kann einer Sau, die vom Kot und Unflat triefet, so übel anstehen, als das Lob Gottes einem unflätigen Sünder (Am. 5, 23). — Langii Op.: Die menschliche Natur hat einen hohen Adel, nach welchem sich niemand mit Worten oder Werken an ihr vergreifen darf, ohne sich an Gott zu veründigen (1 Mos. 9, 6). — Man muß an jedem Menschen, wenn er auch noch so arg ist, auf gewisse Art Gottes Ebenbild verehren (1 Joh. 4, 12). — Starke: Der Mensch ist so verkehrt, daß ihm in der Welt nichts mehr ähnlich ist. Er will unmögliche Dinge möglich machen, Gutes und Böses zugleich wirken, welches doch wider alle Ordnung der Natur ist (Pred. 1, 15; Ps. 58, 4). Wenn man anderen ihre Thorheiten und Sünden zeigen will, muß es nicht mit Schelten und Poltern, sondern mit erbarmender Bruderliebe geschehen (2 Tim. 2, 24. 25). — Die Worte sind Früchte, nach welchen man das Herz als den Baum beurteilen kann; ist dieses rein, so sind jene nicht faul (Matth. 12, 33).

Stier: Schon für die eigene Seele ist die künftige Rechenschaft ernst und schwer. Wer sollte sich's leichtsinnig unterwinden, auch noch für andere Seelen stehen zu wollen? Heißt es nicht überhaupth schon: Viele sind berufen, aber wenige auserwählt? — Wer sollte sich selbst berufen, um desto gewisser ins Gericht zu fallen? Aber viele thaten das damals, viele thun es leider auch jetzt. — „Wie, wenn ich auch ließe dem Chusi nach?“ sprach Abimaez, der Sohn Zadok, und ließ sich nicht weihen, wenn es hieß: du wirst keinen Votenlohn erlangen. Er blieb bei seinem: „wie, wenn ich ließe?“ (2 Sam. 18, 19—23.) Solche Lehrer und Läufer, die nicht gesendet sind, gibt es genug. Das sind down wahrlich nicht die rechten Lehrer und Meister, die einst leuchten werden wie des Himmels Glanz (Dan. 12, 3), — sondern sie werden übel bestehen. — „Wir fehlen alle mannigfaltig“ — in dies Bekenntnis schließt sich auch Jakobus den stolzen Brüdern zur Beschämung noch ein. Zwar nicht, als ob er ihrer oder jetzt unserer Kritik die etwaigen Fehler seines durch den Heiligen Geist geschriebenen Briefes preisgeben wollte, aber fürs Leben insgesamt außer dem Amt will er wirklich mit ganzem Ernst behaupten, daß der vollkommene Mann, der auch nicht in einem Wörtlein mehr strauchelt, nirgends zu finden sei. Gewißlich sind selbst die Apostel in ihrem täglichen und stündlichen Privatleben nicht sündlos, heilig und unfehlbar gewesen; nur für das Amt hatten sie die Verheißung des Heiligen Geistes zur Bewahrung vor jedem Irrtum, wie ferner nur für das Amt und alle Haupt- und Grundwahrheiten ihrer Botschaft auch den Siebenzigsten dort, wie den Zwölften gesagt war: wer euch höret, der höret mich! — Wenn die stolze

Zunge sich auch rühmen will: ich kann schweigen, oder ich kann mich ganz verstellen, — das ist das eine Ding, welches ihr zu groß ist, da wird sie zu schanden. Der geschickteste Heuchler bringt es nimmermehr dahin, daß ihm seine Verstellung in keinem Worte fehle; das Herz läuft über, die Hölle drinnen brennt auf der Zunge heraus. Was wir reden, ist und bleibt der nächste, gewiseste, unaufhaltsamste Ausfluß des Herzens. Was folgt also zuletzt daraus in Jakobi's Predigt wider die Zungenjünder? Wohin es mit ihnen geht, in die Welt voll Ungerechtigkeit, woher es mit ihnen kommt, aus dem inwendigen Abgrunde des Verderbens, das hat er beides gezeigt; nun liegt es nahe genug, wie hier allein geholfen werden mag.

Heubner: Eher hütet man sich vor Fehlern in der That als in den Worten. — Wer die Zunge nicht regiert, ist wie ein Reiter auf unbändigem Rosse ohne Zügel, oder wie ein Schiffer auf einem Schiffe ohne Steuer. — Die Zunge ist ein Kanal, durch den das Böse der Hölle sich fortpflanzt. — Eine unbedingt Unmöglichkeit, die Zunge zu zähmen, findet nicht statt. — Wenn deine Zunge flucht, ist sie ungeschickt zum Lob. — Wiederhant: Die Herrschaft über die Zunge wichtiger als die Beherrschung der Welt. — Welch ein Übel voll tödlichen Giftes ist manche Zeitungszunge! — Beißt Satan das Herz, so regiert er auch die Zunge. Zunge und Herz sind nur eine Spanne auseinander. — Neander: Von allen Seiten bekämpft Jakobus das Wesen der Scheinfrömmigkeit. Dazu gehört auch jene Frömmelei in der Rede, wenn Lobpreisung Gottes in Worten ausgesprochen wird und gehässiges Aburtheilen, Verdammen der Menschen, in denen man das Bild Gottes ehren sollte, zur Seite. — So weist Jakobus darauf hin, was der dem ganzen Briefe zu Grunde liegende Grundgedanke ist, daß auf die Gesinnung, welche dem ganzen Leben die Richtung gebe, alles ankommt, was zu erkennen, jener nur auf das Äußerliche, Einzelne und den Schein hinblickenden Richtung, die er von allen Seiten bekämpft, am fernsten war. — Jakobi: Daß es unnatürlich und eben darum ungöttlich, Gott mißfällig sei, wenn zu beiderlei Dienst des Himmels und der Hölle dieselbige Zunge gebraucht wird und aus einem und demselben Munde Lob und Fluch geht, das zeigt der Apostel aus der Übereinstimmung, die in der ganzen geschaffenen Welt uns sichtbar wird. Gott, sagt ein anderer Apostel, ist ein Gott der Ordnung. Darum weil der Feigenbaum und der Olivenbaum und der Weinstock ein jeder Früchte trägt nach seiner Art, Feigen und Oliven und Trauben, darum weil süße Quellen und Salzquellen immer einerlei Wasser hervorprudeln lassen, um dieser Ordnung in der Natur willen, hat Gott Wohlgefallen an seinen Werken (Ps. 104, 31), und wenn er herniederschaut vom Himmel auf die Erde, siehe da, so ist alles sehr gut. Das also kann nicht gut sein, und daran kann Gott kein Wohlgefallen haben, wenn im Widerspruch gegen die göttliche Ordnung die Gaben und Kräfte, welche dem Menschen anvertraut sind, zu entgegengesetztem Gebrauch verwendet werden, wenn

die nämliche Zunge, die eben das Lob Gottes gestammelt hat, schandbare Worte ausstößt und Narrenteilung und unziemlichen Scherz. So lange also auch unter Christen dies noch geschieht, so lange wir, nachdem wir eben das süße Wort Gottes auf der Zunge gehabt haben, in bittere Schmähungen derer uns ergießen, die mit uns die höchsten aller Segnungen teilen, so lange aus der einen Öffnung des Mundes so süße und so bittere Ströme sich ergießen, so lange ist in uns noch der traurige Zwiespalt der Sünde und wir stehen noch nicht in der Einheit und Wahrheit des göttlichen Lebens. — **Vasco:** Die Sünden der Zunge: 1) Sie sind von allen Sünden die verderblichsten; 2) sie sind von allen Sünden am schwersten zu vermeiden. — Wer sich selbst beherrscht, löst die Aufgabe des christlichen Lebens. — Die Zunge 1) ist die Mittlerin der Gedanken, 2) soll nur die Vermittlerin des Guten sein. — **Porubsky** (B. 1. 2): Das religiöse Gespräch im geselligen Leben. — (B. 3—12). Die Zästerzunge. — **Bed:** Drei goldene Regeln für des Christen Leben: 1) Habt Demut im Herzen (B. 1. 2); 2) führt Wahrheit im Munde (B. 3—9); 3) übet Treue im Leben (B. 10—12). — **W. Hofacker** (Predigten, S. 635): Unsere redende Zunge eines der größten Gnadengeschenke unsers Gottes. — **Ehtel:** 1) Wie viel die Zunge über den Menschen vermag; 2) wie wenig der Mensch über die Zunge vermag.

B. 1—10. Epistel im Großherzogtum Hessen und anderwärts am 16. Sonntage nach Trinitatis.

Gerok: Hüte deine Zunge: 1) Sie ist nur klein und scheint gering, 2) und richtet an so große Ding; 3) sie hat manch Höllenfeuer entflammt 4) und führt doch so ein himmlisch Amt. — **Ruperti:** Einige oft vergessene Pflichten, die der Christ zu üben hat, um im Umgange Herr über seine Zunge zu werden. — **Alt:** Das böse Wort gegen den Nächsten.

B. B. 13—18.

B. 13—18 Epistel im Großherzogtum Hessen und anderwärts am Sonntage Ostomihi.

Der Unterschied zwischen abstrakter Kenntnis der christlichen Wahrheit und wahrer Lebensweisheit. — An der Frucht erkennt man den Baum. — Sanftmütige Weisheit die Krone der christlichen Tugend. — Der innige Zusammenhang zwischen Wahrheit und Liebe auf christlichem Grundgebiet. — Die Weisheit, die von oben ist, und die Weisheit, die von unten ist, der siebenfach erhabene Charakter der ersteren, die dreifache Niedrigkeit der letzteren. — Die Weisheit von oben: 1) Worin sie geoffenbart, 2) womit sie vergolten, 3) wie sie erlernt wird. — Das Erntefest der Friedfertigen: 1) der Same, 2) die Frucht, 3) die Erntefreude; hier anfänglich, demaleinft vollkommen. — Jakobus selbst in seinem Briefe ein fortlaufender Beweis für die Wahrheit dessen, was er B. 13—18 erklärt.

Starke: Einen natürlichen, weisen, klugen Verstand haben ist eine große Gabe Gottes, aber

wahrhaft erleuchtet sein mit dem Licht der Weisheit ist unschätzbar (Spr. 3, 13; 2 Kor. 4, 6). — **Cramer:** Unser Christentum läßt sich also nicht trennen, denn das ist eine feine Weisheit, wer danach thut (Ps. 111, 10). — Vieler Menschen Sanftmut ist eine wurmfürchtige Frucht der Natur. Sie sind mehr zahngemachte Löwen als sanftmütige Schafe Christi zu nennen (Matth. 11, 29). — **Nova Bibl. Tub.:** Weisheit und Sanftmut sind edle Tugenden, die unsern ganzen Wandel regieren sollen; sie sind die Quelle aller andern Tugenden (Spr. 19, 2). — Wer gern Hader und Zank erregt, auch mit anderen darin lebt, hat ein gewisses Kennzeichen, daß ihm noch die wahre Weisheit fehlt (Spr. 18, 6; 20, 3). — **Quesnel:** Ein Lehrer muß vor allem andern ein Feind aller Streitigkeiten und Zänkereien sein (2 Tim. 2, 24). — **Cramer:** Arglistigkeit ist nicht Weisheit. — Darum ist besser geringe Klugheit mit Gottesfurcht, denn große Klugheit mit Gottesverachtung (Sir. 19, 21). — **Quesnel:** Die Weisheit der Welt ist ganz anders als die Weisheit des Evangeliums. Sie ist nur eine verschmigte Weisheit, die zum Endzweck hat, auf der Erde zu herrschen und selbst von lauter viehischen Lüsten regiert wird (1 Kor. 1, 21; 2, 7. 8). — Die Sünde strafft sich selbst auch schon in dieser Welt, da der Mensch bei dem Dienste derselben seines Lebens wegen der vielen Unruhen und Bedröcklichkeiten nicht froh wird (Ps. 32, 10). — **Cramer:** Gleichwie der Rauch das Gesicht also heißt, daß man nichts eigentlich erkennen kann, also geht es auch der Vernunft und Weisheit, daß, wenn dieselbe von den Begierden beunruhigt wird, sie nichts sehen und entscheiden kann, was weiß oder schwarz, recht oder unrecht sei. — Der einfältigste Christ, welcher diese sieben Eigenschaften der Weisheit ausübt, wird weiser werden als die sieben Weisen in Griechenland ehemals gewesen. Merke dir auf jeden Tag in der Woche nur eine einzige. — Diejenigen, welche im Zorn, Zank und Streit das Gift ihres bösen Herzens austreuen, werden dafür die unselige Frucht einer ewigen Unruhe, Qual und Angst einernten (Röm. 2, 8. 9). — Seid zufrieden, ihr Friedemacher, wird euren Seelen bange, zu wohnen bei denen, die den Frieden hassen (Ps. 120, 6), ihr sollt einmal ewiglich in Häusern des Friedens wohnen (Jes. 32, 18). — **Stier:** Bloß klug oder verständig sein will noch nicht viel sagen, ist ein gar zweifelhaft und bedenklich Ding, aber weise und klug, das ist die Sache. — Alle gute Gabe, alle echte Weisheit ist von oben, aber was mit Lüge wider die Wahrheit dafür ausgegeben wird, alle falsche Weisheit ist nicht vom Himmel, sondern irdisch; nicht von Gottes Geist, sondern menschlich, aus des Menschen Seele, Fleisch und Blut; nicht von Christo, dem Könige des Reiches Gottes, dem Zerstörer der Werke des Teufels, vielmehr selbst noch teuflisch, aus böser Geister Einfluß und Verführung. Man könnte in der That über diesen tiefen Spruch des Jakobus eine Geschichte aller falschen benannten Erkenntnis, aller Weltweisheit, aller so sich heißenden Philosophie oder gar Theologie schreiben. — Alle Not und Verwirrung der Kirche,

alle Unordnung und Unbotmäßigkeit oder Empörung des wider Gottes Geist anstrebenden Eigenswillens ist aus dem Gezüg fleischlichen Wesens gekommen; daher die Zertrennung, die Kotten, die Sekten, daher viel anderes böses Ding, sonderlich auch die böse Heuchelei unter erzwungener Einheit. In der Welt schon und bei irdischen Dingen gibt manches Haus, manche Stadt fortwährendes Zeugnis, daß unter Meid und Zank nichts Gutes gedeihen kann, sondern eitel Unheil daraus kommen muß. Kläglich noch und verwüstender überall der Zank um Gottes Wort im Hause und der Stadt Gottes, der fleischliche Hader zwischen Brüdern und Gliedern in Christo. — Mancher ist meisterlich bemüht, den Leuten Meinungen, die seine Wahrheiten sind, beizubringen und Irrthümer abzudisputiren, — aber wo ist die gute Frucht von all diesem Treiben? wen hat er damit gebeßert, bekehrt, fürs Himmelreich gewonnen? Dagegen siehe manchen Stillen im Lande: der macht keinen Lärm, der geht nicht mit großen Dingen um, der wandelt überall demüthig und sanftmüthig, — aber wohin er kommt, bringt er etwas mit, das wie ein Hauch des Lebens von ihm ausgeht; — die Worte, die er spricht zu seiner Zeit, sind Samentörner, — all sein Wandeln und Wirken ist fruchtbar um ihn her in stiller, tiefer Kraft, und vieles ist vor Gott als Frucht seiner Barmherzigkeit angeschrieben, wovon es die Menschen nicht wissen und meinen. Die Gnade wirkt durch ihn, er lebt in der Liebe, das ist seine tiefe Kraft. — „Früchte, meine Herren, Früchte, davon die Menschen gesunden!“ Das verlangte des Königs von Preußen Wort an die Königsberger Universität, und wahrlich, das war ein großes Königswort, ein salomonisches zu seiner Zeit. Gesundmachende, gesunde Früchte wachsen, wenn gesunder Same gesät wird, aber der Same ist zuvor selbst als der Ertrag reifer Frucht gewachsen; so säet sich die Gerechtigkeit von einem zum andern weiter.

Heubner (zu B. 15): Das ist eine Schilderung, die in Wahrheit von denen gilt, die durch ihre Systeme und Schriften — entweder unmoralische, zum Laster reizende, oder irreligiöse, den Glauben des Christen untergrabende, — besonders wenn sie Kunst und Genie beweisen, wie Teufel auf die Welt gewirkt haben. Die feinen, verdeckten sind die gefährlichsten; das feine Gift schleicht am meisten ein, — Die irdische Weisheit stiftet nichts Gutes für die Ewigkeit. — Neander: Die Heilige Schrift bezeichnet oft alles Böse, alles, was dem Geiste Gottes, dem göttlichen Ge-

ben entgegensteht, unter dem Namen des Fleisches. Wenn dieser Name so allgemein gebraucht wird, gehört dazu auch das Geistige im Menschen, die Vernunft, die Seele, insofern sie nicht dem göttlichen Geiste dienlich gemacht worden, sondern in ihrem selbstlichen Wesen verharret, etwas für sich selbst sein will, unabhängig von Gott, außer Gott und daher im Gegensatz mit ihm, — alles dieses gehört mit zum Begriff des Fleisches in jenem biblischen Sinne. Es bezieht sich keineswegs bloß auf das, was wir Fleisch, Sinnlichkeit im engeren Sinne des Wortes nennen. Von diesem Fleisch, insofern es in diesem allgemeineren Sinne verstanden wird, unterscheidet sich nun nach dem biblischen Sprachgebrauch das, was im engeren Sinne als seelisch bezeichnet wird, das Geistige, insofern es nicht vergöttlicht ist, sondern verweltlicht. Die noch so sehr ausgebildete Vernunft bleibt noch im Gebiet des Seelischen. — Die Ausfaat alles wahrhaft Guten im Handeln, das von der Gerechtigkeit ausgeht, kann nur gedeihen, wo Frieden stattfindet, und bei denen, deren ganzes Handeln auf Frieden gerichtet ist. Wo lauter Streit ist, kann nichts wahrhaft Christliches gedeihen. — Jako bi (am Erntefest): O, welch eine Beschreibung der Weisheit! Wahrlich, solche Weisheit kommt von oben her, von dem Vater des Lichtes, bei welchem alles Licht und rein und heilig ist; da kommt sie her als die beste, als die vollkommenste Gabe, mitgeteilt durch den, in welchem die Fülle alles Guten beschlossen liegt, mitgeteilt durch den Sohn der ewigen Weisheit und Liebe allen denen, welche der irdischen, der menschlichen, der teuflischen Weisheit entsagend ihm und ihm allein das Auge in der Einsalt des Glaubens zutehrend, ein reines Herz durch ihn in sich schäffen lassen und einen neuen, gewissen Geist empfangen, den Geist der Wahrheit, der eben deshalb auch der Geist der wahren Weisheit ist. — Borubszky: Die Weisheit in der That. — Der Meid entzweit uns 1) mit Gott, 2) mit den Menschen, 3) mit uns selbst. — Bed: Die himmlische Weisheit als die Quelle des irdischen Friedens. — Schmalz: Das Feuer der Zwietracht. — Köstlin: Von der wahren, christlichen Weisheit im Gegensatz zu der falschen, irdischen Weisheit. — Alt: Mit der Weisheit der Christen werden wir überwinden, was die Zeit Ubles hat. — Ege: Die wahre Weisheit nach 1) ihrem Urrprung, 2) ihrer Eigenschaft, 3) ihrer Bethätigung. — N. Beeg, theol. Prof. in Utrecht. Die Weisheit von oben (treffliche Akademiepredigt).

VII. Fünfte Erinnerung.

Hinweisung auf das untrügliche Merkmal einer ungeistlichen (fanatischen) Geistesverfassung, welcher Weltlust zum Grunde liegt: die Kriege und Kämpfe in der judenchristlichen und besonders in der jüdischen Welt nach innen und außen. Die Folge davon: die Erfolglosigkeit und Vereitelung ihres Strebens, ihres mörderischen Neidens, ihres Kriegens, ihres Wetens selbst.

Rap. 4, 1—3.

1 Woher denn [sind] Kriege und woher¹⁾ sind Streithändel unter euch? Ist's nicht
2 daher: aus euren Lüsten, die [vorab] Krieg führen in euren Gliedern? *Ihr begehret's
und ihr habt's nicht; ihr mordet und ihr eifert und ihr könnt's nicht erlangen; ihr streitet
3 und ihr krieget, und²⁾ ihr kriegt's nicht, weil ihr nicht bittet. *Ihr bittet³⁾ und empfangt's nicht, darum, weil ihr übel bittet [begehrlich in eurem Interesse], damit ihr es in euren Lüsten vergeuden könnt.

Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: S. die Überschrift. Der Apostel kommt hier auf die Weltlust, welche dem zuletzt geschilderten fanatischen Lehr- und Streiteifer zu Grunde liegt. Er ist zuerst von der Erscheinung der Schwärmerei ausgegangen (Kap. 1), ist dann auf den Parteigeist gekommen (Kap. 2), hat darauf das fanatische Streiten nach außen geschildert (Kap. 3), um nun auf die innere Zerrissenheit underspaltung der Leser unter einander und ihre eigentliche böse Wurzel, die Weltlust, zu kommen. Weiterhin werden wir diese schon (Kap. 4, 4 ff.) als Selbstsucht und Hang zum Abfall (Kap. 5), als zum Gericht gereifte Selbstgerechtigkeit kennen lernen. Zugleich geht der Apostel immer mehr von den Judenchristen auf die judaisirenden Christen und von diesen auf die eigentlichen judaistischen Juden selbst über. Damit drängt sich denn auch die Bemerkung auf, daß Jakobus diesen Brief in die Hände der Judenchristen gelegt hat zur Vermittlung an alle Juden, so zu sagen als missionarische Instruktion der Bekehrten gegenüber den Unbekehrten und der Rechthbekehrten gegenüber den Schlechthbekehrten. „Zu bemerken ist der rasche Übergang von dem unmittelbar vorher ausgesprochenen Gedanken, daß die Gerechtigkeit nur im Frieden gedeiht, zu der eindringlichen Frage: πόθεν πόλεμοι, worauf in einer zweiten Frage die an das Gewissen der Leser appellirende (Wiesinger) Antwort liegt“ (Huther).

2. Woher denn Kriege und woher Streithändel. Nicht bloß dogmatische Streitigkeiten unter den Lehrern (Schneckenburger), oder bürgerliche Zwiste über Wein und Wein (de Wette). Es ist ein anschauliches Bild der feindlichen Zerklüftung des jüdischen Volkes. Phariseer, Sadduzäer, Essäer, Alexandriner, Samaritaner — auf dieser Basis bildeten sich lauter neue Spaltungen: gläubige oder christliche und ungläubige Juden. Unter den ersteren bildeten sich keimartig die Gegensätze der Nazarener und der Ebioniten, der essenisch-agnostischen und der pharisaisch-vulgären Ebioniten, unter den letzteren die gräßliche Zerrissenheit, die im jüdischen Kriege und bei der Belagerung von Jerusalem zum Vorschein kam. Die πόλεμοι bildeten die Grundlage: die Kriegszustände, die μάχαι die einzelnen Händel oder Kämpfe, die allerdings schon öfter zu eigentlichen Scharmüßeln und später auch zu Schlachten wurden, was Laurentius de Abrede stellt: „non loquitur apostolus de bellis et caedibus, sed de mutuis dissidiis, litibus, jurgiis et contentionibus.“

3. Ist's nicht daher. Die Erklärung. Denn ἐντείνεν ist nicht eine besondere Frage: von hierher? (Michaelis.) — Aus euren Lüsten. Die ἡδοναί sind mehr als ἐπιθυμίαι (Huther); sie sind die verwirklichten Lüste, das Lustleben (Huther: Wollüste). Diese führen den Krieg vorab in den Gliedern. Die Glieder sind hier wohl kaum als das Lager der Lüste (Wiesinger) besonders zu betonen. Auch der Gedanke, daß sie wider die Seele streiten (Röm. 7, 23; 1 Petri 2, 11, de Wette), ist hier nicht Hauptgedanke. Mit Recht deuten

¹⁾ Das πόθεν ist nach A. B. C. Sinait. 2c. hier zu wiederholen.

²⁾ Das δε der Recepta nach ἔχετε ist nur durch Minuskeln begründet. A. B. G. K. lesen ohne weiteres: οὐκ ἔχετε; Cod C. Sinait. die Vulg. 2c. und Griesbach: καὶ οὐκ ἔχετε.

³⁾ Der Wechsel von αἰτεῖτε und αἰτεῖσθε (B. 3) zu beachten. Das Schlußwort hat der Sinait. verstärkt: καταδαν.

Theile, Schneckenburger u. a. das Wort auf den Krieg der Rüste unter einander. Luther will darunter ein inneres Kriegsführen gegen den Nächsten verstehen. Dafür wären aber die ἡδοναί nicht der geeignete Ausdruck. Wohl aber könnte man Glieder im engeren und im weiteren Sinne verstehen: die Glieder der Individuen, die Glieder des Volkes. Von dem einzelnen Juden, in dessen Gliedern seine Rüste zu feindlichen Gegensätzen werden, teilt sich die Geteiltheit und Zerrissenheit zwischen geistlicher Selbstsucht und eitler Welfsucht den Gliedern des ganzen Volkes mit. Wiesinger will den Streit als Widerstreit zwischen dem ἐπιθυμεῖν und οὐκ ἔχειν sehen. Das vergeltliche Ringen ist aber nur eine Erscheinung und ein Gericht dieses Streitens. Es wird geschildert in vier Stufen: 1) begehren, 2) morden und eifern, 3) streiten und kriegen, 4) bitten und nicht empfangen. Der ersten entspricht das Nichthaben, der zweiten das Richterlangen, der dritten ein potenziertes Nichthaben, der vierten ein potenziertes Nichterlangen. Die erste Stufe bezeichnet das Judentum, wie es voll von chilastischer Welfsucht bis an die neutestamentliche Zeit heran kam. Die zweite Stufe schildert vorzugsweise das Verhalten der Juden gegen die Christen. Mit der dritten entwickelte sich der jüdische Krieg. Die vierte ist vorzugsweise die Geschichte des Judentums von der Zerstörung Jerusalems an. Eine so bestimmte Periodisierung ist allerdings vom Apostel nicht beabsichtigt, wohl aber die Periodisierung des Entwicklungsprozesses des Judentums, der sich auf solche Weise geschichtlich auseinandergelegt hat. Die gewöhnliche Auffassung: entweder sei hier ein Begehren einzelner gemeint oder ganzer Gemeinden, und die Beschränkung des Objectes dieses Begehrens auf weltlichen Reichtum und Herrlichkeit genügt nicht gegenüber der prophetischen Stellung des Apostels zu seinem Volke. — **Ihr begehret's und ihr habt's nicht.** Das unbestimmte Object ist jedenfalls in Gedanken mitgesetzt; im allgemeinsten das Object der chilastisch-judaistischen Welfsucht in den mannigfachsten Formen und Farben, angeblich die Frucht der Gerechtigkeit (Kap. 3, 18). Der Gegensatz drückt das vergeltliche Ringen in prägnanter Weise aus. Ihr habt nicht, das hat allerdings auch den Sinn: ihr erhaltet nicht (de Wette); es sagt aber zugleich, daß sie nicht erhalten, weil sie nicht haben, weil sie leer sind (Luk. 19, 26). — **Ihr mordet und ihr eifert.** Der starke Ausdruck hat die Ausleger bei der Voraussetzung, daß hier bloß Christen angeredet werden und noch lediglich

vom innern Streit in den Gliedern selbst die Rede sei, zu verschiedenen Modifikationen veranlaßt. Ihr tödtet eure eigene Seele (Decumenius), ihr neidet (nach der Konjektur *q̄dovete*, Erasmus, Calvin u. v. a.), ihr hasset (nach der Lehre, daß der Haß ein innerer Todtschlag [1 Joh. 3, 15], Luther, Estius, Wiesinger, Luther), ihr gehet bis auf Mord und Todtschlag fort in eurem Eifer (Carpzov, Schneckenburger). Mit Recht will Winer das Wort eigentlich nehmen. Daß das *ἡλοῦτε* nicht voran steht, beweist nichts; denn die beiden Ausdrücke sollen nicht einen stärkeren und schwächeren Grad des Verhaltens bezeichnen, sondern die negative und die positive Seite ihres Verhaltens. Sie mordeten, weil sie meinten, für die Ehre Gottes zu eifern. Mit dem Eifer wollten sie das fleischliche Ideal der Verherrlichung ihrer Religion erlangen. Auch deswegen muß morden voran stehen. Die zwölf Stämme aber, die schon den Herrn selbst getödtet hatten und den Stephanus, die für den Tod des Täufers und Jakobus des Älteren mit verantwortlich waren, die den Paulus schon hatten tödten wollen und bald darauf auch den Autor des Briefes selbst tödteten, mußten sich wohl diesen Vorwurf gefallen lassen; die Christen unter ihnen hatten wenigstens ein Mitgefühl dieser blutigen Nationalschulden. Aber ihre Mord- und Eiferakte waren rein vergebens, wie später alle Inquisitionsgerichte, hierarchischen Justizmorde und Religionskriege des mittelalterlichen Eifers vom Albigenser Kreuzzuge an bis zum dreißigjährigen Kriege. Ihr erreicht euer furchtbares, scheinheiliges Ziel, das Babel der Gewissensmonarchie in zionistischem Scheinglanz, nicht. — **Ihr streitet und ihr kriegt.** Dies ist nun keine bloße Erklärung der *πλεμοι* B. 1 (Luther), denn hier ist nicht mehr vorzugsweise von den Streithändeln der Juden unter einander die Rede. Ihre Einzelworte werden am Ende zu einem offenen Kämpfen und dieses zum offenen Kriegsführen. Daher wiederholt sich hier denn auch das *οὐκ ἔχετε*, und wie wir mit Griesbach und Lachmann lesen, mit vorangehendem *καί* — und dennoch habt, d. h. kriegt ihr's nicht. Wir verbinden dies mit dem Vorigen zur Konstituierung der dritten Antithese, nicht mit dem Folgenden (Luther) zur Einleitung der Angabe der Ursache aller Vereitelungen. Dann erst folgt der Grund, nicht bloß für die Vereitelung des Kriegers, sondern auch des mörderischen Eifers und Begehrens. Es fehlt bei alledem das rechte Gebetsleben, welches die Bestrebungen läutert, heiligt und dem göttlichen Walten einordnet. Der naheliegende Protest

der Jüdaisten aber: wir beten viel, veranlaßt nun den Apostel zu einer ironischen Selbstberichtigung, aus welcher eben die vierte, und zwar die fürchterlichste Antithese hervorgeht. Ihr Bitten (*αἰτεῖν*) ist ein übles Beten (*αἰτεῖσθαι*). Da der Apostel einen Wechsel des Activ. und Med. hat eintreten lassen [s. Winer, S. 297; Matthia II, S. 1097], so dürfte man hier wohl entweder unter dem Activ. das zudringliche Fordern, oder unter dem Med. das egoistische Fürsicherbitten verstehen. Wahrscheinlich ist letzteres beabsichtigt, und zwar deshalb, weil sie sich die Hilfe Jehovas zu einer Fülle von Glückseligkeit erbitten, die sie in den Lüften ihres Weltsinns zu verprassen gedenken. Wir müssen hier erinnern an die schwärmerischen Erwartungen der Juden unter der Zerstörung Jerusalems, an die düstern Klagen derselben in der nichtchristlichen Synagoge (wie sie Gott selber lassen weinen über das Unglück seines Volkes) und an ihr eitles, weltliches Streben und ihre Schilderung der sinnlichen Festgelage in dem zukünftigen Gottesreich.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Einen traurigen Kontrast erblicken wir, wenn wir den Namen Christi als des Friedensfürsten (Jes. 9, 6) den jämmerlichen Zwisten und Streitigkeiten derer entgegenstellen, die sich Christen nennen und dennoch nicht selten einen solchen Streit in seinem Namen führen. Die Frage des Jakobus: „Woher kommt Streit und Krieg unter euch?“ kann durch alle Jahrhunderte hindurch an unzählbare Sekten und Parteien in ebenso vielen christlichen Gemeinden gerichtet werden. Die Ursache ist im Grunde noch dieselbe wie in dem apostolischen Zeitalter: der fleischliche Sinn, in dem sich die Selbstsucht des natürlichen Menschen offenbart, auch nachdem dieser die christliche Taufe empfangen hat. Infolge dessen hat sich die Gemeinde des Herrn, die ein Zion des Friedens sein sollte, in ein Babel der Verwirrung verwandelt. Aber noch immer trägt der Schlangensamen der Uneinigkeit dieselben unglückseligen Früchte wie damals. Das Schwert, das der Lieblose gegen seinen Bruder kehrt, verwundet seine eigenen Hände, und in eben dem Maße, als man nach dem trachtet, was des andern ist, wird man selbst ärmer an wahrem Frieden. Über den Krieg in Beziehung zum Christentum zu vgl. Luthardt, Vorträge über die Moral des Christentums (1872), S. 153 ff. Martensen, a. a. O. II, S. 280 ff.

2. Kein größerer Feind des wahren Gebets-

geistes als der Geist der Streit- und Zanksucht (vgl. 1 Petri 3, 7). Unmöglich kann da der Glaube gefunden werden, wo die Liebe fehlt, und wie sollte das ungläubige Gebet des *ἀνὴρ διπλῶς* (vgl. Kap. 1, 6—8) etwas von dem Herrn erlangen können? Manche Klage über unerhörte Gebete würde sicherlich verstummen, wenn man nicht allein sein Herz über die erlittene Täuschung hörte, sondern wenn man auch sein Gewissen über die verborgene Schuld untersuchte, die die Erhöhung des Gebets seitens eines heiligen Gottes moralisch unmöglich macht (vergl. Jes. 1, 11—15).

3. Das gottwohlgefällige Gebet muß allezeit vereinigt sein mit einem gottgeheiligten Wandel. Kein größeres Greuel in Gottes Auge als ein Gebet, das mit dem inneren und äußeren Leben überhaupt in einem unverföhllichen Widerspruche steht (vgl. Spr. 28, 9; Ps. 34, 16. 17).

4. Auch das Beten um äußerliche Dinge steht dem Christen frei, sofern es in dem Geiste der unbedingten Unterwerfung und Willenseinheit mit Gott, zur Verherrlichung seines Namens und in dem Namen Christi geschieht. Auch hier gilt die Regel Matth. 6, 33. Wenn diese Gesinnung fehlt, dann kann unmöglich nach dem Gebete Frieden das Herz erfüllen, und schon dieser Mangel des wahren Friedens nach dem Gebet ist das Vorzeichen, daß auch die Erfüllung des ausgesprochenen Verlangens nicht zu erwarten sein wird. Man vergleiche die conférences sur la prière, par J. Martin, Paris 1849, p. 111 ff. und vorzüglich D. G. Monrad, Aus der Welt des Gebets, 4. Aufl. (1870), S. 114 u. ff. „über Hindernisse des Gebets“.

5. „Es gibt ein übles Gebet, einmal in Beziehung auf seinen Gegenstand, wenn wir um etwas Eitles, Unnützes, Thörichtes bitten, sodann in Ansehung der Gesinnung, wenn wir bitten mit eitlem, begehrlchem, ungestümem Gemüte, also ohne Ergebenheit, kindliche Zuversicht, so daß wir nicht Gott alles anheimstellen“ (Heubner).

Homiletische Andeutungen.

Die Zwiste und Streitigkeiten der christlichen Kirche der große Beweis, wie wenig noch die Weisheit von oben erkannt und geübt wird (Kap. 3, 16). — Jede sinnliche und selbstsüchtige Lust, die nicht im Herzen des Christen erlödet wird, wirkt früher oder später unglücklich zum Nachteil der brüderlichen Gemeinschaft. — Getäuschte Hoffnung muß uns nicht mit Bitterkeit und Haß gegen einander erfüllen, sondern vielmehr antreiben zur Demut und gläubig vertrauendem Gebet. —

Es ist nicht genug, daß wir beten, es kommt vor allem darauf an, wie und in welchem Geiste wir es thun. — Gott kein Gott der Unordnung, sondern des Friedens in allen Gemeinden der Heiligen (vergl. 1 Kor. 14, 33). — Die Geschichte der unerhörten Gebete. Beispiele: 5 Mos. 3, 26; Joh. 11, 3—6; 2 Kor. 12, 8. 9 u. — Das Gebet das wahre Thermometer des geistlichen Lebens. — Wer übel bittet, hat nichts mehr zu erwarten als der, welcher gar nicht betet. — Auf manchen bedenklichen Menschen ist das Wort des Herrn zu Salome anwendbar (Matth. 20, 22). — Beim Beten muß man nicht zuerst und vor allem sich selbst, sondern hauptsächlich die Ehre Gottes und das Heil des Nächsten im Auge haben. — Der Christ betet, nicht damit er Gottes Willen nach dem sehnigen beuge, sondern um seinen Willen nach Gottes Willen zu richten. — Kein Beten ohne Arbeiten, kein Arbeiten ohne Beten. — Mit Sorgen und mit Tränen und mit selbsteigner Pein läßt Gott sich gar nichts nehmen, es muß erbeten sein (vgl. Ps. 127, 1. 2).

Starke: Auch bei Gläubigen sucht der Satan allerhand Böses zuwege zu bringen. Er streuet Unkraut unter den Weizen (Matth. 13, 25). — Langii Op.: Die Kriege in der Welt sind nichts anderes als ein Ausbruch von dem bösen Grunde des Herzens, darinnen die Lüste wider Gott und den Nächsten, auch unter einander selbst streiten (Ps. 140, 3). — Cramer: Mancher scharret und traget und befeleiget sich, alles zu sich zu reißen, und schafft doch nichts, läßt's ihm sauer werden und hindert sich nur selber damit. — Quésnel: Es ist eine große Barmherzigkeit Gottes, wenn man in unbilligem Gebet nicht erhört wird (Ps. 66, 18).

Stier: Daß die Heiden draußen, ehe Christus Frieden lehrt unter ihnen, den Streifbogen zerbrechen (Sach. 9, 10), in Streit und Krieg leben, das ist natürlich; aber wo die Christenheit Christi Namen nennt und bekennet, sollte ja wohl Frieden sein. Freilich, diese sogenannte Christenheit auf Erden, wie sie (nicht wider Gottes Rath) als weites Netz viele Völker umschlossen hat, ist bei weitem nicht die Gemeinde der Heiligen, der Leib des Herrn, in dem sein Geist wohnet; darum werden sogar bis auf den heutigen Tag blutige Kriege zwischen christlichen Völkern geführt, und es kann um der Gerechtigkeit willen gegen die Ungerechtigkeit nicht anders sein; solche Kriege tapfer zu streiten bleibt christliche Königs- und Untertanenspflicht am rechten Orte, wo das von Gott in die Hand gehörende Schwert hin gehört. Ferner muß innerhalb christlicher Völker, Staaten, Kirchen der gute Kampf des Glaubens mit

dem Schwert des Wortes fortgehen gegen alles Unchristliche und Ungöttliche, wie jeder Fromme zum Frieden zu streiten hat mit dem Teufel und mit der Welt. Aber diesen guten Streit und Kampf meint auch Jakobus nicht im geringsten, hat gewiß vielmehr unter dem Frieden, in welchem die Frucht der Gerechtigkeit geäet werden soll (Kap. 3, 18), den reinen Eifer der Wahrheit in Liebe wider alle Ungerechtigkeit, alles hierzu gehörende Wort und Werk mit eingeschlossen. Dennoch bleibt genug übrig für seine scharfe Frage: Woher kommen Kriege und Streite unter euch, Zank und Zwietracht in Wort und Werk zwischen Brüdern und Gliedern der Gemeinde des Herrn, böse Kriege im kleinen, wie sie da draußen unter den Völkern?

Jakobi: Was dich in den göttlichen Dingen nicht fördern kann, das sollst du gar nicht haben wollen, und alles nur insofern, als es dir zum Besten gereicht für dein ewiges Heil. Bittest du aber nur, um zu haben und zu genießen, sehest du dich mit Gott nur darum in Verbindung, um von ihm irdische Gaben zu erlangen und gleichsam zu erzwingen, so nahest du dich ihm zwar mit deinem Munde und dienest ihm mit deinen Lippen, aber dein Herz ist fern von ihm.

Neander: Jakobus setzt hier wie Paulus einen inneren Kampf in dem Menschen voraus, den Kampf zwischen Fleisch und Geist. Wie Paulus die Macht des Bösen, insofern der Leib die äußerliche Erscheinung des Menschen darstellt und insofern an und in demselben die Herrschaft der sündhaften Begierden sich erweist, das Gesetz in den Gliedern nennt, so redet Jakobus von den Wollüsten, die da streiten in den Gliedern.

Vie dehandt: Die eigentlichen Störenfriede in der Welt sitzen tief im Herzen der Menschen, es sind die weltlichen Lüste. Der Friede unter den Menschen kommt erst aus dem Frieden in den Menschen. — Wer durch Zank etwas bei den Menschen erlangt, der verliert doch allezeit, wieviel er sonst gewinnen möchte, denn er verliert bei Gott. — Es gibt verhältnismäßig wenig Beten in der Welt und außerdem ist noch so vieles Beten ein übles Beten. — Die meisten wollen Gottes Gaben, aber nicht ihn selber haben. — Der Neid sucht den Streit, und der Streit findet das Leid. — Wir finden so oft den Weg gehindert, welchen unsere Wünsche einschlagen. Warum? Weil Eigenwille und Hoffart dem göttlichen Beistande hindernd in den Weg treten.

Lisco: Die sündlichen Lüste. — Die Zerrissenheit des weltlichen Lebens. — Das Wesen und der Erfolg der Lüste. — Porubsky: Die tiefste Wurzel alles Haders.

VIII. Sechste Erinnerung.

Bußmahnung an die Zuhörer und Zuhörerinnen, wie sie auf dem Wege des Abfalls sind. Sie werden als Ehebrecher und Ehebrecherinnen (im religiösen Sinne), als Abfällige angeredet. Ihre Weltfreundschaft, die der Grund ihres drohenden Abfalls ist, sollen sie als Gottesfeindschaft erkennen, darüber Buße thun und von ihrem weltlichen Rennen und Laufen zurückkehren zu der Stille eines demüthigen, gottergebenen Verhaltens.

Kap. 4, 4—17.

4 Ihr (Ehebrecher und ¹⁾ Ehebrecherinnen, wißt ihr nicht, daß der Welt Freundschaft
Gottes Feindschaft ist? Wer also gewillt ist, Freund zu sein der Welt, der tritt auf als
5 Gottes Feind. *Oder meint ihr, daß die Schrift umsonst sagt: Dem Reid gegenüber
6 sehnt überwärts sich der Geist, der in uns Wohnung machte²⁾? *Noch größer aber [als
das Sehnen ist] gibt er die Gnade. Darum sagt sie: Gott widerstehet den Hoffärtigen, den
7 Demüthigen aber gibt er Gnade. *So macht euch nun Gott unterthänig. Widerstehet
8 aber³⁾ dem Teufel, und er wird von euch fliehen. *Nahet euch zu Gott, und er wird sich
nahen zu euch. Reiniget die Hände, ihr Sünder, und weihet [macht heilig für Gott] die
9 Herzen, ihr Doppelherzigen! *Fühlet euch elend und trauert und weinet! Euer Lachen
10 verkehre sich in Wehklage und eure Freude in Niedergeschlagenheit. *Demüthiget euch vor
11 dem⁴⁾ Herrn, so wird er euch erhöhen. *Verunglimpft [verschreiet] einander nicht, Brü-
der. Wer seinen Bruder verunglimpft oder⁵⁾ seinen Bruder richtet, der verunglimpft
das Gesetz und richtet das Gesetz. Wenn du aber das Gesetz richtest, so bist du nicht des
12 Gesetzes Thäter, sondern Richter. *Einer ist der Gesetzgeber und Richter⁶⁾, der, welcher
es vermag, zu retten und zu verderben. Wer aber bist du, der du richtest⁷⁾ [sein Richter-
13 der bist für] den Nächsten⁸⁾? *Wohlan nun, ihr, die ihr saget: Heute und morgen⁹⁾
wollen wir⁹⁾ reisen in die und die Stadt und wollen daselbst schaffen ein¹⁰⁾ Jahr, und
14 wollen Geschäfte machen, und wollen machen Gewinn. — *Ja ihr, die ihr nicht wißt
[einfach], was¹¹⁾ morgen sein wird [die großen Gerichtstürme]. Denn was [welcher Art] ist
euer Leben? (Ein Dampf ja¹²⁾ seid ihr¹³⁾, der für eine kleine Weile erscheint, darauf
15 auch [wieder¹⁴⁾] verschwindet. *Anstatt daß ihr sagen solltet: so der Herr will, werden

¹⁾ Die Codd. A. B. Sinait. 2c., die Vulg., Beda, Lachmann, Tischendorf und andere Übersetzungen lesen bloß *μοιχαλίδες*. Das vorangehende *μοιχοί* der Codd. G. K. 2c. ging wahrscheinlich daraus hervor, daß man den alttestamentlich-symbolischen Sinn der Unreue aufgab und dieselbe buchstäblich nahm. Der Sinait. liest *κόσμον τούτον* und statt *τοῦ θεοῦ* den Dativ: *τῷ θεῷ*.

²⁾ A. B. Sinait. Lachmann, Wiesinger lesen *κατέκρινεν* statt *κατέκρησεν* nach G. K. 2c.

³⁾ Die Codd. A. B. Sinait. 2c., Vulg. setzen ein *δέ* zu dem Verbum hinzu. Wahrscheinlich ist *δέ* weggelassen, um der Sentenz eine selbständigere Form zu geben.

⁴⁾ Der Aufsatz des Artikels *τοῦ* hat für die Übersetzung keine Bedeutung.

⁵⁾ *Das *ἢ κρίν.* statt *καὶ* nach Codd. A. B. K. Sinait. 2c., Tischendorf.

⁶⁾ Das in der Recepta fehlende *καὶ κριτῆς* ist nach A. B., vielen Minuskeln und fast allen Versionen von Lachmann und Tischendorf ergänzt. Auch der Sinait. ist dafür.

⁷⁾ Die Lesarten *ὁ κρίνων* und *τὸν πληρόν* sind nach A. B. Sinait. 2c. gegen die Lesarten der Recepta: *ὁ κρίνεις* und *τὸν ἑτερον*, festgestellt.

⁸⁾ Tischendorf nach A. G. I. 2c. *σήμερον καὶ αὔριον*, was auch bedeutender ist als *ἡ αὔρ.*

⁹⁾ Lachmann und Tischendorf nach B. 2c., einigen Minuskeln, Vulg. 2c. lesen das Futurum statt des Konjunktivs der Recepta. Auch sachlich viel passender. Cod. A. hat zuerst zwei Konjunktive, dann zwei Indikative.

¹⁰⁾ Das *ἕνα* von Cod. B. und Lachmann ausgelassen, was nicht entscheidend ist.

¹¹⁾ Der Plural *τά* nach A. und Lachmann ist jedenfalls sprechender als *τό* nach G. I. — Tischendorf.

¹²⁾ Das *γάρ* nach *ἀντίς*, von Lachmann nach A., Vulg. 2c. ausgelassen, macht den Ausdruck schwieriger, aber auch lebhafter. Im Sinait. fehlt *ἀντ. γὰρ ἐστ.*

¹³⁾ Die Lesart *ἐστε* ist durch A. B. I. 2c. festgestellt.

¹⁴⁾ Das *καὶ* statt *δέ* von A. B. 2c. bezeugt.

wir leben¹⁾ und werden dies oder das thun; *nun aber rühmet ihr euch mit euren 16 [eitlen] Vorspiegelungen; alles Rühmen solcher Art ist böse. *Dem nun, wer weiß Gutes 17 zu thun und es nicht thut, dem gereicht es zur Sünde.

Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Der Vorwurf des drohenden Abfalls (B. 4). — Aufforderung der Leser zu einem besseren und höheren Trachten (B. 5. 6). — Die Grundzüge ihrer Besehrung zu Gott nach theokratischen Grundgedanken (die neue Huldigung des Gottesvolkes, das Nahen, die Reinigung, die Heiligung, die Bußtrauer und die Demütigung gemäß ihrer Situation), B. 7—10. — Die Erneuerung des Verhaltens gegen die Brüder (B. 11. 12). — Die Einklehr von ihrem unstäten, gewinnfüchtigen und eigenwilligen Vagiren durch die Welt unter dem Aufmerken auf den herannahenden Gerichtssturm (B. 13—15). — Die Rüge ihrer falschen Sicherheit und die Verwarnung ihres Gewissens (B. 16. 17).

2. Der Vorwurf des drohenden Abfalls (B. 4). **Ihr Ehebrecherinnen, wisst ihr nicht.** Die Thatsache, daß die meisten Ausleger für die Recepta sind trotz der Autoritäten, also lesen: Ihr Ehebrecher und Ehebrecherinnen, erklärt Huther mit Recht daraus, daß man den Begriff in seiner eigentlichen Bedeutung nahm, „wie dies auch Augusti, Lachm., Winer ausdrücklich thun“. Man könnte sich aber nichts Maßlores denken, als daß Jakobus alle Judenchristen im buchstäblichen Sinne Ehebrecher und Ehebrecherinnen schelten sollte. Dagegen ist es ganz der alttestamentlichen Symbolik gemäß, daß der Apostel den judaisischen Gang zum Abfall von dem lebendigen Offenbarungsgott als Ehebruch bezeichnet, nach Ps. 73, 27; Jes. 57, 3; Ezech. 23, 27; Hoseas; Matth. 12, 39; 16, 4; 2 Kor. 11, 2; Offenbarung 2, 22. Es ist nur zu verwundern, daß man nicht von dieser Stelle aus die symbolische Ausdrucksweise des ganzen Briefes, insbesondere auch die symbolische Bedeutung der Reichen (Kap. 2 und Kap. 5) erkannt hat. Auffallend ist bei dieser Erklärung nur der Ausdruck: ihr Ehebrecherinnen, den Theile nicht ganz passend findet, Wiesinger in Bezug auf die einzelnen singular nennt, während Huther bemerkt, der Ausdruck sei auf die Gemeinden zu beziehen. Zudem ist jedoch zu beachten, daß der Ehebruch im symbolischen Sinne nach dem Alten Testamente und nach der Natur des Bildes auf die weibliche Seite fällt, als Abfall der Braut des Herrn. Dazu

kommt, daß hier schon nicht mehr die judenchristlichen Gemeinden vorzugsweise angeredet werden, sondern das Judentum überhaupt, wie es nach dem vorigen Abschnitt in die verschiedensten Judentümer zerfallen war. Der Plural deutet also auch wohl diesen Zerfall an, nicht bloß die einzelnen Synagogen, sondern auch die einzelnen Parteiungen. — **Wisst ihr nicht.** Eben nach eurem theokratischen Beruf zum Bunde mit Gott gegenüber der ungöttlichen Welt und nach eurer Lehre und eurem Bewußtsein. — **Daß der Welt Feindschaft.** D. h. die Befreundung und Verbindung mit der ungöttlichen Welt (Kap. 1, 27; vgl. 1 Joh. 2, 15), nicht aber lediglich der Hang nach den weltlichen Gütern (Theile u. a.), oder die weltlichen Begierden (Laurentius), oder beides zusammen (de Wette). Die Welt wird in diesem Gegensatz personifizirt; es ist die Abgötterei in ihrem Gesamtbilde, die sich selbst vergötternde, vergötterte Eitelkeit (d. h. im Hang nach dem Unpersönlichen sich bethätigende Ungöttlichkeit) der Menschheit zusammengefaßt mit der durch sie vereitelten gesamten Erscheinungswelt. Die judaisische, vorzugsweise aktiv zu fassende Freundschaft mit der Welt bestand eben in dem chilastischen Begehren des Genusses einer nur hierarchisch fromm gefärbten Weltherrschaft (in sinnlichem Genuß, Ehre und Herrschaft; vgl. Matth. 4). Man muß beachten, daß diese eitle Weltsucht sich in die Form frommer Weltflucht verhüllte (der Haß gegen das Heidentum, selbst gegen heidenchristliche, angebliche Unreinigkeit). — **Gottes Feindschaft ist.** Auch hier ist die vorwaltend aktive Bedeutung festzuhalten, „weßhalb die meisten Ausleger es geradezu durch *ἐχθρα εἰς θεόν* (Römer 8, 7) erklären“ (Huther). Lachmann hat sogar nach dem iminica der Vulgata die Lesart *ἐχθρά* angenommen, wodurch das Gewicht des Gedankens sehr geschwächt wird. — **Wer also gewillt ist, Freund zu sein.** Die Folgerung aus dem Vorigen. *Ὁς βούληται.* Die Schwierigkeit, welche man in diesem Ausdruck gefunden hat, weil er eine vorsätzliche Wahl des Bösen zu involviren scheint, fällt weg, wenn man den formalen und materialen Voratz unterscheidet. Einen förmlichen Voratz, sich der Welt hinzugeben, konnte freilich der Apostel seinen Lesern nicht zutrauen. Ganz anders stand es

¹⁾ Die Lesarten *ζῶσμεν* und *πορεύσμεν* nach den Codd. A. B. Sinait. 2c., Lachmann, Tischendorf.

mit dem materiellen Vorhaben, in Weltaucht eine Richtung einzuschlagen, welche die Weltfreundschaft involvirte. So aber stand es eben mit dem aufrührerischen Chiliasmus der Juden, selbst mit dem Weltfynn judaistischer Christen. Und in diesem Sinne ist allerdings durch den Ausdruck erstlich der wissenschaftliche Voriatz (Baumgarten) betont, zweitens zugleich der Gegensatz gegen das schon verwirklichte Thun. Wer auch nur noch im Herzen der Welt sich ergeben hat (nicht etwa nach Wiesinger vorerst nur dazu geneigt ist), der ist als Gottes Feind schon hervorgetreten, weil sich die Stellung zu Gott mit der innerlichen Stellung entscheidet. Der Herr siehet das Herz an. Als eine verfehlte Zukunft erscheint es, wenn Luther betont, die Welt sei hier als ein Inbegriff von Personen zu denken, da dann die *qula* in einer Gegenseitigkeit bestehe. Daß die Welt durch einen Inbegriff von Personen repräsentirt wird, versteht sich wohl; es fragt sich aber, ob man die Personen als Personen würdigen, oder als unpersonliche Dinge zum Mittel der Selbstsucht entwürdigen will. Mit Recht aber bemerkt derselbe, daß das *καθίσταται* auch hier wie Kap. 3, 6 nicht abzuschwächen sei, sondern heiße: er stellt sich hin. Wir übersetzen: er tritt auf, weil dabei das vorläufig Innerliche der Stellung mehr festgehalten wird.

3. Aufforderung zu einem besseren und höheren Trachten (B. 5. 6). **Oder meinethr, daß die Schrift unisonst.** Die vorliegende Stelle ist eine der schwierigsten des Neuen Testaments, weshalb wir hier hinsichtlich der ausführlichen Erörterung auf die Kommentare verweisen müssen (s. Schneckenburger, Beiträge, S. 193; Luther, Wiesinger zc.). Zunächst sind die eigentlich verzweifelnden Auslegungen zu beseitigen, die den Text verbessern wollen (s. die Note bei Luther, S. 166), sodann die Verknüpfung der Worte *πρὸς φθόνον* mit dem Vorigen: die Schrift sagt wider den Neid (du Mont), oder: meinethr, daß die Schrift zwecklos, neidisch rede (*πρὸς φθόνον* adverbiall., Gebser). Daß *πρὸς φθόνον* müßte dann dem *λέγει* vorangehen. Als eine von Luther zu gering angeschlagene Haupterklärung betrachten wir dann die von Beza, Grotius u. v. a.: Der Geist des Menschen hat von Natur einen Hang zum Neide. In dem Falle hätte man an das Schriftwort vom Neide des Cain und ähnliche zu denken. Dagegen spricht aber, 1) daß der Geist bezeichnet wird als ein solcher, der in uns Wohnung machte, also von uns unterschieden wird, 2) daß das Subjekt zu dem Folgenden: *μελίζονα* zc., fehlen würde. Die erste Schwierig-

keit würde nun wegfallen, wenn man das *πνεῦμα* als *πνεῦμα φθόνου* verstehen könnte nach Weish. Sal. 2, 24 = *διὰ βολος*, und Luther hat das Gewicht der ähnlichen Erklärung Semlers zu B. 7 zu wenig gewürdigt, wenn er sagt: „ihrer Seltsamkeit wegen siehe hier Semlers Bemerkung zu dieser Stelle: Jakobus, Paulus, Petrus, Judas, uno quasi ore id confirmant, opus esse, ut Romanis et sic (!) deo se subiciant, und hernach: τὸ διαβόλου, qui per πνεῦμα φθόνου vos suscitavit adversus magistratum romanum etc.“ Allein das Fehlen des Subjekts bei *μελίζονα* hält uns ab, diese Erklärung aufzunehmen, etwa so: Schon die Schrift bezeugt es, daß ein Geist sich unter uns niedergelassen hat, der jenen Neid erregt, welcher das spezifische Attribut jener Weltaucht ist, die unter uns die vorhin geschilderten Kriege und Streithändel hervorruft (s. das Buch Jonas). Eine minder haltbare Erklärung ist jedenfalls die, welche unter dem Geist den göttlichen Geist versteht, die betreffenden Worte aber als Frage lesen will: num ad invidiam proclivis est spiritus sanctus? minime (so Gabler und ähnlich Beda, Calvin u. v. a.). Wenn die Citation der Schrift vorangeht, so kann man nicht wohl einen Satz in Frageform erwarten. Am entschiedensten tritt gegenwärtig die Erklärung von de Wette, Luther u. a. auf, Luther: Oder meint ihr, daß die Schrift in leerer Weise spricht? (Nein) neidisch begehrt (unser) der Geist, der in uns Wohnung gemacht hat, gibt aber (um so) größere Gnade. Deshalb spricht er zc. — Schon die Einschaltungen lassen das Gezwungene dieser auch von Schneckenburger u. a. vertretenen Auslegung erscheinen. Wir haben gegen diese Erklärung Folgendes: 1) ist der Anthropomorphismus: bis zum neidischen Verhalten liebt uns der Geist Gottes, zu stark. Von dem *ζῆλος*, der Eifersucht Gottes in dem Eheverhältnis zu seinem Volk, mag die Rede sein, aber *ζῆλος* ist noch nicht *φθόνος*; letzterer erscheint überall in der Schrift als eine Quelle des Bösen. Dazu kommen 2) die geforderten Ergänzungen, sowie der mangelhafte Gegensatz: er gibt aber um so größere Gnade zc. Noch dunkler aber auf den ersten Anschein wird die Ausdrucksweise, wenn man mit Wiesinger τὸ πνεῦμα als Objekt verstehen will vom Menschengenisse und als Subjekt Gott hinzudenken: neidisch verlangt die göttliche Liebe nach dem Gegenstand ihrer Liebe, nämlich nach dem Geist des Menschen aus Gott, der Gott oder der Welt sich zuwendet. Ez innern wir uns nun auch daran, daß unmittelbar vorher *τὸς* genannt worden, so bleibt doch erstlich das neidische Lieben stehen, und

Jobann erscheint es als ein solches, das nur gerichtet ist auf den Geist. Dies spricht auch gegen die ähnliche Erklärung Theiles, der nur statt *θεός* ergänzt *ἡ γοαφή*. Wollte man übrigens die Erklärung Wiesingers oder Huthers festhalten, so müßte man auf die Bibelstelle 2 Mos. 20, 5 zurückgehen. Die Eifersucht Gottes wäre ausgedrückt darin, daß er die Missethat der Abgötterei (= Ehebruch) heimsucht an den Kindern bis ins dritte und vierte Glied, und der Gegensatz: ich thue Barmherzigkeit in die Tausende u. fände keinen adäquaten Ausdruck in dem *μελζονα δὲ διδοῖαι χάριν*. Was nämlich das fragliche Citat anlangt, so haben sich darüber die verschiedenen Konjekturen gebildet, die wir kurz anführen nach Huther: 1 Mos. 6, 3, 5 (Grotius), 1 Mos. 8, 21 (Beza, Erasmus u.), 4 Mos. 11, 29 (Witius), 5 Mos. 5, 9 (Schneckenburger), 5 Mos. 32, 21 (Heisen), Ps. 119, 20 (Clericus), Sprchw. 21, 10 (Michaelis), Hohel. 8, 6 (Coccejus), Weish. Sal. 6, 12 (Wetstein). Noch andere haben auf neutestamentliche Stellen, oder auf eine verlorne Prophetenstelle, oder eine Stelle aus dem Testament der zwölf Patriarchen, oder auf ein Kollektivwort aus verschiedenen Aussagen der Schrift gerathen. Nach Huther aber soll nicht von einem Citat die Rede sein, sondern eine Aussage des Jakobus vorliegen und *ἡ γοαφή λέγει* entweder auf den vorhergehenden Gedanken oder auf die B. 6 nach *διὸ λέγει* angeführte Stelle: *ὁ θεός* u. zu beziehen sein. Nach den angeführten Erklärungen fällt immer noch die Erklärung von Luther (Somarius, Bengel u. a.) bedeutend ins Gewicht: den Geist geküßet wider den Haß = *invidia* (vgl. Gal. 5, 17); und dafür wären als Schriftstellen besonders anzuführen: Ps. 37, 1 ff.; B. 34 ff.; Ps. 73, 3 ff. Daß *πρός φθόνον* sprachlich dasselbe sagen könnte, was *κατὰ φθόνον*, und *ἐπιποθεῖν* könnte gefaßt werden gleich dem *ἐπιθυμεῖν*, dies kann Huther schwerlich mit Erfolg bestreiten. Immer aber fehlt uns noch das Subjekt für die Worte *μελζονα δὲ* u., und wir werden darauf getrieben, dieses in dem *πνεῦμα* selbst zu erkennen. Dann ist es der göttliche Geist in den Gläubigen, wie er einerseits ein Sehnen in ihnen vermittelt über alle Weltlust hinaus (Röm. 8, 23—26) und andererseits auch eine Gnade vermittelt, welche über alles Sehnen, Witten und Verstehen hinaus ist (1 Kor. 2, 9; Ephes. 3, 22). Wir verstehen demnach die Stelle so mit Beziehung auf Ps. 37, 1 und Ps. 73, 3: dem Neide gegenüber und entgegen (welcher die eigentliche Grundform eurer Weltlust und die Seele eurer Kriege, Streithändel und Auf-

stände ist) äußert ein höheres Sehnen (*ἐπιποθεῖν* emphatisch) der Geist, der unter uns Wohnung machte, und nicht vergebens; denn eben er auch vermittelt die Gnade, die noch über unser Sehnen in ihm hinausgeht. Die Juden wurden durch den Neid ihrer Weltlust ungläubig gegen das Christentum (Apostelg. 13, 45; Kap. 22, 22), aufrührerisch gegen die Römer; der Geist aber, der sich von Abel an bis auf Asaph (Ps. 73) und von ihm und den Propheten bis auf die Christen in den wahren Theokraten bethätigte, suchte sich im Zusammenstoß mit ihm, über ihn und über seine Objekte hinaus nach dem Unvergänglichen. Und wie sich der Neid in den übermütigen offenbart, denen Gott widersteht, so jenes Sehnen in den Demütigen, denen er Gnade gibt. Wir wollen demgemäß unsere Auffassung der Stelle in einer Paraphrase darstellen. Die Weltfreundschaft, deren eigentliche Seele der Neid ist, und die Gottesfreundschaft, deren eigentliche Seele das Sehnen des Geistes ist, schließen einander aus und sind sich feindlich einander entgegengesetzt. Dafür dient die Schrift zum Beweis. Denn was unser Verhältnis zu Gott anlangt, so sagt sie nicht ohne Grund: Dem Neide als der eigensten Gestalt des Weltgeistes zum Trotz oder im Gegensatz zu ihm steht das starke Sehnen des göttlichen Geistes, der in uns Wohnung gemacht hat, sofern er vereint mit unserm Geiste der Geist des Gebets, des Verlangens nach den überweltlichen Gütern ist, wogegen er dann als der Geist des göttlichen Trostes und Friedens uns eine Gnade vermittelt, welche noch größer ist als unser Sehnen. Was aber das Verhältnis Gottes zu uns betrifft, so sagt darüber die Schrift: Den übermütigen, Hoffärtigen, die mit dem Geist des Neides eins sind, widersteht Gott, den Demütigen aber, welche eins sind mit den Armen im Geist, gibt er Gnade. Über die Bedeutung des *πρός*: im Vergleich mit, im Verhältnis zu, oder: im Gegensatz zu, vgl. die Lexica. Der Ausdruck wäre bestimmt dieser: *πρός τὸ ποθεῖν τοῦ φθόνου ἐπιποθεῖν τὸ πνεῦμα*. — Der Komparativ: größere Gnade, ist also nicht zu beziehen auf den Gegensatz: was die Freundschaft der Welt gibt (Weda, Gebjer u. a.), oder: eo majorem, quo longius recesseris ab invidia (Bengel), oder nach einem unklaren Gedanken: im Vergleich mit dem Falle, daß das *πρός φθόνον ἐπιποθ.* nicht stattfände (Wiesinger, de Wetzel, Huther). Es ist das größere Maß des tröstenden und befriedigenden Geistes im Verhältnis zu dem sehnedigen. *Διὸ λέγει*, nämlich die obige Schrift, nicht *τὸ πνεῦμα*. Das *διὸ* steht demnach passend: demgemäß wie die Rede vom Un-

Verhältnis zu Gott, redet sie auch von dem Verhältnis Gottes zu uns. Die betreffende Stelle Sprüchw. 3, 34 nach der Sept., wobei δ $\theta\epsilon\omicron\varsigma$ statt $\chi\epsilon\iota\omicron\varsigma$ gesetzt ist. Die $\epsilon\pi\epsilon\sigma\theta\epsilon\gamma\alpha\upsilon\iota$ (der Begriff Röm. 12, 16: $\tau\acute{\alpha}$ $\epsilon\pi\eta\gamma\lambda\acute{\alpha}$ $\pi\omicron\omicron\upsilon\omicron\nu\tau\epsilon\varsigma$ ist nicht ganz der gleiche) sind dieselben wie die Reichen Kap. 5, 1, oder in der Bergpredigt bei Luk. 6, 24 ff. Und so sind auch die $\tau\alpha\pi\epsilon\iota\omega\iota$ die Armen, Niedrigen, Elenden im symbolischen Sinne, wie sie das Alte Testament tröstet, oder die Armen im Geist, die Leidtragenden, Sanftmütigen und Barmherzigen der Bergpredigt.

4. Die Grundzüge der Befeuerung zu Gott, wozu die Leser aufgefordert werden, nach theokratischen Grundgedanken. Die neue Hulldigung des Gottesvolks. Das Nahen. Die Reinigung. Die Heiligung. Die Bußtrauer und die Demütigung gemäß ihrer Situation (B. 7—10). **So macht euch nun Gott unterthänig.** Von hier an folgt eine Reihe von theokratischen Begriffen in neutestamentlicher Erfüllung oder Vollendung, in denen sich die einzelnen Momente der israelitischen Befeuerung nach ihrer geordneten Folge bedeutsam abspiegeln; was von der Exegese zu wenig beachtet scheint. Macht euch Gott unterthänig, werdet wieder rechte Unterthanen Gottes als sein Volk im Gegensatz gegen den Gang zum Abfall; dies ist das erste und das ganze, eine Ermahnung nicht lediglich an die entschiedenen $\epsilon\pi\epsilon\sigma\theta\epsilon\gamma\alpha\upsilon\iota$ gerichtet. Calvin betont es, daß nicht im allgemeinen vom Gehorsam gegen Gott die Rede sei, sondern speziell von der submissio. Wenn freilich Semler sagte, sie würden ermahnt: ut Romanis se subiciant, et sic deo, so ist das umzukehren: erst sollten sie Gott unterthänig sein und infolge davon auch der über sie verhängten Gewalt. Ihre Beugung unter die Herrschaft des lebendigen Gottes sollte sich allerdings auch darin betätigen, daß sie sich in die neue Ordnung der Dinge, die Verwandlung des Judentums ins Christentum, die Einheit der Juden und Heiden im Christentum und die bestehende Herrschaft der heidnischen Römer demütig schickten. — **Widerstehet aber dem Teufel.** Nicht bloß weil er der Feind Gottes und der Fürst dieser Welt ist, durch deren Reize sie sich verlocken lassen, sondern insbesondere auch der Dämon der Selbstüberhebung und des Neides, der sich in einen Engel des Lichts verkleidet, indem er ihnen vorspielt, seine Versuchung zum aufrührerischen Wesen sei ein Aufruf von Gott (Kap. 1, 13). Halbheit und Zweifel geben dem Versucher Frechheit und Macht, entschlossener Mut in

Gott und Widerstand entlarvt ihn in seiner Ohnmacht; denn der wahre Mut und die wahre Macht sind von Gott, die Macht des Satans ist eine lügnische Scheinmacht (Matth. 4). Nur in der Selbstversuchung des Menschen kann die Versuchung des Satans wirksam werden. — **Nahet euch zu Gott.** Auf die Hulldigung des Gottesvolks folgt das Nahen zu Gott. Das $\epsilon\pi\alpha\gamma\gamma$ oder $\epsilon\pi\alpha\gamma\gamma$ im Verhältnis zu Gott ist ein spezifisch-theokratischer Begriff. 2 Mos. 20, 21; 24, 2; 3 Mos. 16, 1; Ezech. 40, 46; vgl. Jes. 29, 13; Hebr. 7, 19; daher der Ausdruck: Korban, was Gott geweiht oder geopfert ist. Hier ist das Nahen im neutestamentlich-realen Sinne gemeint: befehret euch. Damit ist das Gebet insbesondere gemeint, doch nicht ausschließlich. — **Und er wird sich nahen zu euch.** Mit der Antithese: widerstehet dem Teufel und er wird fliehen von euch, korrespondiert die Antithese: nahet euch zu Gott und er wird sich nahen zu euch (s. 2 Chron. 15, 2; Jes. 57, 15; Zach. 1, 3). — **Reiniget eure Hände.** Die erste spezielle theokratische Handlung. Der Ausdruck bezieht sich auf die levitischen Reinigungen, den negativen Teil der levitischen Buße, die Absonderung von der Welt. Schon die Propheten haben diese symbolische Reinigung zur ethischen Reinigung vertieft oder vielmehr ethisch nach ihrer tieferen Bedeutung gedeutet. S. Jes. 1, 15. 16; Ps. 18, 21; 24, 4: unschuldig an Händen und reinen Herzens. Die Hände sind das Organ und Symbol der sittlichen Handlungen. Die Hände reinigen heißt also Buße thun (Pott) und sich scheiden von den bösen Werken, besonders von der Lieblosigkeit und dem Unrecht. Mit dieser Aufforderung beginnt nicht erst die Aufforderung zur Befeuerung (Huther); diese liegt in dem Wort: macht euch Gott unterthänig, das sich in zwei Momente verzweigt, das negative: dem Teufel widerstehen, das positive: zu Gott nahen. Dieses zu Gott Nahen verzweigt sich dann wieder in die Reinigung und in die Heiligung im engeren Sinne. — **Heiliget eure Herzen.** Die reale Heiligung des Lebens für Gott besteht in der Heiligung des Herzens, seiner Hingebung an Gott (Ps. 51, 12. 18. 19; Spr. 23, 26; Jer. 31, 33; 1 Petri 3, 15 u.). In Beziehung auf die Reinigung der Hände steht die Anrede: ihr Sünder, in Beziehung auf die Heiligung der Herzen: ihr Doppelherzigen. Der Ausdruck $\alpha\gamma\iota\sigma\tau\epsilon$ hat auch wohl eine besondere Beziehung zu der Unkeuschheit der Herzen, welche eine Quelle des religiösen Ehebruchs ist. Wankelmut und Unkeuschheit sind hier gleich, ebenso gegenüber die Einfalt oder Ent-

schlossenheit und die Keuschheit. — Sünder sind sie im besonderen Sinne nach theokratischem Begriff, insofern sie durch ihre bösen Handlungen (Kap. 2, 3) im Begriffe sind, sich selbst zu exkommunizieren, mit dem Banne der realen Gemeinde Gottes zu belasten (Zöllner und Sünder = der Synagogen Disziplin Verfallene); der Grund davon aber liegt in ihrer Doppelherzigkeit, ihrem Wankelmuth (Kap. 1, 7, 8), in ihrem bösen Schwanken zwischen Gott und Welt, zwischen Christentum und Abfall. Fast zum Überflus erinnert Calvin: non duo hominum genera designat, sed eisdem vocat peccatores et duplices animo. Daß bei diesem Aufruf der eigenen Selbstthätigkeit die Gnade Gottes vorausgesetzt wird als die Quelle der Kraft, ergibt sich aus B. 6 und 8. — **Fühlet euch elend und trauert.** Damit ist nun wohl nicht bloß diejenige Trauer bezeichnet, wie sie die Buße des einzelnen einleitet und begleitet, sondern das Vorbild sind die alttestamentlichen, außergewöhnlichen Bußakte, wie sie in Situationen besonderer Verschulbung und Gefahr die ordentlichen Akte: Reinigungen und Heiligungen oder Opferungen, noch ergänzten (2 Mos. 33, 4; Richter 2, 4; Kap. 21, 2; 1 Sam. 7, 6 u.). — Das Verbum *ταλαπωρεῖν* (im Neuen Testamente nur hier; das Objekt Röm. 7, 24; Offenb. 3, 17; das Substant. Röm. 3, 16; Jak. 5, 1) bezeichnet zunächst äußere Arbeitsnot, Mühe, Drangsal, dann das innere Gefühl des Elends über äußere und innere Not. Grotius hat es ohne Grund mit katholischen Theologen auf Kasteiungen bezogen. Die jüdischen Fasten und andere Kasteiungen als Symbole der Bußtrauer sind allerdings Vorbild, die christliche Bußtrauer aber soll sich nicht wieder in gesetzliche Symbolik verwandeln. — **Trauert und weinet.** S. Neh. 8, 9; Mark. 16, 10; Luk. 6, 25; Offenb. 18, 15. 19. Das Anlegen von Trauerkleidern oder Sizen im Sack und Asche (Grotius) kann auch hier nur Vorbild eines neuteamentlichen innerlichen Leidtragens sein (2 Kor. 7, 10). — **Guer Lachen verlehre sich** (Jes. 65, 13; Luk. 6, 25). „Jakobus geht von der äußeren Rundgebung (*γέλως-πένθος*) auf den inneren Zustand (*χαρά-κατήφεια*) über“ (Huther). — *Κατήφεια*, das Niederschlagen der Augen im eigentlichen und im figürlichen Sinne. Die Beschämung, Niedergeschlagenheit, *ἀπαξ λεγόμεν*. (Luk. 18, 13). — **Demüthiget euch vor dem Herrn.** Der Grundgedanke der alttestamentlichen Fühungen und die alttestamentliche Grundregel des frommen Verhaltens und der ihm gegebenen Verheißung; darum in der Erniedrigung und Erhöhung Christi zur plerosis ge-

kommen und im Leben der Gläubigen real darzustellen (Röm. 6, 4; Hiob 5, 11; Gzech. 21, 26; Matth. 23, 12; Luk. 14, 11; 1 Petri 5, 6; vgl. Sir. 2, 17). Wie das Demüthigen sich innerlich in der Beugung der Buße vor Gott (*ἐνὸς πρὸς*), äußerlich in dem geduldigen Ertragen der von ihm verordneten demüthigenden Knechtschafts- und Niedrigkeitslage (*ἐν τὴν χεῖρα τοῦ Θεοῦ* 1 Petri 5, 6) bethätigen soll, so wird die Erhöhung auch von dem innern Bewußtsein der Erhabenheit, Freiheit und Herrlichkeit in der Gotteskindschaft ausgehen und sich äußerlich in der zukünftigen Herrlichkeit, die auch schon diesseits ihre Vorfeier hat, vollenden. Der Ausdruck *κρίσις* mag nicht geradezu Christus heißen, wie Grotius will; er heißt aber auch nicht *Θεός* im Gegensatz gegen Christus, wie Huther u. a. wollen. Jakobus will den lebendigen Offenbarungsgott eben in Christo erkannt sehen.

5. Die Erneuerung des Verhaltens gegen die Brüder (B. 11. 12). **Bernaglimpfet einander nicht, Brüder.** Nach Huther soll diese Ermahnung durch einen milderen Charakter als die vorhergehende, sowie durch den Gegensatz der Ansprache *ἀδελφοί* gegen das vorhergehende *μοιχαλίδες* u. verrathen, daß Jakobus sich hier wenigstens vorzugsweise an andere wende, nämlich an solche, „die durch das weltliche Treiben der andern sich das zu thun veranlaßt fühlten, wovon er hier abmahnt“. Richtiger faßt Wiesinger den Übergang: „Der Zusammenhang ist: demüthigen sie sich so vor Gott, so dürfen sie auch die Demut im Urtheil über den Bruder nicht verleugnen. Er ermahnt daher, die Selbstüberhebung im Nichten anderer von sich zu thun, die nach ihrem wahren Grunde ein anmaßendes Eingreifen in das Richteramt Gottes ist. Der Schluß entspricht dem Anfange: weltliche Hoffart die Quelle des Streits, demüthige Unterwerfung unter Gott das Ende desselben.“ Doch setzt auch er hinzu: „er denkt hier mehr an die Unterdrückten.“ Es ist jedoch kein Grund vorhanden, hier schon einen bestimmten Übergang von einer Klasse zur andern anzunehmen. Aferreden und Nichten war die Seele des fanatischen Treibens im Verhältnis zu den Brüdern. Auch Kap. 3, 1 redet er die Brüder an, obschon er die stärksten Worte folgen läßt. — Das Wort *καταλαλεῖν* hier und 1 Petri 2, 12; 3, 16. Es bezeichnet nicht nur die böse Nachrede (Aferreden nach Luther), sondern auch die böse Widerrede. — **Wer seinen Bruder.** Die Partizipien *καταλαλῶν* und *κρίνον* sind stärker als der Judikativ: wem

das eigen ist, daß er verunglimpft zc. Nach Luther soll das καταλαλεῖν zwar immer das κρίνειν = aburteilen in sich schließen, aber nicht umgekehrt. So wäre erstieres der stärkere Begriff, wir halten letzteres dafür. Das κρίνειν schreitet von dem lieblosen und darum gehässigen und falschen Beurteilen des Nächsten zu dem gleichartigen Beurteilen fort. Wenn Wiesinger sagt: „an den Streit zwischen Juden- und Heidenchristen zu denken, bietet der Kontext nicht den mindesten Anlaß,“ so veranlaßt doch der Geist des ganzen Briefes, daran wohl zu denken, obgleich das ἀλλήλων beweist, daß hier von den inneren Spaltungen des Judentums zunächst die Rede ist. Besonders aber sind wohl die Beschimpfungen und Beschuldigungen gemeint, welche die Juden als Judaisten und unfreie Judenthümer auf die gläubigen und gläubigeren Juden wälzten. Darauf besonders führt die Fortsetzung: wer seinen Bruder verunglimpft zc., der verunglimpft das Gesetz. Mit Recht bemerkt Schneckenburger, die Bezeichnung des Geschnähten mit dem Brudernamen betone das besonders Verwerfliche der Schmähung. Indessen zeigt das Folgende, daß der Apostel mit diesem Ausdruck noch eine weitere Konsequenz beabsichtigt. Wie er Kap. 1, 25 und Kap. 2, 9 ff. unter dem νόμος das alttestamentliche Gesetz in seiner neutestamentlichen Erfüllung verstanden hat, so auch hier. Daher ist zwar der Gedanke Luthers richtig: durch das Schmähn und Beurteilen des Bruders wird das Gesetz als das Gesetz des christlichen Lebens und insbesondere der Liebe selber geschmäht und verurteilt, indem es dadurch als ein nicht zu Recht bestehendes zurückgewiesen wird, allein der Gedanke des Apostels ist doch wohl umfassender: die Beurteilung des Bruders von dem Standpunkte fanatischer Motive aus ist eine Beurteilung des wesentlichen νόμος nach seinem innern evangelischen Sinne selbst, besonders in seiner Tendenz: zu retten, nicht zu verdammen. Die Beurteilung des Bruders ist so in allen Fällen nicht bloß ohne das Gesetz und gegen das Gesetz, sondern sie fällt auch auf das Gesetz selbst. In dem Falle, wo die Juden die Christen richteten, war das ganz klar; sie richteten die ganze Offenbarung (Joh. 5, 45. 46), aber auch mit einem umgekehrten Richten des Christen über den Juden wurde der Herzpunkt des Gesetzes: die Verheißung der Gnade, gerichtet. Es ist eine Abschwächung des Gedankens, wenn die Wette in dem betreffenden Ausdruck nur eine uneigentliche pointirte Rede finden will, die Mißachtung des Gesetzes bezeichnend. Sicher nicht ganz falsch (wie Luther meint) verstehen Grotius,

Baumgarten, Göttinger unter νόμος die christliche Lehre, und finden hier den Gedanken ausgesprochen, daß, wer seinem Nächsten willkürliche Gebote auferlegt, die christliche Lehre als eine mangelhafte bezeichne und sich insofern zum Richter über dieselbe aufwerfe. Denn gerade so macht es der Beurteilende; mit einem falschen Standpunkt, namentlich engherziger Satzung, stellt er sich richtend über das Wort der Offenbarung, das keinen Menschen lieblos beurteilt, keinen absolut verurteilt wissen will, am wenigsten den, der in ihm selber seinen Standpunkt genommen hat. — **Wenn du aber das Gesetz richtest.** D. h. wenn du dich beurteilend über dasselbe stellst. — **So bist du nicht des Gesetzes Thäter.** Obwohl du dich rühmest, ein Eiferer für dasselbe im höchsten Maße zu sein. — **Sondern Richter.** Es fragt sich, ob dies heißen soll: ein Richter, der von einem andern Standpunkte aus das Gesetz selber richtet und verurteilt, also ein gottesfeindlicher Widersacher des Gesetzes, Anomist in höchster Potenz (so daß bei κοιτης der Genitiv νόμον zu ergänzen, wie Aeander, Wiesinger u. a. wollen), oder ob κοιτης den Richter schlechthin bezeichnen soll, der das Gesetz verwaltet, indem er die Menschen richtet. Diese Erklärung setzt Luther der vorigen gegenüber, mit dem Bemerken, durch jene entstehe eine Tautologie zwischen diesem Satz und dem vorigen, der Gegensatz: Thäter und Richter werde dadurch geschwächt und im folgenden sei nicht von einem Richten des Gesetzes, sondern des Menschen die Rede. Was nun die Tautologie anlangt, so entsteht eine solche nicht bei der ersten Erklärung, da wir hier die Steigerung des Gedankens haben: nicht Thäter, sondern Beurteiler des Gesetzes. Sodann ist der Gegensatz: Beobachter und Verächter des Gesetzes doch noch stärker als der andere: Thäter und Richter des Gesetzes. Endlich ist der Begriff: Beurteiler des Gesetzes, mit dem vorigen begründet. Übrigens ist das Verhältnis so, daß der Antirichter stets auch Pseudorichter ist, wie der Antichristus stets auch Pseudochristus. — **Einer ist der Gesetzgeber und Richter.** Er ist einer, worauf der Nachdruck liegt, nicht bloß im Gegensatz gegen alle Menschen, die das nicht sind, sondern auch in der Einheit des Gesetzgebers und Richters (Morus), welche keinen solchen Widerspruch zwischen dem Geist des Gesetzes und dem Geist des Gerichtes aufkommen läßt, wie er vorhanden sein müßte, wenn das Richten der Judaisten berechtigt wäre. Seine Macht zu richten hat sich nun aber entfaltet als das Vermögen zu retten oder selig zu machen in erster Linie, zu verderben

oder zu verdammen in zweiter Linie. Also das Folgende nicht weitere Aussage: der kann selig machen u., wie Luther übersetzt, sondern die Charakteristik: der, der es vermag. Damit ist wenigstens angedeutet, daß der Richter der Gott des Evangeliums ist, der nach dem Glauben oder Unglauben selig macht oder verdammt (Mark. 16, 16). — Als dieser *δυναμειος* erweist er sich thatsächlich und legitimirt damit sein ausschließliches Richterrecht. — Bengel: *Nostrum non est judicare, praesentim cum exequi non possimus.* — **Wer aber bist du.** Nämlich ohnmächtig jener richterlichen Majestät und Macht Gottes gegenüber, dazu selber als Sünder des Gerichtes schuldig und der Gnade bedürftig (s. Röm. 14, 4). — **Der du richtest.** Eigentlich dich auf das Richterthum legst: *ὁ κοινῶν*, mit dem Artikel, worauf Schneckenburger aufmerksam macht. Offenbar aber leitet dieses Wort auch den folgenden Ausspruch ein, nach welchem diesen Richtenden selbst ein großes Gericht bevorsteht.

6. Die Einker von ihrem unstäten, gewinnüchtigen und eigenwilligen Vagiren durch die Welt unter dem Aufmerken auf den herannahenden Gerichtsturm (B. 13—15). **Wohlan nun, ihr, die ihr saget.** Nach Luther, welcher sich auf viele Vorgänger beziehen kann (Decumenius, Beda, Semler, Pott, Göttinger u.) soll Jakobus hier nicht Gemeindeglieder im Auge haben, sondern die Reichen; nämlich nach der von ihm früher über die Reichen gegebenen Erklärung: reiche Juden. Geheer u. a. widersprechen dieser Auffassung; nach Wiesinger wird nur eine besondere Klasse der Leser angedeutet. Im Grunde aber entzieht sich die Anrede des Apostels jeder bestimmten äußern Klassifizierung. Sein Brief ist an die zwölf Stämme gerichtet zu Händen der Jüdenchristen, d. h. an diese zunächst, aber an diese mit der Intention, daß sie mit dem Briefe missioniren sollen unter ihren Brüdern. Wie aber Jakobus den Judenthum als eine solidarische Schuld und Verkehrtheit, die auf dem ganzen Volke lastet, wenn auch auf den ungläubigen Juden zumeist, ansieht, so ergehen auch seine Ermahnungen und Warnungen durch die Jüdenchristen an alle. Aber allerdings so, daß der Schwerpunkt der Anrede immer weiter von den Jüdenchristen forttrückt zu den Juden. Was nun unsern Abschnitt anlangt, so zeichnet er zwar noch ein gewinnüchtiges, geschäftliches jüdisches Umtreiben in der Welt, dessen sich neben den Juden auch die Jüdenchristen teilweise schuldig machen konnten; er bildet aber offenbar den Übergang zu dem folgenden prophetischen Weheruf über die Reichen, d. h.

über den verstockten Teil des jüdischen Volks, besonders die Leiter desselben, ist also vorzugsweise schon an die Juden gerichtet. — Der Ausruf *ἀγε νῦν* (hier und Kap. 5, sonst nicht im Neuen Testamente), nach Theile = *age audite*, hat ohne Zweifel Bezug auf die Anführung des Gerichtes, die Kap. 5 ganz klar, hier aber schon in dunkler, drohender Andeutung hervortritt. Der Apostel will seine ahnungsvolle, bekümmerte Aussicht auf das Gericht, was seinem Volke bevorsteht, seinen Lesern mitteilen. Nach Grotius soll es heißen: *jam ego ad vos*, nach de Wette soll es zur Ablegung des betreffenden Fehlers auffordern, nach Luther u. a. soll es schon hier das *κλάβετε* Kap. 5 vorbereiten. — **Ihr, die ihr saget;** *οἱ λέγοντες*, die ihr gewohnt seid, so übermüthig und weltüchtig zu reden. — **Heute und morgen.** S. die kritische Note. Allerdings drückt das *καὶ* nach Theile eine stärkere Zuversicht aus als das *ἦ*; der Reiseplan der rastlosen Händler ist ganz exakt. Nach Wiesinger soll das „und morgen“ die verschiedenen Reiseprojekte Verschiedener andeuten, nach Luther soll es die für die beabsichtigte Reise festgesetzte Zeit der Dauer bestimmen. Nach B. 14 ist aber morgen ebenfalls hinzugefügt, um die falsche Zuversicht in dem Projekt zu rügen. Morgen steht also für die unbestimmte weitere Zukunft, die auf den heutigen Tag folgt, nicht bloß für einen zweiten Tag; denn eine Strecke von zwei Tagereisen brachte damals nicht weit. — **Wollen wir reisen;** werden wir reisen, *πορευόμεθα* mit falscher prophetischer Sicherheit ausgesprochen. — **In die und die Stadt.** Ein Demonstrativum statt des Namens der Stadt, doch mit dem Nebengedanken, daß bald die eine Stadt, bald die andere das Ziel ist. — **Und wollen daselbst schaffen ein Jahr.** Das *ποιεῖν* mit einer Zeitbestimmung mag zunächst den Aufenthalt an einem Orte bezeichnen; es deutet aber wohl zugleich an, daß die betreffende Zeit geschäftig ausgefaßt wird (Apostelg. 15, 33; 20, 3 u.). Doch nehmen wir das Verbum schaffen für wirken im geschäftlichen Betrieb. Die Bestimmung: ein Jahr drückt wieder nicht nur die falsche Sicherheit der Berechnung aus, sondern auch das rastlose, unstäte Verhalten; alsdann, denken sie, geht's weiter oder zurück. — **Und wollen machen Geschäfte.** Das rastlos folgende *καὶ*, wie das rastlos folgende Futurum sind ebenfalls malerische Ausdrücke, welche die maßlos falsche Sicherheit zeichnen. Bengel: *Polysyndeton exprimit libidinem animi securi.* Luther gibt seine Zustimmung zu der Bemerkung Kerns: „Vom Handeltreibenden ist hier nur beispielsweise die Rede, um das

auf das irdische Leben berechnete Treiben der Menschen, wie dasselbe in Gegensatz tritt mit dem Leben in Gott, zu charakterisiren.“ Ohne Zweifel ist es aber ein Beispiel, welches die sich schon entfaltende Haupttrichtung des damaligen Judentums nach seiner weltlichen Seite bezeichnete; und offenbar hat der Apostel mit prophetischem Blick den Grundcharakter der dämonisch erregten Weltsucht seines Volkes, wie er sich in der Folgezeit immer mehr entwickelte, zum voraus dargestellt. — **Ia ihr, die ihr nicht wisset.** Das *οἶτινες* eigentlich: ihr, die ihr von solcher Art seid. — **Was morgen sein wird** (Spr. 3, 28; 27, 1). Der allgemeine Gedanke, daß der fleischlichen Sicherheit die Unwissenheit in betreff der Zukunft und die Flüchtigkeit des Lebens entgegentritt (Huther), hat hier doch auch eine prophetisch-historische Spitze. Also nicht bloß: ihr wisset ja als sterbliche Menschen nicht, ob ihr morgen noch leben werdet, sondern auch: ihr ahnt nicht, was euch mit unserm Volk in der nächsten Zeit bevorsteht. Man muß bedenken, daß ein apostolischer Greis diese Worte schrieb wenige Jahre vor jener großen Katastrophe, die nicht bloß in Jerusalem das höchste Elend und den Tod über viele Tausende brachte (und für den Jakobus gehörte auch Jerusalem und Judäa schon zu der Diaspora der zwölf Stämme im weiteren Sinne), sondern auch vorher schon in vielen Städten des römischen Reichs (Cäsarea, Scythopolis, Ascalon, Damascus, Alexandrien; Joseph. de bello Jud. II, 18, 1—8; 20, 2). — **Denn was ist euer Leben?** Welcher Art, *ποία*. Es ist nicht nur flüchtig und nichtig nach seiner physischen Art, es ist auch als das geistige Leben der Nation mit tödlicher Krankheit und mit tödlichem Verhängnis behaftet. — **Ein Dampf ja seid ihr.** Über das *γάρ* s. die kritische Note. Die Lesart *ἐστὲ* ist offenbar ein stärkerer Ausdruck als *ἐστί*, auf ihr Leben bezogen. „Sie selbst werden dadurch als ein Dampf bezeichnet, wie es Kap. 1, 10 gleichfalls von dem *πλοῦσιος* heißt, daß er wie die Blume des Graßes vergehen wird“ (Huther). Es fragt sich, ob die *ἀτμός* Feuerdampf bezeichnen soll, wie Apostelg. 2, 19 in Verbindung mit *καπνοῦ*, oder Wasserdampf, also ein Nebelgebild, oder ob eine genauere Bestimmung gar nicht beabsichtigt ist. Wir möchten das erste annehmen: 1) wegen der naheliegenden Beziehung Apostelg. 2, 19 und Joel 3, 1—5, 2) wegen der Hindeutung auf das Feuer, Kap. 5, 3, 3) wegen der größeren Flüchtigkeit des Rauchdampfes im Vergleich mit dem Wasserdampf, der sich in Wolkengebilden länger erhalten kann, und auch nicht eigentlich verschwindet, wenn er sich

in Regen auflöst. Doch ist das eigentliche *tertium comparationis* allerdings die Flüchtigkeit des Dampfes, verwandt mit der Flüchtigkeit der Schattenbilder, Hiob 8, 9; Ps. 102, 12; 144, 4. In letzterer Stelle ist aber auch das Bild des Rauchs enthalten, wie Ps. 102, 4 das Bild des Rauches. Auch möchte unsere Stelle zu der letzteren in näherer Beziehung stehen. — **Darauf auch** (wieder). Wenn man das *γαυροῦν* betonte: in prächtiger Ausdehnung erscheinend, etwa wie eine Wolke im Lichtglanz, so könnte das *καί* übersetzt werden sogar: er nimmt nicht nur ab, er verschwindet sogar. Da jedoch die genannte Betonung beanstandet werden kann, so genügt die Erklärung des *καί* bei Huther: wie er erscheint, so verschwindet er wieder. So mußte bald darauf Israel als Nation in der Reihe der Nationen verschwinden. — **Anstatt daß ihr sagen solltet.** Diese Worte schließen sich an B. 13; die Parenthese B. 14 aber hat die Bedeutung einer verlängerten charakterisirenden Anrede. — **So der Herr will, werden wir leben.** S. die kritische Note. Nach der minder beglaubigten Recepta (*καὶ ἔσσωμεν*), welcher die meisten Ausleger folgen, wird *καὶ ἔσσωμεν* meist zum Vorderatz gezogen. Luther: So der Herr will und wir leben, werden wir dies oder das thun (Erasmus, Calvin, de Wette). Das zweite *καί* bezeichnet also dann den Nachsatz. Hier teilt sich der Vorderatz in die zwei hypothetischen Bestimmungen: so der Herr will und so wir leben. Nach Grotius u. a. wird das Ganze etwas anders gefaßt: so der Herr will, daß wir leben, dann wird auch das Weitere folgen, dann werden wir dies oder das thun; doch läuft dies auf die Fassung von Luther hinaus. Am unthunlichsten wird bei der Beibehaltung der Recepta das *καὶ ἔσσωμεν* von Vornemann zum Nachsatz gemacht in dem Sinne: so laßt uns unsern Unterhalt suchen. Für die kritisch begründetere Lesart spricht auch der angemessenere Sinn. Nicht bloß das Thun ist abhängig von dem Willen des Herrn, sondern auch zu allererst das Leben. Also so der Herr will, werden wir leben und werden dann auch dies oder das thun (Wiesinger, Huther).

7. Die Rüge ihrer falschen Sicherheit und die Verwarnung ihres Gewissens (B. 16, 17). **Nun aber rühmet ihr euch.** Nun aber, d. h. anstatt so zu denken und so zu reden. Statt dessen rühmet ihr euch u., nach der vorläufigen Andeutung B. 15. — **Mit euren Vorspiegelungen.** Die *ἀλαζονεία* bezeichnet die Prahlerei oder das Großthun unter dem Gesichtspunkte der Täuschung und Betrügerei. — Hier ist aber mehr die objektive eitle, anmaßliche Selbstüber-

hebung als das Prahlen zu betonen. Der Satz: ihr rühmet euch eurer Prahlereien (de Wette) ist ziemlich tautologisch. Da das Rühmen ein freudiges Zeugen von dem Grunde der Zuversicht bezeichnet, so ist der Sinn dieser: ihr rühmet euch eines Friedensgrundes, der in jenen eitlen Vorspiegelungen oder Lustschlössern besteht, die ihrer Natur nach vielfacher Art sind. Luther bemerkt, das *εὖ* bezeichne nicht den Gegenstand des Rühmens, sondern den Grund; doch wird eigentlich bei diesem Rühmen der Grund zum Gegenstand gemacht. — **Alles Rühmen solcher Art.** D. h. auf Hochmut und Selbstverblendung gegründet; wogegen Jakobus auch wie Paulus ein heiliges Rühmen kennt (Kap. 1, 9), was sich eben in geradem Gegensatz nicht auf Selbstüberhebung in Gottvergessenheit und Gottverlassenheit, sondern auf Selbstübergebung oder Selbsterniedrigung in Gottvertrauen und Gottgelassenheit gründet. — **Dem nun, wer weiß Gutes zu thun.** Dies ist nicht etwa bloß eine moralische Senteriz, zur Warnung der Leser angewandt, sondern das abschließende Wort der Verwarnung an die Juden, worauf die Verkündigung des Gerichts für die auch nun noch sich Verstockenden folgt; der große Wendepunkt der Rede, wie die letzte Ansprache Christi an die Juden, Joh. 12, 35 (Matth. 23), oder des Paulus (Apostelg. 28, 23 ff.). Zunächst ist also zu beachten, daß der Hauptton nicht liegt auf dem *καλόν*, als dem Inbegriff des Guten, weil sonst der Artikel dabei stände (nach Wiesingers Bemerkung), sondern auf dem *εἰδότε*, womit *καλόν* u. s. zu verbinden ist. Wer also wider besseres Wissen das Gute unterläßt, und zwar das Thun des Guten, das er zu thun weiß, dem gereicht es zur Sünde. Allerdings ist hier nicht zunächst davon die Rede, daß die einzelne Unterlassungssünde auch eine Sünde sei, vielmehr wird das ganze Verhalten einer unbüßfertigen religiösen Erkenntnis, der ganze Selbstwiderspruch eines heuchlerischen Orthodoxismus ohne Frucht als die Unterlassungssünde en gros bezeichnet. Wie nach Röm. 1, 21 die Sünde mit einer großen centralen Unterlassungssünde begonnen hat, so wird sie auch mit der großen allumfassenden Unterlassungssünde der Unbüßfertigkeit besiegelt. In diesem Satz ist aber auch der gewöhnliche Lehrsatz von der einzelnen Unterlassungssünde enthalten. Was nun dieses Wissen des Guten anlangt, so fragt es sich nach Luther, ob Jakobus das Wissen meint, das er seinen Lesern soeben durch seine Ermahnungen beigebracht (Estius), namentlich durch die letzte (Grotius, de Wette u.); oder

ob mit diesem Wissen ein in den Lesern bereits vorhandenes Wissen gemeint ist, wie Luther selbst annimmt, indem er bemerkt: „die Unsicherheit des menschlichen Lebens ist etwas so Handgreifliches, daß diejenigen, welche trotz derselben in ihrer Vermessenheit so reden, als fände sie nicht statt, als wäre ihr Leben nicht von Gott abhängig, wider ihr eignes Wissen nicht das, was sich geziemt, sondern das Unziemliche thun, und darum ist ihnen dieses um so mehr Sünde.“ Wir halten diesen Gegensatz für beirrend. Es wird sicher vorausgesetzt, daß die Leser schon vom Alten Testament her den Anfängen nach wußten, Gutes zu thun, daß sie durch das Evangelium in diesem Wissen bis zum vollen Bewußtsein des höchsten Gutes thuns gebracht waren; aber es wird auch ebenso bestimmt angenommen, daß dieses Wort des ganzen Briefes als ein letztes Ermahnungswort für sie von der höchsten und entscheidendsten Bedeutung ist. Also als ein Schlusswort mit Bezug auf ihr besseres Wissen von dem evangelischen Verhalten überhaupt, nicht bloß als eine Erinnerung an ihr bisheriges Wissen von ihrer Abhängigkeit von Gott, ist das Wort zu nehmen. Es fragt sich nun noch: was ist einem solchen Wissen die Sünde? das Wissen für sich allein, oder das Wissen in Verbindung mit dem Nichtthun? Ersteres wäre pikanter; es hätte etwa den Sinn: einem solchen gereicht sein israelitischer Vorzug selbst zum Verderben (Röm. 10); das Evangelium, das ihm zuerst verkündigt wurde, wird ihm ein Geruch des Todes zum Tode. Doch muß zwischen Sünde und Gericht der Sünde unterschieden werden, daher kann das bessere Wissen für sich nicht gemeint sein, sondern der Widerspruch des Wissens und Nichtthuns, wie er sich als Objekt der Polemik durch den ganzen Brief hindurchzieht. Dieser Widerspruch gereicht dem vollendeten *ἀνὴρ δι' ἁπλως* zur Sünde, die ihm zugerechnet oder behalten wird, d. h. zum Gericht. Mit dieser großen Verwarnung ist das folgende Wort vom Gericht eingeleitet. Zu beachten ist die bestimmte Vorausicht des Jakobus, daß sich Israel der Mehrheit oder der Masse nach wider besseres Wissen oder mit bösem Bewußtsein wider das Thun der evangelischen Wahrheit verstocken werde, und daß alle judaisischen Verderbnisse seiner christlichen Leser, die er bekämpft, auch mit einer solchen bewußten Verkehrtheit im ganzen und großen zusammenhängen, wenn auch nicht in Bezug auf jeden einzelnen in jedem einzelnen Falle; und wenn auch für die gläubigen Juden die Solidarität des Gerichts aufgehoben ist.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Zu den wichtigsten Lebensfragen in der christlichen Ethik gehört ohne Zweifel die Frage nach dem Verhältnis, in welchem der Christ zu der ihn umgebenden Welt steht. Auch in ihrer Beantwortung ist Jakobus ganz homogen mit dem Herrn (vgl. Matth. 6, 24) und mit dem Apostel Paulus (vergl. Röm. 12, 2; 1 Kor. 7, 29—31; 2 Kor. 6, 14—18). Er will ebenso wenig, daß die Christen sich der Welt gleich stellen, als daß sie sich ganz von ihr abschneiden, aber er verlangt um so mehr, daß sie sich von ihr unterscheiden und zeigen sollen, daß sie durch ein ganz anderes Prinzip und einen viel höheren Geist als die Weltfreunde beherrscht werden. Wenn man dies unterläßt und im Gegenteil diejenige Freundschaft mit der Welt sucht, die mit einer harmonischen und selbständigen Entwicklung des christlichen Lebens nicht zu vereinigen ist, dann wird auch sicher die Folge davon sein, daß man sich endlich von Gott und seinem Dienste abziehen läßt. Daß Gott und die Welt in dem Herzen des Christen unmöglich sich vereinigen lassen, liegt in der Natur der Sache; vgl. Matth. 12, 30. Die Welt will ja, daß wir uns selbst, Gott, daß wir ihn lieben sollen; die Welt will Selbsterhebung, Gott Niedrigkeit und Demut. Der Freund Gottes und der Freund der Welt haben ganz verschiedene, entgegengesetzte Neigungen, Grundsätze und Absichten. Wie könnte auch das Unvereinbare auf die Dauer Gemeinschaft halten? Hier gilt das Wort Matth. 16, 26; Luk. 10, 38—42.

2. Auch bei Jakobus ist die *γοαφή* höchste Autorität, ebenso wohl als bei den andern Schriftstellern des Neuen Bundes.

3. Keine Sünde in den Augen Gottes so abscheulich als der Hochmut. Man darf sich nur einen Augenblick vorstellen, mit welchem Blick ein heiliger Gott einen schuldigen Sünder ansehen muß, so wird alsbald deutlich werden, daß Selbsterhebung ihm gegenüber nicht nur frevelhaft, sondern fast lächerlich ist. Insofern kann man sagen, daß das *parcere devictis et debellare superbos* das Grundgesetz der Gottesregierung ist, unter dem Alten sowohl als unter dem Neuen Bunde. Zahllose Beispiele aus der Geschichte beweisen dann auch die Wahrheit dieses Wortes, das beständig im Evangelio gehört wird (vgl. Matth. 18, 4; Luk. 18, 14; 1 Petri 5, 5).

4. Was Jakobus hier (B. 7) über den Teufel sagt, ist zugleich eine Ergänzung seiner Lehre von dem Ursprung der Sünde (Kap. 1,

14. 15) und auch ein Korrektiv für diejenigen, welche die letztgenannte Stelle in pelagianischer Weise verflachen. „Auch die Heilige Schrift kennt und gebraucht das Scheltwort als Ausdruck höchster sittlicher Entrüstung.“ „Allein sie schimpft nicht, sie schimpft niemals.“ J. P. Lange, Kirchliche Anstandslehre, S. 10.

5. Wenn Jakobus schreibt: „Nahet euch zu Gott, so nahet er sich zu euch,“ dann will er in keinem Falle in Abrede stellen, daß die göttliche Gnade keine vorkommende, freie Gnade sei, noch lehren, daß der Sünder seinerseits sich erst zu Gott wenden müßte, ehe Gott sich in Gnaden zu ihm wenden könnte. Dieses würde mit der Natur der Sache streiten und auch mit 1 Joh. 4, 19. Aber er spricht hier zu Christen, denen Gott schon früher nahe getreten war (vgl. Jes. 65, 1), die aber jetzt durch ihre Fehltritte für eine Zeit von Gott abgewichen waren und erst zurückkehren mußten, wollten sie wiederum seine Gnade und Gemeinschaft genießen. Es bleibt ein für allemal unmöglich, durch Befehrung Gottes Günst zu verdienen, aber ebenso unmöglich, ohne solch eine aufrichtige Befehrung, sie an sich selbst zu erfahren. Mit solch einer aufrichtigen Befehrung nun ist jede Halbheit, jeder Zwiespalt zwischen dem äußeren und inneren Leben im Grunde der Sache unvereinbar (vgl. Luk. 11, 38—41).

6. Die wahre Freude wird aus der Trauer über die Sünde geboren. Der Mensch hat also hienieden zu wählen zwischen einem kurzen Schmerz, dem einst beständige Freude, oder einer kurzen Freude, welcher einst ewige Schmerzen folgen sollen (vgl. Matth. 5, 3. 4; Luk. 6, 21; 2 Kor. 7, 10).

7. Nichts ist trauriger und zugleich verderblicher, als daß auch Christen unter einander so oft sich einer elenden Sucht zu liebloser Verleumdung hingeben und das Wort des Herrn vergessen (Matth. 7, 1—6). Man denke hier an das voreilige Absprechen oder Nichten, das oft entweder aus Unwissenheit oder aus schändlicher Leidenschaft entsteht; an die Tadelsucht, die nicht selten gegen eigene bessere Überzeugung die Fehler des Nächsten vergrößert und seine guten Seiten überfiehet, in direktem Streit mit der apostolischen Botschaft (1 Kor. 13, 4—7). An die Verleumdungssucht, Schmähsucht, Ohrenbläserei, Klatscherei u., über welche Laster verdient verglichen zu werden Reinhard, System der christl. Moral I, S. 681—693 der 4. Aufl. Mit Recht bemerkt er dort, daß auch parteiische und leidenschaftliche Recensenten sich nicht selten in hohem Grade dieser Laster

schuldig machen. Vergleiche auch Bayles Dissertation sur les libelles difamatoires, im 4. Bande seines Dictionnaire, und die treffende Skizze eines feinen Verleumders in den moralischen Vorlesungen von Gellert (S. 647 ff.). Wie wenig sich dieses alles mit den Pflichten der christlichen Bruderliebe vereinigen läßt, fällt von selbst ins Auge (vgl. 1 Kor. 4, 5; Eph. 4, 25; Kol. 3, 13). Über die Lehre vom Teufel und ihre spekulative und praktische Bedeutung vgl. J. A. Dörner, Christliche Glaubenslehre II (1880), § 85 und ff.

8. „Das Gesetz beschützt den Nächsten durch das Gebot der Bruderliebe: wer ihn dessen ungeachtet verlegend angreift, der vergreift sich an dem ihn schützenden Gesetz selbst, stellt sich über das Gesetz und wählt sich aus, was er davon beobachten oder nicht beobachten will; damit aber hört er auf, ein Thäter des Gesetzes zu sein“ (v. Verlach).

9. Auch im täglichen Leben muß der Christ zeigen, daß er sich in allen Dingen durch das Abhängigkeitsgefühl leiten läßt, das den tiefsten Grund alles religiösen und sittlichen Lebens ausmacht. Hierzu regt auch Jakobus seine Leser an in Übereinstimmung mit Salomo (Spr. 27, 1), mit Christo selbst (Matth. 6, 34) und mit dem Brief an die Hebräer (Kap. 6, 3). Manche sündhafte Handlung würde unterlassen, mancher übereilte Schritt nicht gethan werden, wenn das Wort: „so der Herr will und wir leben“ nicht nur auf den Lippen, sondern tief im Herzen gefunden würde. Vergleiche die Abhandlung von Morus: De homine submittente se Deo, in den Opusculis II, pag. 123 sqq.

10. Kein ausgedehnteres Sündengebiet als das, auf welches uns Jakobus (B. 17) einen einzelnen Blick gestattet, das der Unterlassungssünden, und doch auch wiederum keines, auf welchem mancher sich weniger beunruhigt. Wie mancher stellt sich vollkommen zufrieden, wenn er, seiner Meinung nach, nur nichts mit Gedanken, Worten oder Werken gethan hat, was im Streit mit der Liebe zu Gott und dem Nächsten ist, hat sich aber noch nie selbst beschuldigt über das, was er, es sei unbewußt, es sei absichtlich, unterließ! Viele wenden selbst gegen solche einfache, schon für sich selbst sprechende Ermahnungen, wie die von B. 13 bis 16, heimlich ein, daß sie ja das alles schon lange wissen, ohne zu bedenken, daß Wissen ohne Thun in keiner Weise zu entschuldigen sein kann (vgl. Joh. 3, 17). — „Des Guten Unterlassung ist des Bösen Vollbringung. Wir können auch in dieser Weise Diebe und Mörder werden; z. B. der Priester und der

Levit, welche an dem Unglücklichen vorübergehen, verjüngten sich durch Unterlassung an dem fünften Gebot. Mit diesem Unterlassen des Guten steht auch die Lässigkeit zum Guten in Verbindung; man wird nach und nach immer lässiger, bis am Ende alle Lust zum Guten uns verläßt, und das ist der Tod, vor welchem wir uns hüten sollen. Bewahre dich deshalb auch vor dem Verschiebenwollen! Verschiebt man eine Sache, die man thun soll, so verliert sie in unsern Augen an Wichtigkeit, und bald denkt man gar nicht mehr daran. Solche Vernachlässigungen decken uns die Trägheit unsers Herzens, einen gar gefährlichen und bedenklichen Krankheitszustand, auf“ (Viebedandt).

Homiletische Andeutungen.

Die Freundschaft mit der Welt Feindschaft Gottes. — Das Verhältnis des Christen zu der ihn umgebenden Welt. — Über den geistlichen Ehebruch (vgl. Hof. 2, 1—19). — Nie soll die Christ zu dem Christen ein einziges Wort vergebens sprechen (vgl. Joh. 10, 35 b.). — Der Geist, der in dem Christen wohnt, steht mit jedem Haß und Neid in entschiedenem Widerspruch. — Gott kann überschwänglich thun über alles, das wir bitten oder verstehen (Eph. 3, 20). — Gott widersteht dem Hoffärtigen, aber dem Demüthigen gibt er Gnade: 1) Das ist nicht anders, laut der Stimme der Geschichte und der Erfahrung; 2) das kann nicht anders sein, wenn wir sehen, wie Gott und der Sünder einander gegenüber stehen; 3) das soll nicht anders sein, wenn Gott verherrlicht und der Sünder erhalten werden soll; 4) das wird nie anders sein und der Sünder darf es sich also wohl merken. — (B. 6. 7) Wie sich Gott dem demüthigen Christen gegenüber und wie sich der demüthige Christ seinem Gott gegenüber verhält. — Die Notwendigkeit einer beständig erneuerten Bekehrung zu Gott nach jeder neuen Abweichung. — Die höchste Forderung des christlichen Lebens: nahezuhin zu Gott, und sein höchster Trost: er wird sich zu euch nahezuhin. — Wie wenig die Reinigung der Hände ohne die Reinigung des Herzens bedeutet: Das Innere und das Äußere muß bei der Bekehrung unzertrennbar zusammengehen. — Der Anfang der Bekehrung, das Ende jeder sündlichen Freude. — Lieben wir nicht so weit von Gott entfernt, so würde auch Gott nicht so weit von uns bleiben. — Das Gebot der inneren Reinigung kann nie vollendet werden ohne das Gebet (B. 51, 12). — (B. 10. 11) Das christliche Leben eine Vereinigung der Demuth und der Liebe. Wer wahrlich vor Gott sich selbst kennt und erniedrigt, wird ebenso wenig die Lust als den Muth haben, lieblos über den Bruder zu urtheilen. — Die Sünde gegen den Bruder zugleich Sünde gegen Gott. — Die Verleumdung in frommen Gesellschaften und christlichen Kreisen: 1) Spuren, 2) Quellen, 3) Früchte dieses Lasters. — Wer von andern Böses spricht, benachtheiligt dadurch 1) den Bruder,

welchen er verleumdet, 2) den Nächsten, der ihn anhört, 3) am allermeisten sich selbst. — Der Christ ist zwar berufen, ein Thäter des Wortes, nicht aber, um ein Richter des Gesetzes zu sein. — Wie Gott dem Übertreter des Gebotes der Liebe gegenüber steht 1) als der Gesetzgeber, 2) als der einzige Gesetzgeber, 3) als der einzige Gesetzgeber, der erhalten und verderben kann. — (B. 13 ff.) Über die Abhängigkeit von Gott auch in den Handlungen unsers täglichen Lebens. — Unterschied zwischen dem christlichen und dem weltlich gesinnten Kaufmanne. — Das christliche und das unchristliche Reiten. — Unsere Unbekanntschaft mit der Zukunft, 1) von ihrer beunruhigenden, aber auch 2) von ihrer wohlthätigen Seite. — „Was ist euer Leben?“ Verschiedene Antworten auf diese Frage von dem Standpunkte 1) der Erfahrung, 2) des Glaubens. — Das Leben ein Dampf, der aber als ein Opfergeruch emporsteigen soll. — Wie viel Ursache haben wir, nicht nur zu denken, sondern auch zu sagen: So der Herr will und wir leben! 1) Gründe dieser Stimmung: a. durch den Tod oder Mangel an Kraft werden wir nicht selten an der Ausführung der besten Pläne verhindert; b. oft find die Pläne anderer mit den unsrigen streitig, oder die unsrigen mit denen anderer, und beide neutralisiren sich; c. oft wird uns die Gelegenheit und die Lust zur Ausführung unserer Pläne genommen, alles aber unter Gottes Leitung. 2) Früchte dieser Stimmung: sie wird uns a. bedachtsam machen bei dem Anordnen, b. dankbar bei dem Gelingen, c. zufrieden und unterworfen bei der Vereitelung auch unserer Lieblingspläne und Wünsche. — Memento mori (vgl. Ps. 90 u. 103). — Die Lebensaufgabe darf nie ohne den direkten Zusammenhang mit dem Tode betrachtet werden. — Erlaubter und unerlaubter Ruhm auf christlichem Standpunkte. — Die große Kluft zwischen Wissen, Wollen und Thun. — Die Größe der scheinbar kleinen Unterlassungssünden. — „Wer da weiß, Gutes zu thun.“ Ausgebehrte Anwendbarkeit dieser Regel auf dem Gebiet der christlichen Philanthropie und Heidenmission.

Starke: Luther: Neidische Menschen sind nicht Tempel des Heiligen Geistes (Kap. 3, 14, 15; 2 Tim. 1, 7). — Die Hoffärtigen bekommen anstatt der Ehre, der sie nachjagen, Schimpf und Schande (Matth. 23, 33). — Je mehr Demut, desto mehr Gnade; sind in den Thälern einige Höhlen niedriger als die andern, so läuft darin das Wasser zusammen (Luk. 5, 8). — Die Demut des Herzens ist der gewisseste Weg, nicht nur von Menschen geliebt, sondern auch von Gott selbst geehrt zu werden (Luk. 14, 11). — Hedinger: Mit Schlafen überwindet man den Feind nicht. Nimm das Schwert des Geistes, den Helm der Hoffnung, den Schild des Glaubens, alsdann bist du gerüstet zum Streit (Ephes. 6, 11). — Nichts Unreines kann sich mit Gott, dem allerreinsten Wesen, vereinigen (Jes. 1, 16). — Die Demut ist der sicherste Weg zur beständigen Hoheit (Matth. 23, 12). — Vom Nebenbruder übel reden, thut mehr Schaden als man meint; so viel Worte, so viel Wunden schlägt er ins Gewissen (Ps. 52, 4; 140, 12). — Nova Bibl. Tub.: Ein Frommer

hält stets Wache über seine Zunge, daß sie nicht den Nächsten richte und wider denselben lästere (Röm. 14, 13). — Luther: Gott hat uns sein Gesetz gegeben, nicht daß wir es tadeln, sondern halten sollen (5 Mos. 7, 11). — Starke: Menschliche Gesetzgeber können die, so ihren Befehlen gehorchen, einigermaßen zwar glücklich, doch aber so wenig als sich selbst selig machen; Gott kann beides vollkommen. — Der Apostel verwirft nicht durchgehends den Handel, sondern er schilt nur diejenigen, die so gewinnsüchtig sind, daß sie Gottes dabei vergessen, die da meinen, es komme alles auf ihren Witz, Rennen und Laufen an, und nicht bedenken, daß sie ohne Gottes Gnade nichts thun können. Es ist das Handeln und Schachern den Juden vor und nach Christi Geburt eigen gewesen, sonderlich denen, die außer ihrem Lande Kanaan gelebt haben. Denn weil sie unter fremden Völkern an Ländereien kein Eigentum gehabt, so haben sie sich von allerhand Gewerbe nähren müssen, wie sie auch noch thun, wenn es nur in rechter Ordnung geschähe. — Nova Bibl. Tub.: Du elender Mensch, der du dir so große Anschläge machst, weißt du nicht, daß Gott morgen deine Seele von dir fordern kann? (Luk. 12, 19, 20). — Langii Op.: Nichts ist allgemeiner, als daß auch die gesündesten Körper, von allerhand Alter, ehe man sich es versteht, mit allerhand Krankheiten angegriffen werden (Job 14, 2). — Hedinger: Der Wille Gottes ist in allen leiblichen und geistlichen Verrichtungen der Christen einzige Richtschnur, wie bei Christo und Paulus (Joh. 4, 34; 1 Kor. 4, 19; Apostelg. 21, 13, 14). — Der Wille Gottes läßt auch das Böse zu, richtet es aber zum Besten seiner Kinder (1 Mos. 50, 20). — Eine böse Sache und ein trotziger Sinn voll eigenen Ruhmes ist gemeinlich bei einander (Kap. 3, 14; Röm. 1, 30). — Langii Op.: Es entschuldigt keine Unwissenheit in solchen Dingen, zu deren Erkenntnis der Mensch wohl hätte gelangen können; wenn er aber etwas Besseres erkannt und sich doch dabei untren und ungehorsam erwiesen hat, so wird dadurch seine Schuld so viel größer (Luk. 12, 47, 48).

(Zu B. 11) Stier: Das Urtheil im Herzen habe ich nötig, um vor dem Bösen mich selbst zu hüten und nur das Gute zu behalten; das Bestrafen und Ermahnen bin ich dem Bruder nach der Liebe schuldig, um ihn zu bessern und seiner Seele Gutes zu erzeigen. Aber ganz etwas anderes als dies ist schon das hochmütig zuschreiende, zornige Zanken und Schelten, wenn ich mit jemandem von seiner Sünde rede; vollends das Ärgste, woraus überall noch größerer Unfriede kommt, ist das leider überall nicht seltene, wiewohl durchaus verbotene Aferreden, welches Luther im Katechismus weislich ins achte Gebot gesetzt hat. Da redet man ohne Beruf und Pflicht, aus Übermut, mit gehässigem Sinn von des einen vermeinter Sünde zu dem andern; da sagt man dem Nächsten hinter seinem Rücken Böses nach, als ein falscher Bruder, anstatt ihm aufrichtig ins Angesicht zu reden. So thaten zur Apostelzeit die Heiden gegen die Christen, wollten mutwillig ihre guten Werke nicht ansehen, sondern lieber von ihnen aferreden als von Ubelthätern (1 Petri 2, 12). So thun die getauften

Heiden heutzutage noch gegen die Gottseligen, denen sie allerlei Ubles nachreden und anhängen, daran sie fügen. Geschieht das auch unter solchen, die doch Brüder sein wollen, so zeugt wahrlich der Heilige Geist scharf dagegen und lehrt die Christen vielmehr ihrerseits, auch gegen die Weltkinder es nicht also zu machen. Bei solchem Ausrufen ist niemals ein gutes Gewissen oder getroste Antwort auf die Fragen: Sagte ich das auch von ihm, wenn er dabei wäre? Warum sage ich es nicht zuerst ihm selber? Warum und wozu rede ich denn jetzt davon? — Da ist kein Gehorsam der Pflicht, noch Absicht der Liebe; da redet und richtet der eigene, vorwitzige, hochmüthige Sinn, darum geht es auch dabei so bald in falsches Urtheil, oder gar in das, wenn auch die Sache richtig wäre, jedenfalls und durchaus verbotene Verurtheilen, verdamnende Richter.

(Zu B. 17.) Unnütze Knechte sind wir vor dem Höchsten, das ist gewiß, denn alle Tüchtigkeit kommt uns nur von ihm; aber eben, weil er uns tüchtig macht, sind wir schuldig, alles zu thun, was uns befohlen ist. Fleißig Gutes thun, wie wir wissen, nach Gottes Willen. Das setzt Jakobus zuletzt an die Stelle von jedem eigenwilligen Dies- oder Dasthun. Wenn wir uns in guten Werken trachtend nach dem ewigen Leben erkünden lassen, wahrlich dann ist unser kurzes Erdenleben mehr als ein Dampf, der verschwindet, geworden, dann ist es die Saatzeit für die große Ernte des wahrhaftigen Gewinns.

Jakobi (zu B. 15): So der Herr will und ich lebe. Es gibt allerdings nicht wenige Christen, welche die Vorschrift unsers Textes also buchstäblich nehmen, und sich zu versündigen meinen, wenn sie von zukünftigen Dingen reden und nicht jedesmal eines solchen frommen Beisazes sich bedienen. Aber wenn hier der Glaube nahe an den Aberglauben grenzt und wir Spuren solchen Aberglaubens wirklich sogar bei vielen sonst aufgeklärten Christen finden, sinkt das bedeutungsvolle Wort: so der Herr will und ich lebe, nicht zur bloßen Redensart herab, wenn wir es bei jedem kleinen Anlasse im Munde führen? und ist nicht zu befürchten, daß eine bloße, blinde Gewohnheit werde aus dem, was immer nur im tiefsten, lebendigsten Gefühle von unserer Ohnmacht und der Macht Gottes von uns gesprochen werden sollte? Lasset

uns auch hierauf anwenden das große Wort des Apostels Paulus: Das Reich Gottes steht nicht in Worten, sondern in Kraft (1 Kor. 4, 20).

Neander: So der Herr will und wir leben. Es erhellt, daß Jakobus, indem er dieses sagte, nicht darauf bringen wollte, daß man eine solche Bedingung immer wörtlich aussprechen sollte. Solche Redensarten hätten ja auch zur bloßen Form werden können, und diese Gemeinden waren vermöge ihrer ganzen Richtung wohl geneigt, alles zur bloßen Form zu machen. Jakobus gebraucht eben gern, wie wir schon wahrgenommen haben, etwas Besonderes statt eines allgemeinen Gedankens und so setzt er auch hier, statt den allgemeinen Gedanken von der Ungewißheit und Abhängigkeit des ganzen irdischen Lebens auszudrücken, solche Worte, die dazu geeignet waren, diesen allgemeinen Gedanken in der Anwendung auf den besonderen Fall zu bezeichnen.

Heubner (zu B. 15): Jakobus wird hier manchmal als ein Pietist erscheinen, aber gerade an dem, was er sagt, kann man echte, aufrichtige Pietät erkennen. Der ist wahrhaft fromm, dessen Frömmigkeit sein ganzes Herz und sein ganzes Leben und Thun durchdringt. Auch das Irdische mit Gott treiben ist Charakter des Christen: „mit Gott“ ist sein Wahlspruch bei allem (Kol. 3, 17). — Der Unternehmungsgeist ohne Religion ist allemal Hochmuth. — Visco (B. 7—10): All unser Thun ist zugleich Wirksamkeit Gottes. — (B. 11—17) Die Gefahr des Hochmuths: 1) Er verleitet uns, andere lieblos zu richten (B. 11. 12); 2) er verführt uns, der eigenen Kraft zu viel zuzutrauen (B. 13—17). — Das Unchristliche im Betriebe zeitlicher Geschäfte. — Porubszky (B. 4—6): Weltlich und geistlich. — (B. 6. 7) Seid Gott unterthänig. — (B. 7. 8) Die höchste Aufgabe des menschlichen Willens. — (B. 8—10) Drei Stufen zur wahren Buße: 1) der Schmerz, 2) der Glaube, 3) die That. — (B. 11. 12) Unser Urtheil über andere verurteilt uns selbst. — (B. 13—17) Über die Zurechtweisung bei unserm weltlichen Treiben. — Weined (B. 13—15): Worin christliche Familien beim Rückblick auf ein scheidendes Jahr Beruhigung finden können. — Wolf (B. 13—16): Daß der Mensch wohl der Zerstörer seines Glückes, aber nicht der Erbauer desselben werden könne.

IX. Siebente Erinnerung.

Strafrede und Verklündigung des bevorstehenden Gerichts an die Reichen, die eigentlichen Judaisten, ganz im prophetischen Ton gehalten. Aufforderung zur Buße oder zum Vorgefühl des Gerichts.

Rap. 5, 1—6.

Wohlan nun, ihr Reichen, weinet bis zum Heulen über eure Trübsale, die über 1 euch heranziehen¹⁾! *Euer Reichthum verrottet [schon], und eure Kleider sind Mottenfraß 2 [vermottet] geworden. *Euer Gold und das Silber ist verrostet, und ihr Rost wird ein 3 Zeugnis wider euch sein und wird euer Gefleische [σάρκας, eure Fleischlichkeiten] fressen wie Feuer. Ihr habt euch Schätze aufgehäuft in den letzten [jüngsten] Tagen. *Siehe, der 4 Bohn der Arbeiter, die eure Felder gemähet [abgeerntet] haben, der vorenthalteten worden

¹⁾ Der Sinai. liest *ἐπερχ. ὁμίην*.

ist, der schreiet auf von euch her, und das Rufen der Schnitter ist gekommen zu den Ohren 5 des Herrn der Heerschaaren. *Ihr habt hoch gelebt auf Erden, habt euch ausgelebt und habt fett gemacht [gemästet wie Fleisch] eure Herzen [wie²] am Schlachttag [selbst]. 6 *Ihr habt verurteilt, habt getödtet den Gerechten. Er steht euch nicht [mehr hemmend und rettend] im Wege.

Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Aufforderung an die Judaisten zur Buße oder zum Vorgefühl des Gerichts (B. 1). — Ihr Zustand: die geistliche Selbstverblendung, die Verdorbenheit und Selbstauflösung ihres vermeintlichen Reichtums (B. 2. 3). — Ihre aus jener geistlichen Selbstverblendung hervorgegangenen positiven Verschuldungen. Ihre Verschuldungen gegen die Schnitter der israelitischen Ernte. Die ahnungslose Sicherheit ihres Wohllebens am Tage ihres Gerichts selbst. Die Schuld der Tödtung des Gerechten (B. 4—6).

2. Aufforderung an die Judaisten zur Buße oder zum Vorgefühl des Gerichts (B. 1). **Wohlan nun, ihr Reichen.** Was die Reichen anlangt, so beziehen wir uns auf die Einleitung, auf Kap. 1, 10 und Kap. 2, 6. 7. Das hier nicht äußerlich Reiche gemeint seien, sondern die Reichen im Sinne der alttestamentlichen (Ps. 73; Jes. 5), evangelischen (Matth. 19, 24; Offb. 3, 17) und symbolischen Ausdrucksweise, sollte man einem apostolischen Manne, geschweige einem Apostel, wohl zutrauen. Nach der gewöhnlichen Auffassung sollte man erwarten, entweder hätte der Brief die äußerlich Reichen aus der Kirche verdrängen müssen oder diese den Brief des Jakobus aus dem Kanon. So wie aber die Judenthristen selber verschollen sind, so hat man sich auch in der heidenchristlichen Kirche die großartige prophetische Bußpredigt des treuen christlichen Judenapostels allmählich auf den Begriff einer rigorösen, moralischen Strafpredigt reduzieren lassen. Das wiederholte *ὅτι* *ὑμῶν* ist kein Beweis dafür, daß hier dieselben gemeint seien, wie Kap. 4, 13 (wie Luther annimmt). Individuen als solche sind überhaupt nicht gemeint; dort ist die Ansprache gerichtet an die Judaisten, die aufs gefährlichste stehen, hier aber an solche, die nach der letzten Verwarnung sich in der Selbsttäuschung, sie seien die theokratisch Reichen, verstocken. Die ganze prophetische Bekehrung ist nach ihren Analogien im Alten Testament (Jes. 2, 22; Kap. 3; Kap. 9, 19 c.), nach der Rede Christi (Matth. 23) und nach

der Apokalypse (Kap. 18) zu beurteilen. —

Weinet bis zum Heulen. De Wette u. a. verstehen dies als eine Aufforderung zum Weinen der Buße; Luther schließt sich der Auslegung Calvins an, nach welcher hier keine Ermahnung zur Buße stattfindet, die Rede scheine ihm mehr zu sein: *simplex denuntiatio iudicii dei, qua eos terrere voluit ab spe veniae*. Wiesinger nimmt eine mittlere Stellung ein: die Absicht des Jakobus sei darum doch wie bei den alttestamentlichen Propheten keine andere, als wo möglich noch zur Umkehr zu bewegen. Wenn Luther einwendet, diese Absicht habe Jakobus nirgends angedeutet, so überieht er Folgendes: 1) Daß auch die allerstärksten Gerichtsdrohungen des Alten Testaments in irgend einem Maße hypothetisch sind (s. das Buch Jonas, Jer. 18, 7 c.), 2) daß bei der bestimmtesten Voraussicht der Unausbleiblichkeit des Gerichts im ganzen doch die Möglichkeit der Erweckung und Rettung einzelner durch eine solche Drohung immer noch mit gesetzt ist, 3) daß die göttliche Vorausverkündigung eines solchen Gerichts zugleich ein Zeugnis der Wahrheit für die Folgezeit sein will, was andern Geschlechtern zur Warnung und zum Heile dienen soll. Noch auffallender wird die strenge Fassung Luthers, wenn er in betreff des Imperativs das Wort Semlers bestreitet: *stilo prophetico imperat, ut rem certissimam demonstret, und behauptet, der Imperativ sei in seiner eigentlichen Bedeutung festzuhalten*. Das wäre also ein Befehl, zu weinen ohne Hoffnung des Heils. Das Partizip *ὀλοῦντες* (*ὀλοῦν* öfter von dem Heulen unter dem herannahenden Gericht, Jes. 13, 6; 14, 31 c.) bezeichnet ein Weinen mit beständigem Heulen, d. h. bis zum Heulen sich steigend. — **Über eure Trübsale.** Die verhängten Gerichtsleiden, welche der Apostel nicht bestimmt veranschaulicht, sondern weiterhin nach ihren Vorzeichen nur andeutet. — **Die über euch heranziehen.** Daß er zunächst den jüdischen Krieg und die Zerstörung Jerusalems, auf welche letztere Thomas von Aquino, Grotius, Michaelis u. a. das Wort deuten, im Sinne hat, ist wohl nicht zweifelhaft. Wenn Luther dazu bemerkt:

²) Das *ὡς* der Recepta, welches bei den Codd. A. B. Sinait., in der Vulg. und anderen Versionen sich nicht findet, von Codd. G. K. empfohlen, ist wahrscheinlich exegetisch.

Sie haben in der Hinsicht nicht Unrecht als diese (Zerstörung Jerusalems) und das letzte Gericht in der Vorstellung sich noch nicht geschieden hatten, so fehlt dafür jeder Beweis. Vielmehr werden die *ταλαιπωρία* als *επρόχρμεναι* dargestellt, als bereits heranziehend; dagegen thut hinsichtlich der Zukunft des Herrn noch ein recht gedulbiges Warten not nach B. 7 ff., wenn sie auch im Lichte der christlichen Hoffnung (nicht der chiliastischen Berechnung) nahe ist. Das über euch, womit Luther u. a. jenes Heranziehen der Trübsale näher bestimmen, ergibt sich zwar nicht aus dem buchstäblichen Ausdruck, wohl aber aus dem Zusammenhang; auch liegt in dem *ἐπὶ* dafür eine Andeutung.

3. Ihr Zustand: die geistliche Selbstverblendung, die Verdorbenheit und Selbstauflösung ihres vermeintlichen Reichthums (B. 2. 3). **Euer Reichthum verrottet.** Das Verbum *σῆπω* (im Neuen Testamente ein *ἀπαξ* λεγ.): faul machen, durch Fäulnis zu Grunde richten, heißt im Passiv. und im Perfekt. *Π σέσηπα* (wie hier): verfaulen, verwesen, faul sein, oder auch in faulichter Gährung sich befinden. Es hat aber auch die allgemeinere Bedeutung: verderben, sich auflösen (Sir. 14, 19). Es ist also nicht nötig, wegen dieses Verbums unter dem *πλοῦτος* mit Gebirg u. a. frumenta zu verstehen. Eine Hauptfrage ist hier, ob mit diesem und dem folgenden Ausdruck die natürlichen, immanenten Gerichte der Sünde gemeint sind als Vorzeichen der herandrohenden positiven, oder die letzteren (Grotius, Bengel), so daß in prophetischer Weise das Zukünftige als bereits geschehen dargestellt würde (de Wette, Wiesinger, Luther u. a.). Offenbar aber ist ersteres gemeint, das Verrotten des Reichthums und der Mottenfraß der Kleider bezeichnen immanente, natürliche Verderbnisse. Aber hier, sowie bei den Propheten (Jes. 28, 1. 2; Kap. 33, 11. 12; Jer. 7 u.) und in der eschatologischen Rede Christi (Matth. 24, 28) sind diese natürlichen Verderbnisse als das Gericht der Selbstauflösung der Sünde in ihren Produkten die Vorzeichen des positiven Gerichts. Der Reichthum aber ist nicht, wie gewöhnlich geschieht, buchstäblich zu verstehen, sondern symbolisch. Dem prophetischen Begriff der Reichen entspricht der prophetische Begriff des Reichthums. Es ist also die veräußerlichte judaistische Gerechtigkeit mit allen ihren nationalen Glaubensprärogativen gemeint, allerdings zusammengefaßt mit dem äußerlichen, weltlichen Wohlstand und Wohlbehagen, mit dem sich eine solche Selbstgerechtigkeit nach außen ergänzt.

Daß damals, als Jakobus diesen Brief schrieb, die jüdischen Verhältnisse das Ansehen eines geistlichen Wohlstandes (in Orthodorie und Welttheiligkeit), sowie eines weltlichen Aufblühens unter der theilweisen Herrschaft Herodes Agrippa des Zweiten hatten, ist aus der Geschichte bekannt (s. m. apostol. Zeitalter, Bd. I, S. 307, 312, 324). — **Und eure Kleider.** Ohne Zweifel im Sinne des prächtigen Gewandes Kap. 2, 2. — **Sie sind Mottenfraß geworden.** Von Motten zerfressen, *σπιδρωτος* (Hiob 13, 28); nicht bei den Klassikern vorkommend und sonst nicht im Neuen Testamente. — **Euer Gold und das Silber ist verrostet.** Das Verbum *κατιόνω* im Neuen Testamente *ἀπαξ* λεγ. Gold und Silber nehmen keinen Rost an, daher bemerkt Hornejus, es sei populariter dictum, was Luther billigt. Pott erklärt die auffallende Aussage von dem Verblühen des Glanzes, andere anders. Nach Luther hat Jakobus in der lebendig konkreten Darstellung den Unterschied der Metalle nicht ängstlich berechnet. Dies wäre doch eine etwas starke Popularität des Ausdrucks. Wenn es Jes. 1, 22 heißt: dein Silber ist zu Schlacken geworden, so ist das gewiß nicht bloß populäre Rede; im Gegentheil soll das Widernatürliche pointirt werden, daß die Oberen Israels Abtrünnige und Diebesgefallen geworden sind. Also gerade eine widernatürliche Erscheinung will auch unser Apostel ausdrücken, natürlich in bildlicher Weise. So widernatürlich es ist, daß Gold und Silber von Rost gefressen werden, so widernatürlich ist es, daß die Herrlichkeit Israels ebenso verdorben ist, wie die den unedlen Metallen vergleichbare Herrlichkeit anderer Völker verdirbt. — **Und ihr Rost wird ein Zeugnis wider euch sein.** Nach Wiesinger, dem Luther beistimmt, ist dies so zu deuten: im Verderben ihrer Schätze (das durch ein äußeres Gericht herbeigeführt werden soll) schauen sie ihr eigenes. Allein der Verlust des äußeren Vermögens unter äußeren Verderbnissen ist doch keineswegs ein Zeugnis von innerem Verderben der Beraubten. Nach Decumenius soll der Rost an diesen Schätzen wider ihre Hartherzigkeit zeugen; sie haben damit kein Wohlthun ausgeübt. Daran ist so viel richtig, daß jedenfalls von einem in ihren Verhältnissen immanenten Verderben die Rede ist; nur fehlt die Würdigung des bildlichen Sinnes: die Verrostung eures Goldes und Silbers, eurer Herrlichkeit, durch eure Oberen (s. Jes. 1, 22. 23) repräsentirt, wird ein Zeugnis dafür sein, daß die Nation in ihren Reichen überhaupt verdorben ist. Und so war's in der That. Die Oberen, die im Geistesleben

glänzen sollten wie blankes Silber und Gold, waren in Sagen verrostet und rissen die Mehrheit des selbstgerechten Volks in ihr eigenes Verderben hinein. — **Und wird euer Gesteine.** Der Plural *οδοι* wird verschieden erklärt. Nach Baumgarten steht das Wort einfach statt *εὐαγ.*, nach Augusti soll es die wohlgenährten Leiber bezeichnen, nach Huther die Fleischesteile des Leibes, und zwar im Gegensatz gegen die Knochen, mit Beziehung auf 2 Kön. 9, 36 und besonders Micha 3, 2. 3. Allein in den betreffenden Stellen ist nicht von einem fressenden Feuer die Rede; das Feuer kann ebenso gut Knochen fressen als Fleischesteile. Wir nehmen daher an, daß das Fleisch hier in vitiosum Sinne genannt ist wie 1 Mos. 6, 3; Jer. 17, 5 und Joh. 3, 6, und daß der Plural eben das Leben der Reichen in Fleischlichkeiten oder Außerlichkeiten des religiösen, bürgerlichen und persönlichen Lebens, worin sie sich wohl gefallen, ausdrückt. Jener verzehrende Rost des abgetorbenen, tobt und tödtlichen Sagenswesens frißt von dem Gold und Silber aus, mit dem sie sich schmücken, durch das Fleisch ihrer Gebräuche, Zeremonien, irdischen Güter hindurch bis auf das Mark ihres persönlichen, sinnlichen Daseins, bis zur Vernichtung ihres Lebens. Es ist ein Rost, der die verzehrende Energie des Feuers hat (Ps. 21, 22; Jes. 10, 16. 17 u.). Der mit dem Rost bezeichnete faule Stabilismus verwandelt sich im letzten Moment in das Feuer einer revolutionären Bewegung, in einen fanatischen, verzehrenden Brand des Aufstrebens (s. Offenb. 19, 20), oder kurz: der Absolutismus wird zur Revolution. Es ist die vollendete nationale Selbstauflösung, wie sie sich im jüdischen Kriege und in dem belagerten Jerusalem vollständig entwickelte. Es ist also einerseits weder bloß von verzehrendem Kummer und Mangel (Erasmus u. a.), noch anderseits schon von den eigentlichen positiven Gerichten, (Calvin, Grotius, Wiesinger, Huther u. a.) die Rede. Was den Zusatz: wie Feuer anlangt, so wird er von Wiesinger nach der Interpunktion von Cod. A. und Decumenius, und nach Grotius und Knapp auf das Folgende bezogen: *tangam ignem opes istas conghostis, et quidem ipsis extremis temporibus.* Wiesinger führt als Analogie Röm. 2, 5 an: *ἡτοιμασται ὁ θυρ.* Mit Recht bemerkt Huther dagegen, daß der Hauptaccent bei dem *ἡτοιμασται* auf *ἐξόχταις ἡμέραις* liege. Dies genügt: die weitere Bemerkung, wonach dieses Feuer schon das positive Gericht bezeichnen soll, halten wir aus bereits angeführ-

tem Grunde für unrichtig, doch weist dieses Feuer auf das positive Gericht hinüber. Gegen Wiesingers Konstruktion spricht noch das *ὡς*, sowie das allzu Kühne der Metapher: ihr habt euch gleichsam Feuer gesammelt, indem ihr euch eure Schätze sammeltet. — **Ihr habt euch Schätze aufgehäuft.** Das Verbum bedarf keiner bestimmten Angabe des Objekts, und die Ergänzung mit *δογμ.* nach Röm. 2, 5 (Calvin u. a.) ist überflüssig und willkürlich. Außerdem sind die Schätze, wie Huther erinnert, vorher genannt. — **In den letzten Tagen.** Nicht etwa auf die letzten Tage, und die letzten Tage sind nicht die letzten Tage des Lebens, aber auch nicht die letzten Tage vor der Wiederkunft Christi (Huther). Es sind eben die letzten Tage vor dem nationalen Endgericht, das er schon B. 1 angedeutet, aber noch nicht beschrieben hat. Das Schätze sammeln geschieht in der Voraussicht auf eine lange, glückliche Zukunft; das an sich schon verwerfliche Schätze aufhäufen in den letzten Tagen des Daseins, dicht vor dem Gericht, das nicht nur den Untergang der Schätze bringt, sondern auch des Daseins, hat vollends den Charakter einer furchtbaren Ahnungslosigkeit und wahnsinnartigen Selbstverblendung. Alle ihre geistlichen und weltlichen Schätze haben den Charakter des Nutzlosen, des Hinderlichen, gegenüber dem Gericht, und müssen als die Mittel ihrer Selbsttäuschung zerrinnen, um einer furchtbaren Enttäuschung Platz zu machen. So tritt die Andeutung des positiven Gerichts näher heran. Vorab aber weist der Apostel noch hin auf die entscheidenden Verschuldungen.

4. Ihre aus jener geistlichen Selbstverblendung hervorgegangenen positiven Verschuldungen. Ihre Verschuldung gegen die Schnitter der israelitischen Ernte. Die ahnungslose Sicherheit ihres Wohllebens am Tage ihres Gerichts selbst. Die Schuld der Tödtung des Gerechten (B. 4—6). **Siehe, der Lohn der Arbeiter.** Die erste entscheidende Schuld. Huther sagt: die Ungerechtigkeit gegen die, welche für sie arbeiten; Wiesinger: ein Fall statt vieler, und zwar ein Fall, der die schreiende Ungerechtigkeit dieser Reichen dicht vor Augen stellt als Übertretung des ausdrücklichen Verbots: 5 Mos. 24, 14. 15; 3 Mos. 19, 13; Mal. 3, 5. — Und das sollte die ganze Bedeutung der Stelle sein! Es ist aber erstlich undenkbar, daß sich jene umschweifenden, handeltreibenden Juden der Diaspora (Kap. 4, 13) plötzlich alle in große Gutsbesitzer verwandeln sollten. Und zweitens undenkbar, daß Jakobus den reichen jüdischen Gutsbesitzern in der Diaspora

ringsum sollte den Vorwurf machen können im buchstäblichen Sinne, daß sie den Arbeitern hätten ihren Lohn vorenthalten. Wir müssen also auch hier auf den symbolischen Sinn dringen. Und da fragt sich zuerst, was ist die Ernte Israels nach dem Ausdruck der Propheten (Jes. 9, 3; Joel 3, 18), dem Ausdruck des Täufers (Matth. 3, 12) und dem Worte Christi (Joh. 4, 35; Matth. 9, 38; vgl. Offenb. 14, 15. 16)? Es ist die Zeit, da die theokratische Saat Gottes in Israel zur Ernte Gottes gereift ist; einerseits zur Ernte des Gerichts, anderseits zur Ernte der Erlösung. Der letztere Begriff waltet nun hier vor. Die Ernte Israels war der gereifte Geistesertrag des Alten Bundes, wie er in dem Wirken Christi erschien; unter den Schnittern mag man füglich nach Joh. 4, 35 die Apostel, sowie die ersten Christen überhaupt verstehen. Ihnen blieben die Reichen in Israel den Lohn schuldig, indem sie ihr Zeugnis im Unglauben verwarfen. Und so schrien die Stimmen dieser Schnitter zu den Ohren des Herrn Zebaoth, d. h. außer dem Bilde: die Verschuldung an ihnen schrie zu Gott empor, und zwar zu ihm als dem Herrn der Heerschaaren, die schon im Begriff waren, heranzuziehen, um das Gericht Gottes über Israel zu vollziehen. — Die Arbeiter, *ἐργάται* (s. 1 Tim. 5, 18). Das *ἀμύν*, abmähnen, ein *ἄναξ* ley. im Neuen Testamente. Der Ausdruck deutet zugleich an, daß die ganze Segensernte Israels von diesen Arbeitern heimgebracht ist in die christliche Gemeinde und außerdem keine Ernte übrig. — **Der vorenthalten worden ist.** Wir konstruieren mit Luther: der vorenthaltene Lohn schreiet von euch her, *ἀπ' ὑμῶν*, wie es 1 Mos. 4, 10 heißt: die Stimme des Blutes schreiet von der Erde auf, weil damit das um Rache schreiende Unrecht auf die Seite der Übeltäter gestellt wird, nicht auf die Seite der Arbeiter; die gewöhnliche Konstruktion: der von euch vorenthalten ist, scheint weniger das *ἀπό* statt *ἐκ* gegen sich zu haben, als eben die Erwägung, daß das *καλέω* ein Schreien um Rache bezeichnet. Daher ist auch der Zusammenhang nicht dieser: der Mäher Lohn schreit, und dieses Schreien ist vor Gott gekommen (Theile), sondern dem Schreien des vorenthaltenen Lohnes (1 Mos. 18, 20; 19, 13) auf der einen Seite treten auf der andern Seite die *σοαί* der Erntenden oder Schnitter ergänzend gegenüber, zunächst als Klage- und Hilferufe (s. Hebr. 5, 7; Apostelg. 4, 24 ff.; Kap. 12, 5), am Ende auch als Rufe um gerechte Vergeltung (Offb. 6, 10. 11). Und diese sind gekommen noch mehr

als jenes Schreien zu den Ohren des Herrn Zebaoth. Und das würde denn heißen: nicht nur der Unglaube der ungläubigen Juden, sondern auch der Nothstand der gläubigen Christen veranlaßt den Herrn der Heerschaaren, seine Heerschaaren auszusenden zum Gericht; wie denn ja die Zerstörung Jerusalems nicht bloß eine richtende Heimsuchung war für das Judentum, sondern auch eine erlösende für die Christengemeinde. Das Schreien des Christenblutes um Gnade für die Feinde hat auch seine Begrenzung an der Verstockung der Ungläubigen; zudem ist zu unterscheiden zwischen den Schnittern selbst und den objektivirten *σοαί* derselben. Schmerzlich wird aber durch den Ausdruck: der Herr Zebaoth, bloß die Macht Gottes als des Herrn der Himmelschaaren betont (Wiesinger, Luther); er ist auch der Herr der irdischen Heerschaaren nach den Propheten (Jes. 6, 3; Kap. 18, 7; 24, 21; Amos 9, 4. 5), und so nach dem Worte Christi (Matth. 22, 7). — Die zweite Verschuldung (R. 5): **Ihr habt hoch gelebt auf Erden.** Das Verbum *τοιγαῦν* ist im Neuen Testamente *ἄναξ* ley. Es umfaßt die Begriffe: weichlich, üppig, locker, lustig, herrlich und in Freuden leben; auch prunkvoll, auf großem Fuß leben. In der Sept. (Neh. 9, 25 und Jes. 66, 11) ist der Grundbegriff: sich ergötzen. Das Verbum *σπαταλῶν* bezeichnet ein Schwelgen oder üppig leben, besonders in Essen und Trinken; in der Sept. aber (Ezech. 16, 49 und Amos 6, 4) waltet entschieden der Begriff des müßiggängerischen Behagens vor, und so wohl auch 1 Tim. 5, 6. Demnächst wäre in den beiden Ausdrücken wohl nicht der bestimmtere Gegensatz: *deliciae et exquisita voluptas und luxuria atque prodigalitas* (Göttinger), sondern der Gegensatz des positiven Wohllebens in Genuß und Sinneslust, und des negativen Wohllebens in weichlichem, sorglosem Behagen ausgesprochen. Man könnte also auch übersetzen: ihr habt euch ergötzt und habt euch festgesetzt auf Erden, oder: ihr habt euch verweltlicht und verweichlicht, oder: ihr habt geprahlt und geprangt. Die umgekehrte Folge findet sich Luk. 16, 19: die tägliche Festkleidung bezeichnet den Müßiggänger, das Wohlleben die Schwelgerei. Luther weist treffend auf den Gegensatz dieses Wohllebens gegen das mühselige Leben der Arbeiter hin, ebenso auf den Gegensatz des Wohllebens auf Erden zu der Klage, welche zu dem Herrn im Himmel aufsteigt. Doch darf man in dem Wohlleben auf Erden die Hervorhebung des Gedankens nicht übersehen, daß die Erde, das irdische Wesen, bildlich gefaßt, die Basis

gewiesen ist, worin ihr Wohlleben wurzelte, und den Hauptgegensatz gegen das Wohlleben bildet der Schlachttag. — **Und habt jetzt gemacht eure Herzen.** Das *τοῦτε* wird hier von mehreren Auslegern mit mästen übersetzt, da offenbar hier angedeutet werden soll, daß die Reichen ihr Herz wie ein thierisches Leben gehalten und gepflegt haben. Daher ist es auch unrichtig, wenn Luther sagt: „Luther: eure Herzen weiden, richtiger: sättigen.“ Der Ausdruck Luthers ist ganz treffend, und wir hätten ihn beibehalten, wäre nicht auch die andere Andeutung festzuhalten, daß ein Fettmachen des Herzens zugleich ein Verstopfen des Herzens ist (*παρὰ τὴν πεπρωμένην*). Das Herz aber ist nicht Umschreibung des Leibes oder der Persönlichkeit selbst, sondern Bezeichnung des innern Lebens, des geistigen Lebenskerns (Apostelg. 14, 17). Daß *παρὰ* nach Wiesinger an sich den Begriff der Genuslucht einschließe, würde sich wohl am wenigsten mit Luk. 21, 34 beweisen lassen. — **Am Schlachttage.** über den Ausfall des *αὐτὸς* siehe die kritische Note. Auch ist das *ἐν* nicht in *εἰς* zu verwandeln. Also die Übersetzung: „als auf einen Schlachttag“ (Luther, Wolf, Augusti) ist eine zwiefache Schwächung des Gedankens. Ganz aus dem Zusammenhang einer Gerichtsandrohung heraus geräth die Erklärung von Calvin, Grotius, Bengel u., der Schlachttag sei der Opfertag, wo es nach dem Schlachten hoch hergehe. Calvin: Quia solebant in sacrificiis solemnibus liberalius vesci, quam pro quotidiano more. Also: euer ganzes Leben ist wie ein Opfertag. Luther bemerkt mit Grund, daß der betreffende Ausdruck in diesem Sinne nicht vorkomme. De Wette findet in dem Ausdruck eine Vergleichung mit den Thieren, die noch am Schlachttage sorglos fressen. Luther meint, diese Vergleichung wäre unpassend, da die Thiere nicht gieriger fräßen wie sonst. Diese Widerlegung aber ist Mißverständnis. Fressen heißt an sich schon gierig essen; das einfache Fressen der Thiere am Schlachttage kann also wohl Bild sein für das ahnungslose Fressen und Saufen der Verstopften noch am Tage des Gerichts selbst. Die Analogie von 2 Petri 2, 12 könnte diese Auffassung nur verstärken. Auch wäre das eine Steigerung des Gedankens, daß, während die Thiere sonst geweidet und gemästet werden für den Schlachttag, diese sogar sich darauf gelegt hätten noch am Schlachttage selbst. Doch ist anzunehmen, daß mit diesem Vergleichungspunkt zugleich die allgemeine und höhere Bedeutung der *ἡμέρα οὐρανίου* als eines Gerichtstages festzuhalten ist (Jer. 12, 3;

25, 34). Auch an der letzteren Stelle sind die Begriffe: Gerichtstag und Schlachttag im eigentlicheren Sinne zusammengefaßt, ebenso Jes. 53, 7; Offb. 19, 17. 18. Der Tag aber, an welchem der Gerichtstag Israels angefangen hat, der sich zum Schlachttag über Israel entfaltet, ist der Tag der Kreuzigung Christi, mit welchem der Tag der Zerstörung Jerusalems einen einheitlichen Tag der Heimsuchung im symbolischen Sinne bildet. Die Aporie also stehen nicht hier, weil das Verfahren der Reichen von dem künftigen Gerichtstage der Parusie Christi aus angesehen werden soll (Luther), sondern weil eben am Tage des Gerichts über Israel ihr fleischlicher Übermut, ihre Ahnungslosigkeit bei der dämonischen Ergözung ihrer Herzen den Höhepunkt erreichte. Seitdem entwickelt sich ihr Schlachttag. Wie sie also in den letzten Tagen, in der Reize der alten Zeit, sich die Schätze der Sühnungsgerechtigkeit gesammelt haben, so haben sie an dem letzten Tage, dem Tage des Gerichts, das Wohlleben ihrer Weltlust auf die Höhe getrieben. — Dies führt auf die dritte und höchste Verschuldung: **Ihr habt verurteilt, habt getödtet den Gerechten.** Die Bestreitung der Auslegung von Decumenius, Beda, Grotius, wonach unter dem Gerechten Christus zu verstehen ist, seitens der neueren Exegese, ist nur ein Verweis, wie stark sie bei diesem Briefe aus dem Text gekommen ist. Mandente sich nur: Jakobus, der Zeuge Christi, ruft am Ende seiner Laufbahn den Verstopften des ganzen israelitischen Volkes zu: Ihr habt den Gerechten verurteilt und getödtet. Und darunter sollten sie nicht die Verwerfung und Kreuzigung Christi verstanden haben! Dagegen: was oder wen sonst? Nach Gebser und Luther steht das *δικαίον* kollektiv für *τοὺς δικαίους*: unterdrückte, leidende Christen; wobei Luther bemerkt: „der Grund der Verfolgung liegt in dem *δικαίον* selbst; der Singular ist in kollektivem, der Begriff in absolutem Sinne zu nehmen“ (ähnlich Theile). Dann aber müßte doch Christus wenigstens als an der Spitze dieser Getödteten stehend gedacht werden. Wiesinger will (wie de Wette) das Wort sogar nur von fortgesetzter Verfolgung ad mortem usque verstehen, und meint, hier an Christum zu denken, sei so offenbar gegen allen Kontext unserer Stelle, daß es keiner Widerlegung bedürfe. Im Gegentheil bedarf es kaum eines Beweises. Wiesinger führt dagegen zuerst an, daß der Brief an die Diaspora geschrieben sei. Am Osterfeste aber, da Christus gekreuzigt wurde, war auch die Diaspora in Jerusalem vertreten, und im symbolischen Sinne war ganz Israel

schon Diaspora. Die wesentlichste Einwendung ist das Präsens *οὐκ ἀντιστοιχεί ὑμῖν*. Dieses Präsens ist in jedem Falle schwierig. Aber ist es bequemer, von dem Kollektivgerechten zu sagen, daß er von jenen Reichen getödtet worden sei und doch noch lebe, als dies zu sagen von Christo? Die Vulgata hat wohl die Beziehung auf Christum im Auge, wenn sie übersetzt: non restitit, ebenso Luther: er hat euch nicht widerstanden. Dies erlaubt das Präsens nicht. Aber auch die gewöhnliche Erklärung: ihr habt getödtet den Gerechten, er widersteht euch nicht, gibt einen sehr unklaren oder doch undeutlichen Gedanken. Fast wäre den Lesern noch leichter das Verständnis zuzutragen: Christus widersteht euch nicht in seinen Gliedern, er erduldet noch willig in den Seinen alle Verfolgungen. Aber wäre dieser Gedanke ein passender Schluß für die große Drohrede an die Verstorbenen? Ebenso wenig ist es der Gedanke: die Gerechten widerstehen euch nicht. Wir begreifen daher die Konjektur Bentley's, statt *οὐ* sei *ὁ λόγος* zu lesen (s. Kap. 4, 6; 1 Petri 5, 5; Sprichw. 3, 34). Noch mehr die Erklärung Bensons, wonach der Satz als Frage gelesen werden soll. Wenn man das *ἀντιστοιχεί* in dem vollsten medialen Sinne nehmen wollte, so würde die Frage heißen: bietet er nicht sein Heer wider euch auf (als Anführer der Strafgerechtigkeit des Herrn Zebaoth)? oder erhebt er sich nicht wider euch zum Streit? Es begreift sich wenigstens leicht, wie eine vorwaltend asketische Betrachtungsweise diese Frageform hätte können fallen lassen. Doch sollte bei der Bedeutsamkeit der Sache die Frageform bestimmter markirt sein: zieht er nicht schon wider euch, im Kriegswetter wider euch heran? Auch konnte leicht durch eine solche Erklärung der Gedanke an das fortdauernde Leiden Christi in den Seinen verdunkelt erscheinen. Daher könnte man auf den Begriff der Empörung kommen, wie er Röm. 13, 2 vorliegt. Er empört sich nicht wider euch, d. h. die Empörer seid ihr. Auch zu undeutlich. Daher lesen wir: er steht euch nicht mehr im Wege, er hält euch nicht auf (auf dem Wege des Todes); er läßt euch das Maß voll machen (s. Matth. 23, 32—38). Und in diesen dunklen, viel sagenden Satz faßt sich die Ankündigung, daß das ihnen bevorstehende Gericht unvermeidlich sei, zusammen.

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Von jeglicher ebionitischen Einseitigkeit, als ob der Reichtum an sich etwas Sünd-

haftes, die Armut an sich etwas Verdienstliches sei, ist das Evangelium, ist auch Jakobus weit entfernt. Er gestattet den Besitz und den Gebrauch irdischer Schätze, doch aber — in majorem Dei gloriam. Wenn aber die Reichen so große Vorzüge vor andern genießen, so sind ihnen auch wieder doppelt schwere Verpflichtungen auferlegt; wofür sie jedoch diesen beharrlich sich entziehen und sich ihrer Schätze nur zur Erreichung selbstsüchtiger, mit dem Gesez der Liebe streitiger Zwecke bedienen, dann haben sie mit dem höchsten Recht ein *vae vobis divitibus* zu erwarten (vergl. Luk. 6, 24; Matth. 6, 19—21).

2. Jüdischer Reichtum ist kein absolutes, sondern ein relatives Hindernis am Eingang in das Reich Gottes; vgl. Mark. 10, 23—25. Die Geschichte mancher Reichen, die eines Nikodemus, Joseph von Arimathia z. B. lehrt, daß dieses Hindernis überwunden werden kann. Unmöglich aber ist dieses der Fall, wenn die Habgucht unumschränkt regiert, wenn sie nach allen Mitteln greift, durch welche nur immer das irdische Gut bewahrt oder vermehrt werde. Hier gilt die Warnung des Apostels: 1 Tim. 6, 17—19. Vergleiche ferner: Plutarchus, de cupiditate divitiarum, und das Wort des Seneca, de Benef. II, cap. 27: „concitator est avaritia in magnarum opum congestus, sowie auch Sallust. in Catil., cap. X, § 4.“ Schon das üppige Leben im Reichtum und das Vertrauen auf seine Schätze, das mit liebloser Verachtung des Bruders gepaart ist, verdient nach der Lehre des Herrn selbst das Urtheil (Luk. 16, 25). Und daß außer diesem Verichte in der Ewigkeit, nicht selten auch schon hienieden, irdisches Leiden und äußere Noth über solche Reiche kommt, dies bestätigt nicht nur die Geschichte von der Zerstörung Jerusalems, sondern auch zahllose andere Begebenheiten aus der Geschichte des Gottesreiches.

3. Die Messiasverwerfung, auf welche Jakobus (B. 6) deutlich anspielt, als das Werk der vornehmen Juden, war nicht nur als Mord eines Unschuldigen und Gerechten an sich schon eine ruchlose Frevelthat (vergl. Apostelg. 3, 13—15), sondern auch die erste in einer Reihe von Missethaten, die an den Gliedern des Leibes verübt wurden, nachdem man sich am Haupte zuerst vergrißen hatte, bis daß sie endlich in den Greueln des jüdischen Bürgerkrieges ein Ende fanden und durch den Untergang der Stadt und durch die Vernichtung des Tempels gestraft wurden.

4. Es ist eine bestimmte, christliche Pflicht für alle, die mit irdischen Gütern gesegnet sind, die Bedürfnisse ihrer Untergeordneten

und Diener zu erforschen und möglichst zu befriedigen, und sich nicht als Herren, sondern als Haushalter des anvertrauten Kapitals zu betrachten (Luf. 16, 2; vgl. Kol. 4, 1). Wer diese Pflicht versäumt und die Armen unterdrückt, der hat schon, den Schriften des Alten Testaments gemäß, Gottes erschreckliche Strafen zu fürchten. So z. B. Ps. 37; Spr. 14, 31; Pred. 5—7.

5. „Durch Wohlleben wird gleichsam der Mensch für die Höllestrafen gemästet — ein Bild von den Opferrthieren —, d. h. desto reifer für die Pein“ (Heubner zu B. 5).

Homiletische Andeutungen.

Reichtum kein unbedingter Vorzug, Armut kein unbedingtes Übel. — Wer am meisten auf Erden besitzt, hat auch am meisten zu verlieren in den Tagen allgemeiner Drangsale und Leiden. — Die irdischen Schätze sind der Natur der Sache nach ebenso vergänglich als ihre Besitzer. — Der wahre Christ ein omnia sua secum portans. — Die Geschichte des reichen Narren (Luf. 12, 16—20) ist die Geschichte vieler. — Wie arm ein Reicher und wie reich ein Armer sein kann. — Gottes reichlicher Segen in der Ernte durch menschliche Selbstsucht in einen Fluch verwandelt. — Es ist möglich, Böses zu verüben, nicht aber, es ungestraft zu thun. — Gott ist hoch über die Höhen erhaben, die den Armen unterdrücken (Pred. 5, 7). Der kurzen Freude des Weltlings folgen lange Schmerzen. — Der Mord des Gerechten die greulichste Offenbarung der äußersten Selbstsucht. — Die Zulassung des Bösen hinieden berechtigt noch nicht zu der Hoffnung auf Straflosigkeit. — (B. 4—6.) Eine dreifache Missethat des Reichen: 1) Unterdrückung des Armen (B. 4), 2) selbstsüchtiger Sinnengenuß (B. 5), 3) der Mord des Gerechten (B. 6). — Wie die Missethat der Messiasverwerfung noch auf allerlei Weise von vielen Reichen der Erde fortgesetzt wird. — Wie viel Ursache der Christ hat zu der Bitte von Agur (Spr. 30, 7—9). — Der Geiz eine Wurzel alles Bösen (1 Tim. 6, 10) und Götzendienstes (Kol. 3, 5).

Starke: Cramer: Wem Reichtum zufällt, der hängt das Herz nicht daran (Ps. 62, 11). — Ein Mensch kann sehr reich, aber auch dabei sehr gottlos sein (Ps. 73, 12). — Augustin: Magna pietas! thesaurizat pater filius; immo magna vanitas! thesaurizat moriturus moriturus. — Manche hinterlassen nicht einmal Kinder und wissen auch nicht, wem es werde zu teil werden (Luf. 12, 20), und dennoch sind sie vom Geize also belesen, daß sie keines Pennnigis mächtig sind. O unselige Reichen! — Quésnel: So gründen denn die Reichen ihre Hoffnung auf Dinge, die faulen und verderben. Hörrichter Bau! (Matth. 7, 26, 27). — Langii Op.: Wären viele fromme Haushalter Gottes abgaben, so wäre der Not unter den Armen viel weniger (Luf. 8, 2, 3; 22, 35).

— Hedinger: Viele sammeln zugleich mit dem Golde einen Schatz des Zornes und der göttlichen Rache (Röm. 2, 5). — Arbeiter um ihren verdienten Lohn bringen, ist eine himmelschreiende Sünde und zieht gewiß den Fluch und die allerschrecklichste Rache nach sich (1 Thess. 4, 6). — Der Name Gottes: Herr Zebaoth, ist den Gottlosen recht erschrecklich, den Frommen aber überaus tröstlich (Ps. 46, 11, 12). — Den Armen ihren wohlverdienten Lohn entziehen, ist ein Todtschlag (2 Mos. 1, 13, 14).

Stier (B. 6): Jakobus meint vornehmlich den Herrn, den Gerechten (vgl. Apostelg. 7, 52), und da er selbst den ehrenden Beinamen des Gerechten führte, lehnt er hier (implicite) diesen Beinamen demütig von sich ab. Dennoch wiederum — so wunderbar prophetisch wird hier die sichtlich den Briefsteller besonders ergreifende Eingebung des Geistes — muß er unwissend von seiner eigenen Person weisagen. Ein Schriftsteller, der bald nach den Aposteln gelebt (Hegesippus), erzählt uns ausführlich, gewiß in der Hauptsache zuverlässig, den Märtyrertod des Bruders des Herrn, Jakobus des Gerechten, kurz vor der Belagerung Jerusalems. Siehe weiter Einl. S. 14. — (B. 4.) Gewiß, Jakobi Wort muß in unserer Zeit viele treffen, und über manchem stolzen Palaste würde richtig die Überschrift stehen: Wehe dem, der sein Haus mit Sünden bauet und seine Gemächer mit Unrecht! — Wie die Geldaristokraten und Industriefürsten jegeriger Zeit, die weiter nichts als das sind in ihrem Geiz, die Gott den Herrn und unsern Heiland nicht kennen wollen, gegen die armen Arbeiter sich verhalten, — das schreiet überall vor unsern Ohren laut genug: wie sollte dies Aufen nicht auch gekommen sein vor die Ohren des Herrn Zebaoth? Dessen, der schon in Mosis Gehege sagen ließ: du sollst den armen und dürftigen Tagelöhner nicht bedrängen, — auf daß er nicht wider dich den Herrn anrufe und sei dir Sünde (5 Mos. 24, 14, 15).

Jakobi: Es kommt auf das Maß des Reichtums nicht an, sondern auf das Maß der Versündigung, darauf, wie irdisches Gut, einerlei, ob viel oder wenig, erworben, und wie es genossen wird; und da kann einer, den wir keineswegs begütert nennen dürfen, ebenso gottlos und ungeachtet verfahren, ebenso üppig und wollüstig sein, wie der wirklich Reiche. So wendet sich denn unser Text an alle Irdischgesinnte, an alle Weltmenschen, die nicht nach jener Regel wandeln, zu haben, als hätten sie nicht, und zu kaufen, als besäßen sie nicht (1 Kor. 7, 29 ff.).

Neander: Jakobus bezeichnet den Reichtum in dreifacher Beziehung: in aufgethäuten Feldfrüchten, in Kleidern, in Gold und Silber. Alles dieses will er sagen, häufen die Reichen ohne Nutzen auf. Wie ihre Schätze an Gold und Silber ungebraucht vom Rost zerfressen werden, wird dies ein Zeugnis gegen sie sein zum Gericht über sie, indem ihre Schuld daraus erhellt, daß sie, was sie zum Besten anderer gebrauchen sollten, so ungenutzt haben verderben lassen. Der Rost zernagt

ihr eigenes Fleisch, indem sie an ihre eigene Sündhaftigkeit und das ihnen zuletzt drohende Strafgericht erinnert werden, wie sie, statt bleibende Schätze zu sammeln, das Feuer des göttlichen Strafgerichts in ihrem dem Rost anheimfallenden Schätzen sich aufgesammelt haben.

Viedebandt: Ein Christ kann, sagt einer trefflich, nach dem Vorgange eines Abraham, David und anderer mehr, weltliche Güter besitzen, denn so wenig der Bettelstab in den Himmel, ebensowenig wird uns eine goldene Kette oder sammetner Pelz in die Hölle bringen. Christus sagt nicht: Ihr könnet nicht Gott und den Mammon haben, sondern spricht: Ihr könnet nicht Gott und dem Mammon dienen. Reichthümer, sagt Augustinus, sind Gaben Gottes, deshalb gut an sich selber. Daß man sie nicht böse schelte, werden sie auch den Guten verliehen, daß man sie nicht als höchste Güter preise, auch den Bösen;

weshalb die Schrift nur das Stolzsein und Hoffen auf den ungewissen Reichtum verbietet. Doch obwohl Reichtum und Gerechtigkeit sich unter einander vertragen können, so muß doch derjenige, welcher mit weltlichen Gütern ist angezogen, allemal einen heiligen Argwohn in seiner Seele vor diesen Dingen fühlen. — Schätze sind Reize. — Der Mensch zündet selber das Feuer der Hölle an, wenn er das Feuer der Lüste in sich brennen läßt. — Der Arzt Sauvergne erzählt von einem Geizhalse, welcher sich an sein Sterbebett sein Gold bringen ließ und dessen letzter Seufzer die Worte waren: „mehr Gold, mehr Gold!“

Lisco: Die Gefahren des Reichtums. — Von dem zwiesachen (irdischen und himmlischen) Reichtum. — **Porubský:** Der Weheruf über den Reichen: 1) Wie er zu verstehen sei; 2) wie er in unserer Zeit Bedeutung hat; 3) wann er endlich verstummen wird.

X. Das Finalthema und der Schluß.

Erneute Anrede an die Brüder. Finalthema: sie sollen in langmüthiger Geduld verharren bis auf die Zukunft des Herrn. Die Ermunterung dazu. Die Bedingungen dafür. Die schließliche Verheißung.

Kap. 5, 7—20.

So seid nun geduldig [so harret nun aus], Brüder, bis auf die Zukunft des Herrn. 7 Siehe, der Aekersmann harret auf die köstliche Frucht der Erde, indem er sich ihretwegen geduldet, bis sie den Frühregen und Spätregen empfangen hat. *So seid auch ihr 8 geduldig, stärket eure Herzen, denn die Zukunft des Herrn ist nahe. *Seufzet nicht, ihr 9 Brüder¹⁾, wider einander, damit ihr nicht gerichtet²⁾ werdet! Siehe, der³⁾ Richter steht vor den Thüren. *Nehmet zum Vorbilde, Brüder⁴⁾, des Ungemachleids und 10 der Geduld die Propheten, welche geredet haben kraft des⁵⁾ Namens des Herrn. *Siehe, 11 wir preisen selig die Dulder, welche ausdauerten⁶⁾. Die Standhaftigkeit Hiobs habt ihr vernommen und das Ende [die Vollendung] des Herrn schauet an⁷⁾. Denn sehr barmherzig ist der Herr⁸⁾ und ein Mitleidiger. *Vor allen Dingen aber, meine Brüder, 12 verschwöret euch nicht, weder bei dem Himmel, noch bei der Erde, noch mit einer andern Verschwörung. Es sei aber euer [der Sinai. ἡ λόγος] Ja ein Ja und euer Nein ein Nein, damit ihr nicht unter das Gericht⁹⁾ fallet. *Widerfährt jemand Leides unter euch, 13 so bete er; ist jemand wohlgemut, so singe er Loblieder. *Ist jemand krank unter euch, 14 der berufe zu sich die Ältesten der Kirche, und diese mögen über ihn beten, indem sie ihn salben mit Öl in dem Namen des Herrn. *Und das Gebet des Glaubens wird dem 15 Kranken helfen, und der Herr wird ihn aufrichten, und wenn er auch Sünden vollbracht

¹⁾ Das ἀδελφοί nach Codd. A. B., Lachmann, Tischendorf vor ἀλλήλων zu setzen.

²⁾ Statt der Recepta κατακριθῆτε lesen bei weitem die meisten Zeugen κριθῆτε.

³⁾ In der Recepta fehlt nicht ὁ κριτής, wie Luther angibt, sondern der Artikel ὁ, der durch die meisten Zeugen festgestellt ist.

⁴⁾ Das μου vor ἀδελφοί der Recepta fällt aus nach den bedeutendsten Zeugen. Ebenso muß ἀδελφοί vor κακοπαθείας stehen.

⁵⁾ Die Präposition ἐν, des Cod. B., welche Lachmann aufgenommen, fehlt in A. G. K. zc.

⁶⁾ Lachmann statt ὑπομένοντας liest ὑπομέναντας nach A. B., Sinait., Vulg. zc.

⁷⁾ Das ἴδετε der Codd. A. B. G. zc., Tischendorf scheint durch exegetisches Mißverständnis in die Recepta εἶδετε, welche Lachmann nach Cod. B. festhält, verwandelt zu sein.

⁸⁾ Dieses ὁ κύριος hat Tischendorf nach G. K. zc. ausfallen lassen. Es ist jedoch durch A. B. bezeugt (nur fehlt bei B. der Artikel), und wahrscheinlich fiel es aus, weil man es nach dem vorhergehenden κυρίον für überflüssig hielt (Luther).

⁹⁾ Die Übersetzung Luthers: in Heuchelei, ist aus der minder (durch G. K. zc.) beglaubigten Recepta, εἰς ὑποκρίσιν, hervorgegangen. Durch A. B., Vulg. zc. ist ἐπὶ κρίσιν festgestellt.

16 hat, es wird ihm vergeben werden. *Bekennet also¹⁾ einander die Sünden²⁾ und betet³⁾ für einander, damit ihr geheilet werdet. Viel vermag das Gebet eines Gerechten, das 17 innerlichst wirksam [bewirktes Wirken] ist. *Elias war ein Mensch, gleichgestimmt wie wir, und er betete ein Gebet, daß es nicht regnen sollte, und es regnete nicht im 18 Lande drei Jahre und sechs Monate. *Und wiederum betete er, und der Himmel gab 19 Regen und die Erde brachte ihre Frucht hervor. *Meine⁴⁾ Brüder, wenn jemand unter euch abgeirret wäre von der Wahrheit [der Sinait.: von dem Wege der Wahrheit] und es 20 bekehrte ihn einer, *der soll wissen, daß, wer einen Sünder bekehret von dem Irrwahn seines Weges, der wird eine⁵⁾ Seele vom Tode erretten und wird zudecken eine Fülle von Sünden⁶⁾.

Exegetische Erläuterungen.

1. Inhalt: Schlußrede. Erneute Ansprache an die Brüder. Das Finalthema: sie sollen in langmütiger Geduld verharren bis auf die Zukunft des Herrn (B. 7—9). — Die Ermunterung dazu: Beispiele des geduldigen Leidens (B. 10. 11). — Die Bedingungen dafür: Vermeidung der Aufregungen. Heiligung der Stimmungen. Heilung der kranken Zustände. Befreiung des Gewissens durch das Bekenntnis der Sünde. Empfehlung der Fürbitte. Das Vorbild des Elias (B. 12—18). — Verheißungsvolles Schlusswort (B. 19. 20).

2. Erneute Ansprache an die Brüder. Das Finalthema: sie sollen in langmütiger Geduld verharren bis auf die Zukunft des Herrn (B. 7. 8). **So seid nun geduldig, Brüder.** Mit der Anrede *ἀδελφοί* wendet sich der Apostel wieder an den christlichen Teil seiner Leser zunächst, ohne doch die weitere Bestimmung der Anrede für alle bekehrungsfähigen Juden im Gegensatz gegen die vorhergehenden unverbesserlichen *πλοῖσιν* auszuschließen. Das *μακροθυμεῖν*, eigentlich: großen Mut haben, großmütig sein, verzweigt sich in die Begriffe: langmütig oder nachsichtig sein, dem Fehlenden gegenüber, sowohl von der göttlichen als der menschlichen Langmut geltend, und geduldig sein in der Ertragung von Leiden, wohl aber mit dem Nebenbegriff des geduldig hoffenden Aushaltens bei anscheinender Gefahr, hier unter der Erfahrung des weltlichen und menschlichen Unrechts (Hebr. 6, 12). Daher ist auch Kol. 1, 11 die *μακροθυμία* von der *ὑπομονή* unterschieden. Und offenbar ist auch hier der Ausdruck statt *ὑπο-*

μενεῖν Kap. 1, 12 gewählt, weil die Ausdauer der Judenchristen unter den Unbilden der alten Weltlage, von denen sich die Jüdaisten zur Revolution hinreißen lassen, betont werden soll. — **Bis auf die Zukunft des Herrn.** Der Herr ist Christus, wie Kap. 2, 1, und die *παρουσία* die eschatologische Zukunft desselben nach dem gesamten evangelischen und apostolischen Lehrbegriff (also nicht ein davon unterschiedenes Kommen Gottes zum Gericht nach Augusti, Theile, de Wette). Darin liegt aber kein Grund, diese *παρουσία* mit den B. 1 angekündigten Gerichten zu identifizieren, so wenig anderseits die Wiederkunft Christi bloß als das letzte, abschließende Ereignis seiner Epiphanie zu begreifen ist. Die Parusie Christi ist die Epiphanie Christi mit allen ihren vorangehenden Vermittlungen, univ erseller und individueller Art, deren größte die Zerstörung Jerusalems ist, als der Typus für alle folgenden Parusien. — **Siehe, der Aekersmann harret** (vgl. Kap. 3, 18; Jesus Sir. 6, 16; 2 Tim. 2, 6). — **Auf die köstliche Frucht der Erde.** Die wohl des Harens wert ist. Darin ist der Landmann ein Symbol für den Gläubigen, wie schon darin, daß er das Samenkorn der Erde, der Unsichtbarkeit, dem scheinbaren Tode und Grabe anvertraut (siehe Joh. 12, 24). — **Indem er sich ihretwegen geduldet.** Das *μακροθυμεῖν* ist hier wohl der Ausdruck des beharrlichen Hoffens über der scheinbar begrabenen Saat. Was ihm diesen langanhaltenden, glaubensähnlichen Mut gibt, ist die Kostbarkeit der Frucht, die er in seiner Erwartung trotz ihrer Unsichtbarkeit vor Augen hat. Er rechnet auf sie. — **Bis sie empfangen hat.** D. h. die Frucht in ihrer Aussaat, nicht der Aekersmann

¹⁾ Das *οὗν* nach A. B. K., Lachmann.

²⁾ Lachmann *τὰς ἁμαρτίας* nach A. B. 2c., Tischendorf *τὰ παραπτώματα* nach G. K. 2c.

³⁾ *προσεύχεσθε*.

⁴⁾ Das *μον*, welches Tischendorf nach G. 2c. ausfallen läßt, ist nach Codd. A. B. K. 2c. von Lachmann festgehalten.

⁵⁾ Lachmann liest *ψυχὴν αὐτοῦ* nach Cod. A., Vulgata 2c. gegen die Mehrtheit der Zeugen, B. G. K. 2c.

⁶⁾ Die vorkommenden Unterschriften: Jakobus, Brief des Jakobus, Brief des heil. Jakobus.

(Morus). — **Den Frühregen und Spätregen.** D. h. nach dem morgenländischen Klima: den Herbstregen nach der Aussaat, den Frühlingsregen vor der Ernte (5 Mos. 11, 14; Jer. 5, 24 u.; siehe Winer: Witterung). — **So seid auch ihr geduldig.** Nämlich wie der Landmann. Daß die Aussaat bei ihnen bestellt worden, ist die Voraussetzung. Freilich ist ihre Geduld auf schwere Proben gestellt, daher: **stärket eure Herzen** (1 Thess. 3, 13; 1 Petri 5, 10). Daß dies mit der Zuflucht des Gebets zu dem Herrn, der die Stärke gibt, geschehen soll, ist hier vorausgesetzt, früher öfter hervorgehoben (Kap. 1, 5. 6 u.). — **Dem die Zukunft des Herrn ist nahe.** Eigentlich: sie ist in ihrem Herankommen schon nahe herangekommen. Es ist keine stabile Nähe, sondern eine stete Annäherung, und zwar nicht in dem Sinne einer chronologischen Bestimmung, sondern einer religiösen Spannung und Zuversicht, welche Zeit und Stunde nicht berechnet, oder vielmehr die Zeiten überschaut im Geiste des Herrn, vor welchem tausend Jahre sind wie ein einziger Tag (2 Petri 3, 8). In dem Sinne, wie es der Apostel sagt, konnte und kann zu allen Zeiten gesagt werden: die Zukunft des Herrn ist nahe. — **Seufzet nicht, ihr Brüder, wider einander.** Es ist kein Grund vorhanden, bloß an das Verhältnis der Christen unter einander zu denken (Huther). Es kommen hier wieder alle Zerklüftungen des israelitischen Wesens in Betracht. Wie der Apostel das Streiten gerügt hat, so will er hier auch die Quelle desselben verstopft wissen. Huther erkennt an, es sei ein *gemitus accusatorius* gemeint (nach Estius, Calvin), aber er bestreitet, daß damit auch eine *provocatio ultionis* gemeint sei (Theile u. a.). Das zweite läßt sich aber von dem ersten nicht scheiden, und zwar war der alttestamentliche gesellige Sinn auch in den Judenthümern dazu noch leicht geneigt im Gegensatz gegen die volle Treue in der neuteamentlichen Fürbitte. Versucht waren aber besonders die gläubigen Juden dazu unter den Bedrückungen und Aufreizungen der Reichen. Huther hebt mit Recht hervor, daß die Ungeduld in den Trübsalen leicht reizbar mache. — **Damit ihr nicht gerichtet werdet.** Nach Matth. 7, 1, weil auch das Widersprechende ein Richter ist. — **Siehe, der Richter steht vor den Thüren** (Matth. 24, 33). Vor der Thür. Nämlich Christus. Nach Theile ist dies eine Hinweisung darauf, daß der Richter die Bedrücker bestrafen oder die Bedrückten rächen werde, nach Huther ist es dagegen eine Warnung für die Leidenden, daß sie die Liebe nicht verleugnen sollen, und eine Verheißung naher Erlösung. Daß aber der Rechtstrieb in

seiner Läuterung auch die gerechte Vergeltung des Bösen erwarten kann, also beides zusammen gehört, ist wohl sicher. Wiesinger treffend: um so ruhiger könnt ihr ihm das Gericht anheimstellen, und um so weniger solltet ihr euch selbst der Gefahr des Gerichts aussetzen (vg. Phil. 4, 5).

3. Die Ermunterung dazu. Beispiele des geduldigen Leidens (B. 10. 11). **Nehmet zum Vorbilde, Brüder.** Das *ἐνδοξίμα* Beispiel oder Vorbild = *παράδειγμα*, Vorstellung, verwandt mit *ἐπογραμμός*, Vorchrift und wohl auch Beglaubigung, und *τόπος*, was mit dem Vorbilde zugleich den Anfang oder die Grundlegung der Sache selbst bezeichnet. — **Des Ungemachleids und der Geduld.** *Κατοπάθεια*, im Neuen Testamente *ἀπαξ λεγ.*, mag zwar nicht gerade nach Hottinger heißen: Unrecht leiden, es heißt aber auch nicht eben leiden schlechthin, sondern übel oder Ungemach leiden, wobei die Erinnerung an das Unrechtleiden leicht anklingt. — **Die Propheten, welche geredet haben kraft des Namens des Herrn** (s. Matth. 5, 12). Der Zusatz charakterisirt sie als Knechte des Herrn, welche Unrecht gelitten haben um seinerwillen. — **Welche geredet haben.** Im prägnanten Sinne, wie bei den Propheten öfter. Kraft des Namens des Herrn. Nach Huther wäre das *τῷ* = *ἐν τῷ*, was er auch für Matth. 7, 22 geltend macht. Doch ist dort der Sinn ein modifizirter, und auch hier wird der eigenthümliche Ausdruck so zu erklären sein, daß der Name des Herrn, d. h. der Grundgedanke der alttestamentlichen Offenbarung, der Engel des Herrn, den Impuls zu ihrem Reden gegeben hat. — **Siehe, wir preisen selig** (Matth. 5, 10. 11). — Das Wort will nicht bloß ein subjektives Urtheil des Jakobus sein, sondern eine Hinweisung auf das feststehende Urtheil in der theokratischen, insbesondere aber der christlichen Gemeinde. Auch deswegen ist die Lesart *τοὺς ἐπομείναντας* vorzuziehen. Dazu gehören allerdings auch die genannten Propheten (Grotius u.), aber nicht diese allein, sondern außer ihnen besonders die gezeigten Dulder. Daher heißt es: die Geduld Hiobs habt ihr vernommen (Hes. 14, 14. 20; Tob. 2, 12—15). War auch seine Geduld anfangs durch die große Anfechtung erschüttert, so stellte sie sich doch allmählich fest bis zum Überwinden der Versuchung. Die Judenthümern hatten von ihm gehört nicht etwa nur durch die Vorlesungen in der Synagoge, der Name Hiob war unter ihnen vollständig gefeiert. — **Und das Ende des Herrn.** Wiederum das bei dem Jakobus überall so bedeutungsvolle *τέλος*, welches in seiner Bedeutung

ganz verkannt wird, wenn die Stelle nach Luther, Wiesinger u. v. a. sagen soll: der Ausgang, den der Herr gewährt hat (des Herrn Genitiv des causalen Subj.). Wir kehren also mit voller Entscheidung zu der Auslegung von Augustin, Beda, Westein u. zurück: das Ende des Herrn ist die Vollendung Christi. Dagegen soll der Zusammenhang streiten. Dieser aber redet im Plural von denen, die erduldet haben, nicht im Singular bloß von Hiob. Ferner der Schlusßatz des Verses: **Denn sehr barmherzig ist der Herr und ein Mitleidiger.** Man meint dies nur auf das Erbarmen Gottes, welches den Ausgang Hiobs zum Besten wendete, beziehen zu dürfen. Aber war denn die Restitution Hiobs nach der Idee des Buches bloß ein Akt des Erbarmens? Es entspricht dagegen ganz der biblischen Idee, daß Christus, der Herr, eben insofern seines Mitleids in sein Leiden eingetreten ist und darin eine ausharrende Geduld erwiesen hat (1 Petri 2, 21; 4, 1; Hebr. 2, 10); eine Idee, die schon im Buche Daniel ihre Vorausdarstellung findet (Kap. 3, 25). Sodann will Luther es unwahrscheinlich finden, daß Jakobus mit dem Beispiel Hiobs das Beispiel Christi unmittelbar sollte verknüpft haben. Und doch hat er das Beispiel des Abraham mit dem der Rahab verknüpft. Dort war der motivirende Gegensatz: Abraham, der Vater der gläubigen Juden, Rahab, ein versunkenes Heidenweib; hier ist der Gegensatz: der große Dulder des Alten Testaments, der große Dulder des Neuen. Wir können es nur für eine Folge der Unterschätzung unsers Briefes halten, daß man die ältere Deutung verlassen hat. Jakobus konnte doch schwerlich den Judenchristen gegenüber den herrlichen Gewinn der Geduld im Leiden preisen, ohne auch auf das Beispiel Christi hinzuweisen (vgl. 1 Petri 2, 21 ff.). Fast wie eine Verleugnung könnte sich das in den Augen mancher Leser angenommen haben. Und weshalb bedient er sich eben des Ausdrucks *τέλος*, der für ihn eben auch die prinzipielle Vollendung, in der Regel die neuteamentliche, auspricht? Weshalb kommt er nicht mit dem Verbum *ὑποβάτε* aus und gebraucht im Gegensatz dazu sogar den Imperativ *ἴδετε*, auffordernd: schauet an die Vollendung des Herrn? Daß der Herr aber auch wie Hiob durch Leiden zur Herrlichkeit ging, und zwar im höchsten Sinne, dazu vermochte ihn sein unendliches Mitleid, die Liebe, welche auch in der Geduld der Christen mit wirksam sein soll. In diesem *ἴδετε* kulminirt denn auch wohl das missionarische Wort des Apostels an die noch nicht gläubigen Juden: das Ende des Herrn, schauet es an; wogegen

die gewöhnliche Erklärung: „und das Ende, das der Herr gab, sehet (i. e. erkennet daraus, daß der Herr *πολύπλαγχρος* u.“ Luther), ist nicht nur matt, sondern auch gezwungen. — Denn sehr barmherzig ist der Herr. Daß das *ὅτι* mit denn übersezt wird, dafür, meint Luther, liege keine Veranlassung in dem Vorhergehenden, allein nichts ist doch einfacher, als der Gedanke: schauet an das Ende der Leiden Christi, denn daß er gelitten hat, ist nicht zu verwundern, es ist eine Folge seines Erbarmens. Das *πολύπλαγχρος* kommt sonst nicht vor; es ist dem *רַחֵם רַב* nachgebildet (Wiesinger), die Sept. hat dafür *πολύελεος*, Paulus und Petrus *εὐπλαγχρος* (Eph. 4, 32; 1 Petri 3, 8).

4. Die Bedingungen dieser Geduld. Vermeidung der Aufregungen. Heiligung der Stimmungen. Heilung der kranken Zustände. Befreiung des Gewissens durch das Bekenntnis der Sünde. Empfehlung der Fürbitte. Das Vorbild des Elias (B. 12—18). **Vor allen Dingen aber, meine Brüder, verschwört euch nicht.** Die Ansicht von Kern und Wiesinger, daß sich hier der Zusammenhang des Briefes auflöse, oder daß die in diesem Verse enthaltene Warnung mit dem Vorhergehenden in keinem andern Zusammenhang stehe, als der in dem Verhalten der Leser lag, können wir nicht zugeben¹⁾. Der Grundgedanke, welcher diesen Vers mit dem vorigen und den folgenden verbindet, ist die Beschwichtigung der fanatischen Aufregungen, welche unter den Juden immer mehr überhand nahmen und durch die Judaisten auch die Gemeinden der Judenchristen um die christliche Fassung zu bringen drohten. Daß der judaisirische Eifer aber geneigt war, Verschwörungen zu machen, beweist schon die Geschichte der Verbündung von mehr als vierzig Männern gegen das Leben des Paulus (Apostelg. 23, 12—21); ohne Zweifel wurden sie in der Folge gegen den Ausbruch des jüdischen Krieges hin immer häufiger. Wir haben in der Übersetzung ein doppeltinniges Wort gewählt, um diese Bezeichnung anzudeuten. Wir nehmen es freilich textlich in dem Sinne, nach welchem jedes Schwören mit hypothetischer Verwünschung oder Einsezung eines Pfandes ein Sichverschwören ist. S. den Matthäus, S. 80. Demgemäß hat auch Jakobus dieses Schwören näher charakterisirt wie Christus (Matth. 5, 34 ff.), als ein Schwören beim Himmel, bei der Erde,

¹⁾ Über den Versuch von Rauch, die Nicht-Authentie des Abschnittes von Kap. 5, 12—20 zu erweisen, s. Gebser, S. 395.

oder mit sonst irgend einem mit hypothetischem Fluch verknüpften Eid (*ὅρκος*). Die griechische Konstruktion *ὀμνέειν* mit dem Akkusativ läßt das Unangemessene eines solchen Schwörens oder Anrufens eines kreatürlichen Objekts zum Zeugen oder Rächer noch bestimmter hervortreten als die hebräische des gleichen Verbuns mit *ע*. Nach Decumenius, de Wette, Neander u. v. a. wäre hier das Schwören schlechthin verboten, wie Matth. 5, 33 mit Beziehung auf den idealen Zustand der Gemeinde oder für denselben. Nach Calvin, Wiesinger u. v. a. dagegen wäre bloß das leichtsinnige Schwören im gemeinen Leben untersagt. Daran schließt sich Luther mit der Bemerkung, daß das Schwören bei dem Namen Gottes nicht erwähnt werde; hätte er dieses Schwören gemeint, so müßte er es um so gewisser ausdrücklich gesagt haben, als dieses nicht nur im alttestamentlichen Gesetze im Gegensatz gegen andere Eide geboten gewesen sei (5 Mos. 6, 13; 10, 20; Ps. 63, 12), sondern auch von den Propheten ge-
weist worden sei als ein Zeichen des zukünftigen Befehrtheits zu Gott (Jes. 65, 16; Jer. 12, 16; 23, 7. 8). Aus diesem Gegensatz eben ergibt sich aber auch, daß der Eid durch seine neutestamentliche Vollendung die Fluch- und Verwünschungsformeln abstreifen sollte, welche immer ein Einsetzen zum Pfande von Dingen, über die der Mensch nicht zu verfügen hatte, involvirten. Allerdings ist hier nicht sowohl diese Idealisierung des Eides selbst betont, als die völlige Beseitigung der mißbräuchlichen Eide in den wirklichen geselligen Verhältnissen. Diese Stellung des Jakobus zum willkürlichen Eide, wie seine weiterhin folgende Empfehlung der Salbung mit Öl beweist, daß er von essenischen Befangenheiten frei war, da die Essener ihre Novizen das Ordensgelübde mit einem starken Eide ablegen ließen, wenn sie auch für weiterhin alles Schwören verwarfen, und so ebenfalls die Salbung mit Öl. — **Es sei aber euer Ja ein Ja.** Die mit dem Verbot korrespondirende Ermahnung. Zwei Auslegungen stehen hier einander gegenüber: 1) euer Ja und euer Nein soll übereinstimmen mit dem Bewußtsein um die positiven oder negativen Thatfachen, also der Wahrheit gemäß sein (Theophylakt, Calvin u. v. a.); 2) euer Ja soll ein einfaches Ja sein, euer Nein ein einfaches Nein (Estius, Neander, Luther). Wir sind der Meinung, daß der Natur der Sache nach beide Momente zu verbinden sind (siehe den Matth., S. 81), daß aber die Wahl des Ausdrucks bei Matthäus mehr neben der thatsächlichen Wahrhaftigkeit den Nachdruck der Versicherung hervorhebt, bei Jakobus mehr die völlige Gelassenheit, womit sich die Seele mit

der einfachen Aussage genug thut. — **Damit ihr nicht unter das Gericht.** über die Lesart *εἰς ἰνδίκιον* s. die kritischen Noten. über den Ausdruck s. 2 Sam. 22, 39; Ps. 18, 39. Dem Zusammenhang und dem Ausdrucke gemäß ist ein Verwerfungsurteil gemeint, und zwar ist dieses nicht nur zu befahren wegen des formalen, frevelhaften Leichtsinns solcher Schwüre selbst (welcher allerdings auch zur Heuchelei führte), sondern auch wegen der meuterischen, verderblichen Akte oder Schritte, die sie vielfach besiegeln. — **Widerfährt jemand Leides unter euch.** Im Gegensatz gegen die sträfliche Besiegelung der Aufregungen durch jene Fluchschwüre sollen die Stimmungen beschwichtigt werden, und der Apostel gibt nun das Mittel an, wie? In jedem Falle durch religiöse Erhebung des Gemüths. Im Falle des Leids aber (denn der Ausdruck: leidet jemand unter euch, scheint uns zu schwach), soll die gedrückte Gemüthsstimmung gehoben werden durch das Gebet; im Falle des Wohlbefindens soll das Gemüth vor Übermut bewahrt werden durch die Dpferung des Wohlbefindens, die Danksagung, das Singen von Psalmen oder Lobliedern (*ψάλλειν*, 1 Kor. 14, 15). Vgl. Kap. 1. 9. 10. Nach Luther stände diese Ermahnung mit der vorigen in keinem nachweisbaren Zusammenhange. Der Zusammenhang aber ist offenbar die christliche Regulirung der Stimmungen. — **Ist jemand krank unter euch.** An dieser Stelle gipfelt sich die Frage, ob die Ausdrucksweise des Jakobus überall buchstäblich zu verstehen sei, oder ob sie durchweg einen symbolischen Charakter habe. Bei der buchstäblichen Auffassung sind mehrere Momente auffallend: 1) das Herbeirufen der Presbyter der Gemeinde in der Mehrheit, 2) die allgemeine Anordnung der Verbindung ihres Gebets mit der Salbung mit Öl, 3) ganz besonders die zuversichtliche Verheißung, das Gebet des Glaubens werde den Kranken wieder gesund machen, abgesehen davon, daß seine Wiederherstellung mit der Vergebung seiner Sünden verknüpft wird. Konnte der Apostel in allen Fällen, wo ein Kranker diese Vorschrift befolgte, die leibliche Genesung verheißen? — Dieses Bedenken drängt auch hier nach der symbolischen Auffassung der Stelle hin. Und das wäre diese: ist einer als Christ in seinem Christentum verwundet oder krank geworden, der suche seine Heilung bei dem Kern der Gemeinde, bei den Presbytern. Die mögen mit ihm und für ihn beten und ihn salben mit dem Öl des Geistes; sicher wird er in allen Fällen so wieder gesund werden und seine Verirrungen werden ihm vergeben werden. Dies Symbol, welches durch die Ignatianischen Briefe er-

läutert wird, wonach man sich an das Centrum der Gemeinde, namentlich an den Bischof halten soll, mag in einer weit verbreiteten jüdenchristlichen Sitte, in der Wunderheilung der Kranken durch Gebet unter der Salbung mit Öl, seine Unterlage haben. Am weitesten ab von dem Gedanken des Apostels liegt die katholische Tradition der letzten Ölung; denn hier ist von einer Wunderheilung zur Genesung des Kranken die Rede, nicht von einer rituellen Vorbereitung desselben auf den Tod, ebenso wenig wie Mark. 6, 13. Vgl. die Note bei Luther, S. 196. — **Der berufe zu sich.** Bei einer leiblichen Krankheit würde es sich von selbst verstehen, daß er dies durch andere zu thun habe. — **Die Ältesten der Kirche.** Es ist weder der Plural auf den Singular zu reduzieren in dem Sinne: er berufe sich einen der Presbyter (Eftius, Wolf), noch bestimmt zu konstatiren, daß die ἐκκλησία hier die einzelne Ortsgemeinde bezeichne, obschon letzteres wahrscheinlich ist. Die Hauptsache ist, daß ἡ ἐκκλησία als Ortsgemeinde von Anfang an die Gesamtkirche repräsentirt und daß also auch die Presbyter zunächst aus dem speziellsten kirchlichen Bezirk, aber auch aus einem Kreise darüber hinaus berufen werden konnten. — **Diese mögen über ihn beten.** D. h. nicht nur für ihn, auch nicht etwa bloß über seinem Lager stehend, sondern zu einer Heilswirkung auf ihn hin (Apostelg. 19, 13). — **Indem sie ihn salben mit Öl.** Daß das Öl hier als Heilmittel mitwirken solle, wird von den Auslegern vielfach vorausgesetzt mit Bezug auf die jüdische Sitte (Jer. 8, 22; 46, 11; Luf. 10, 34). Auch die Jünger des Herrn hatten ihre Wunderheilungen mit diesem Mittel verbunden nach Mark. 6, 13. S. den Markus, S. 56. Inwieweit nun hier eine Methode apostolischer Heilungsweise, die auch wohl in den ersten Gemeinden vielfach verbreitet war, vorausgesetzt wird, ist ohne Zweifel auch an die organische Verbindung der Fürbitte mit dem Öl, d. h. der geistigen Wirkung mit einer vermittelnden körperlichen, zu denken. Diese Verbindung wird von Luther (gegen Meyer) ohne Grund aufgelöst, indem er bemerkt, das Öl habe an sich nur den Körper erquickt. Der Gedanke einer solchen Erquickung ist nicht klar; Hauptsache ist, daß beides verbunden sein sollte in einem Akt, der vollzogen wurde im Namen des Herrn (Christi). Dabei bemerkt Luther mit Recht, daß Jakobus das Salben selbst nicht angeordnet, sondern als Gebrauch vorausgesetzt habe. Angeordnet wird das damit verbundene Gebet und die Salbung als Salbung im Namen des Herrn, welche letztere Bestimmung nicht auf das Gebet allein (Gebser),

oder auf beide Akte (de Wette), sondern auf den Akt der Salbung allein zu beziehen ist (Luther). Fassen wir die Anordnung buchstäblich, so sollte das Gebet die Wunderheilung vermitteln, diese dann aber durch die Salbung im Namen des Herrn (d. h. nicht nach seinem Befehl, sondern in der Kraft und in der Schranke seines Namens) vollzogen werden. Schneckenburger hat dazu die Bemerkung gemacht, die Presbyter hätten das χάρισμα λαμπύρων (1 Kön. 12, 9) beseffen. Luther nennt dies eine willkürliche Voraussetzung, und überdies sei von diesem χάρισμα hier nicht die Rede. Das χάρισμα ist aber durch alle Jahrhunderte die Vorbedingung einer amtlichen Wirksamkeit, und in der apostolischen Gemeinde stand es nicht so, daß das Presbyteramt das Charisma mit sich brachte; wer aber das entsprechende Charisma hatte, der wurde in der Regel als Presbyter eingeordnet (1. 1 Kor. 12, 9. 30). Auch der Zusammenhang der Wundergabe mit Gaben der natürlichen Erfahrung, welchen Pott in seiner Art hervorhebt: quia uti omnia prudentissimi eligebantur, sic forte etiam artis medicae peritissimi erant, wird ohne Grund von Luther beseitigt. — **Und das Gebet des Glaubens.** Es ist nicht der Glaube im allgemeinen Sinne gemeint, sondern der Wunderglaube als ein besonderes Charisma des christlichen Geistes (1. 1 Kor. 12, 9. 10). Das Gebet, welches den Charakterzug dieses Glaubens hat, nicht geradezu: welches der Glaube thut. Mit Recht setzen Grotius u. a. ein Einssein der fürbittenden Presbyter und des Kranken in diesem Glauben voraus, denn der Kranke hat ja in diesem Glauben die Presbyter berufen (vergl. die evangel. Geschichte) und ohne Grund wollen Wiesinger und Luther dieses Gebet auf den Akt der Presbyter, für sich allein betrachtet, beschränken. — **Wird dem Kranken helfen.** Wird ihn rettend gesund machen. Thyra, Schneckenburger u. a. verstehen dies von der leiblichen und geistlichen Heilung, de Wette, Wiesinger u. a. lediglich von der leiblichen, weil die Vergebung der Sünden erst weiterhin folge. Wir glauben aber trotzdem die Einheit beider Momente nicht aufgeben zu sollen, da ohne Zweifel im folgenden von der Möglichkeit besonderer Verschuldungen die Rede ist, und da, wie schon bemerkt wurde, die konkrete, apostolische, geistlich-leibliche Heilung hier wohl durchweg ein Symbol geistig-sozialer Heilung von den Verwundungen oder Anstechungen des jüdischen Unwesens ist. — **Und der Herr (Christus) wird ihn aufrichten.** Nämlich wie es seine Weise ist, aufrichten, geistlich, und zwar nicht bloß

vom Krankenlager, sondern auch von der Krankheit. Dieses *ἐλπεῖν* ist aber nicht bloß die Kausalität des vorhergehenden *σώζειν*, es stellt auch die positive Lebenserhebung in Aussicht, die durch das *σώζειν* als die Befreiung von der Todesgefahr vermittelt worden ist. —

Und wenn er auch Sünden. Damit ist ein gesteigerter Notstand ausgesprochen. Angenommen, daß er selbst (*καὶ*) Sünden gethan hat als *πεποιητός*, als ein solcher, auf dem nun noch jene Sünden (im Plural) lasten als Schuld. Daß diese Sünden die betreffende Krankheit veranlaßt haben (Huther), ist weniger angedeutet, als daß sie die Krankheit recht schwer und schwer heilbar gemacht haben; was dann wieder besonders im geistigen Sinne möchte zu verstehen sein. — **Es wird ihm vergeben werden.** Nämlich daß er Sünde gethan. „Selbst in dem Falle“ (Huther). Vergeben werden, nicht bloß im sozialen Sinne (von den Presbytern, Hammond), nicht bloß in Bezug auf sein inneres Leben; auch in seiner Lebensstellung wird die Fortwirkung, der Fluch seiner Schuld aufgehoben werden. Huther will das *καὶ* zum Vorigen ziehen: der Herr wird ihn aufrichten, selbst wenn er Sünden gethan hat — (denn) es wird ihm vergeben werden. Sprachlich soll das *καὶ* dafür sprechen (s. dagegen 1 Joh. 2, 1), sachlich aber würde die Stelle durch diese Konstruktion bedeutend geschwächt. Die Allgemeinheit oder Unbedingtheit der hier ausgesprochenen Zusicherung neuer Gesundheit ist vielfach aufgefallen. Am stärksten hat Gottinger dies ausgesprochen: *si certus et constans talium precum fuisset eventus, nemo umquam mortuus esset*. Grotius hat die Bedingung supplirt: *nisi nempe aliter ei suppeditat ad salutem æternam*. Huther aber behauptet gegen Wiesinger, es seien gar keine Restriktionen zu machen; er glaubt aber, die Schwierigkeit sei dadurch erledigt, daß Jakobus sich die *παρουσία* des Herrn als unmittelbar nahe gedacht habe; der Tod der Gläubigen sei ihm also nicht als etwas Notwendiges erschienen, sondern nur als ein Übel, das durch die gläubige Fürbitte wohl abgemindert werden könne. So hätte also ein zweiter grober Irrtum den ersten paralysirt oder verdeckt. Wir sind vielmehr der Meinung, daß eben diese Schwierigkeit wie der ganze Charakter des Briefes uns auch hier auf die symbolische Auffassung hintreibt. Jakobus setzt die Salbung der Kranken unter Gebet als eine in den judenchristlichen Gemeinden vielfach verbreitete Heilungsweise voraus. Diese Sitte, deren Spuren sich auch im alten Judentum finden (s. Wiesinger,

S. 204¹) macht er nun zum Symbol für die geistliche Kur, die er den von dem Geiste des Judaismus und revolutionären Chiliasmus Infizirten zu ihrer geistlichen Heilung verordnet. Für diese Auffassung spricht auch der folgende Vers. — **Bekennet also einander die Sünden.** Die Aufforderung ist an alle gerichtet; es ist die Verallgemeinerung des vorigen Satzes. Es ist richtig, wenn Cajetanus bemerkt: *nec hic est sermo de confessione sacramentali*; es liegt aber in dem Satze zugleich, daß Jakobus eine solche confessio nicht kennt, sonst würde er gesagt haben: bekennet eure Sünden den Presbytern, nachdem er eben von diesen geredet. Was die Sünden anlangt, die hier gemeint sind, so will Huther das Wort im allgemeinen beziehen auf die Sünden, sofern sie Verletzungen des göttlichen Gebotes sind, gegen Wolf, der das Wort bezogen hat auf die Sünden, welche einer gegen den andern begangen hat (Matth. 18, 15). Nach Bengel soll besonders der Beleidiger bekennen, der Beleidigte die Fürbitte leisten. Die nähere Bestimmung der Sünden aber, welche hier wenigstens vorzugsweise gemeint sind, ergibt sich aus dem ganzen Briefe; es sind eben die Sünden des judaisirenden Wesens, welche sie so vielfach geistlich krank und matt gemacht haben. Der Gedanke aber hat auch die allgemeinere Geltung, daß das Bekenntnis bewußter, bestimmter Vergehungen eine Gewissensentlastung und eine Förderung der Fürbitte bei denen, welche auf diese Weise in das christliche Mitgefühl der Schuld hineingezogen werden, zugleich ist, und auf diese Weise die Vorbedingung der Sündenvergebung ist, sowie der geistlichen und vielfach selbst der leiblichen Heilung. Eine erhebliche Lesart sagt: *παρὰ πτωμάτων*. Wie mancher keimende Wahnsinn und Selbstmord, wie manche Herzensmattigkeit und Beschwerde, welche zugleich in den Gliedern wurmt, auf dem Leibe lastet, sollte durch diese Wechsel-

¹) Das Öl ist im Orient, wo es weit edler als bei uns ist, ein übliches und bei vielen Krankheiten sehr brauchbares Mittel, indem man die Glieder damit einrieb oder die Wunden durch aufgeschobenes Öl erweichte. Bgl. Jes. 1, 6; Mark. 6, 13; Luk. 10, 34; Joseph., De bello jud. I, 33, 5; Besonders war der Balsam von Gilead als äußeres Heilmittel beliebt (Jer. 8, 22; 46, 11). So empfehlen auch die griechischen und römischen Ärzte Umschläge von Wein und Öl, oder Essig und Öl (Galen, De comp. medic. 2; Plin. H. N. 31, 47 zc.). Auch Tertullian ad Scapulam berichtet, daß der Christ Proculus den Kaiser Severus durch Öl geheilt habe. Vergleiche auch Scheviith. 8: Qui capite dolet, aut quem invasit scabies, unguat se oleo etc. (Gefser, S. 403).

wirkung von Bekenntnis und Fürbitte gehoben werden! Indes hat Jakobus besonders die damaligen Schäden Israels im Auge. Das Bekenntnis soll wechselseitig sein und so auch die Fürbitte. — **Damit ihr geheilet werdet.** Diese Heilung wird geistlich gedeutet von Grotius u. a., geistlich und leiblich von Schneckenburger u. a., lediglich leiblich von de Wette, Huther u. a. Da hier die Sündenvergebung nicht vorab genannt ist, so involviret die Verheißung der Heilung offenbar auch die geistliche Seite; vorwaltend ist aber wohl der Gedanke: damit ihr theokratisch wieder gesund werdet. „Zu bemerken ist, daß das Gebet der Presbyter die gemeinsame Fürbitte der Gemeindeglieder für einander nicht ausschließt und daß dieser eine nicht geringere Wirksamkeit beigelegt wird als jenem“ (Huther). — **Viel vermag das Gebet.** Ein Wort von der Macht der rechten Fürbitte, welches zu dem vorher angegebenen Verhalten sowohl zu dem wechselseitigen Bekenntnis der Sünden, als zu der wechselseitigen Fürbitte ermuntern soll. Die große Wirkung solcher Fürbitte wird durch die Voranstellung des πολλὸν u., wie durch die gnomische, apydetische Form des Satzes noch mehr betont. — **Eines Gerechten.** Eines צדיק im theokratischen Sinne, d. h. nicht eines „Rechtbeschaffenen“ nach Hofmanns Ausdrucksweise, denn Rechtbeschaffenheit bezeichnet einen ontologischen, passiven Zustand, während bei dem theokratischen Gerechten alles auf die Aktualität, den lebendigen Glauben an den lebendigen Gott und sein Lebenswort ankommt. Die Spezies dieser Gerechten ist im Alten und im Neuen Testamente die gleiche; es sind die Männer des lebendigen, thatkräftigen Glaubens (Röm. 4), obwohl der neutestamentliche Gerechte mit der objektiven prinzipiellen τελειωσις auch die subjektive voraus hat. Daher kann hier auch Elias den Christen zum Muster eines rechten Beters vorgestellt werden. — **Das innerlich wirksam ist.** Der Zusatz ενεργουμένην zu δέησις macht nicht geringe Schwierigkeit, wie das Auseinandergehen der Ausleger beweist. Eine Hauptfrage ist, ob das Wort mehr adjektivisch zu δέησις gezogen werden soll, wie die meisten Ausleger thun, oder als reine Partizipialbestimmung zu dem Verbum ἰσχυεῖ, wie Pott, de Wette und Huther wollen, wobei sie den Sinn aber verschieden fassen. Pott: Vieles vermag das Gebet zu bewirken, oder vieles vermag und bewirkt das Gebet. De Wette: Wenn es sich in Wirksamkeit setzt. Huther: In seiner Wirksamkeit, oder indem es wirkt. Alles das wäre nun ziemlich tautologisch, wenn man nicht etwa eine theurgische Wir-

samkeit darunter verstehen wollte, was aber unstatthaft wäre. Die adjektivische Fassung kann passivisch gefaßt werden, oder aktivisch, oder im eigentlichen Sinne medial, gewissermaßen als Hithpael. Passivisch kann man das Gebet betrachten als mitbeseelt von dem Gebet dessen, für den gebetet wird (Decuminius), als getrieben von dem Heiligen Geist, begeistert (Michaëlis), als vom Glauben durchdrungen (Carpzow), als vom Werktrieb beseelt und begleitet (Calvin, Gebjer). Aktivisch betrachtet fällt der Begriff des Wortes mehr oder minder mit ενεργῆς oder ενεργός zusammen (s. Luth. 22, 44 ἐκτενῆς). So Luther: wenn es ernstlich ist, die Vulgata: assidua. Ähnlich v. a. Dagegen bemerkt Huther, diese Fassung sei gegen den neutestamentlichen Sprachgebrauch, Wiesinger hingegen beruft sich darauf, daß dieser Sprachgebrauch sonst nachweisbar sei, und verweist auf die Belege bei Wahl. Wir halten dafür, daß das neutestamentliche Medium ενεργουμένην Röm. 7, 5; 2 Kor. 1, 6; 4, 12; Gal. 5, 6; Ephes. 3, 20; Kol. 1, 29; 1 Thess. 2, 13; 2 Thess. 2, 7 der hebräischen und christlichen Wortstellung gemäß ein passiv-aktives, d. h. durch einen erfahrenen Trieb erregtes Wirken bezeichne. Dies gilt in malam partem von den Leidenschaften in den Gliedern (Röm. 7, 5), von dem Geheimnis der Bösheit (2 Thess. 2, 7), in bonam partem von der subjektiven σωτηρία (2 Kor. 1, 6), von der subjektiven πίστις (Gal. 5, 6), von der Lebenskraft in den Gläubigen (Ephes. 3, 20), von der Wirksamkeit Christi in den Gläubigen (Kol. 1, 29), von dem menschlich angeeigneten Gotteswort (1 Thess. 2, 13); in beiden Beziehungen von Tod und Leben (2 Kor. 4, 12). Von Gott selber dagegen wird das Aktivum gebraucht Ephes. 1, 11; Phil. 2, 13; Gal. 2, 8; 1 Kor. 12, 6; von seinem Geist 1 Kor. 12, 11. Ebenso vom Satan Ephes. 2, 2. Aus diesem bestimmt unterschiedenen Sprachgebrauch folgt, daß wir auch die Bezeichnung der δέησις mit ενεργουμένην als die Bezeichnung eines bewirkt Wirtden, eines getriebenen Treibens zu verstehen haben. Der Gedanke ist ohne Zweifel die mit der vollen Hingebung an den göttlichen Impuls zugleich gesetzte volle Spannung des betenden Geistes. Und insofern klingt auch der Begriff des munderkräftigen Betens hier an, welches die ενεργήματα bewirkt (Vgl. Phil. 2, 12. 13). — **Elias war ein Mensch, gleichgestimmt.** Das ὁμοιοπαθής mag nicht gerade die Leidensfähigkeit oder die wirklichen Leiden des Elias (Laurentius, Schneckenburger) ausdrücken, doch ist auch wohl der Ausdruck: von gleicher Beschaffenheit und Natur (Wie-

singer, Huther) dem Sinne desselben nicht ganz adäquat. In der Stelle Apostelg. 14, 15 ist doch auch die Bedingtheit und Abhängigkeit der menschlichen Natur gegenüber dem göttlichen Wesen betont. Vollends kann Weish. Sal. 7, 3 die Erde nicht sowohl als gleichartige, denn als gleichbedingte gemeint sein. Mit der gleichen Stimmung oder Affizirbarkeit ist denn auch wohl die Leidensfähigkeit und Versuchbarkeit des Elias wenigstens angedeutet. — **Und er betete ein Gebet.** Analog der hebräischen Verstärkung des Ausdrucks durch die Hinzufügung des Infinitivs zum Indikativ des Verbums, oder auch durch die Verbindung des letzteren mit dem Substantiv (1 Mos. 2, 17: *מִיָּדָא מִיָּדָא*). Da Huther selber bemerkt, diese Form diene zur Heraushebung des Verbalbegriffs, so ist nicht einzusehen, wie er die Erklärung von Wiesinger u. a. bestreiten kann, es werde hervorgehoben, daß das Gebet des Elias ein ernstliches gewesen. — **Daß es nicht regnen sollte.** Das *ῥέγειν* unpersönlich. — **Und es regnete nicht im Lande.** Bei dem alttestamentlichen Kolorit des Briefes darf man wohl *ἐν τῆς γῆς* mit Grotius u. a. übersetzen: im Lande, wogegen Huther die Übersetzung Luthers: auf Erden, festhalten will. Schneckenburger vergleicht den gewichtvollen Ausdruck mit 1 Mos. 1, 3: *fiat lux et facta est lux*. Nur ist doch der Unterschied, daß hier nicht von einem Machtpruch die Rede ist. — **Und der Himmel gab Regen.** Personalisirende, lebendige Ausdrucksweise, auch an den prophetischen Styl erinnernd (Hos. 2, 21. 22). — **Und die Erde brachte ihre Frucht hervor.** Das war das eigentliche nächste Ziel des Gebets. Das Verbum *ῥαυσάτω* transitiv: sie ließ sprossen. Eine Nutzenwendung der Geschichte, welche 1 Kön. 17, 1; Kap. 18, 1. 42 ff. erzählt wird. Auf das erste Gebet des Elias, welches nicht berichtet wird, konnte Jakobus mit Grund aus der Thatsache der zuversichtlichen Verkündigung der Dürre schließen, und wahrscheinlich war ihm darin die Tradition schon vorangegangen. Eine Ergänzung solcher Art ist doch wohl von einer Abweichung (Huther) zu unterscheiden. Die zweite scheinbare Differenz liegt darin, daß es 1 Kön. 18, 1 heißt, im dritten Jahre habe Elias die Wiederkehr des Regens verkündigt und vermittelt, während in unserer Stelle gesagt ist, drei Jahre und sechs Monate habe es nicht geregnet auf Erden. Da dieselbe Zeitdauer Luk. 4, 25 angegeben ist, ebenso im Traktat *Salcut* Schimoni, so scheint die letztere Zeitbestimmung konstante jüdische Tradition gewesen zu sein. Die Ausgleichung liegt offenbar darin,

daß in dem Bericht 1 Kön. 18 die eigentliche Notzeit nach ihrer Dauer angegeben wird. Nun aber ist es natürlich, daß die Notzeit erst ein Jahr nach der Verkündigung der Dürre, d. h. nach dem Ausbleiben des Frühregens und Spätregens, eintrat. In diesem ersten Jahre lebte man noch von der Ernte des vorigen Jahres. Die jüdische Tradition hat also ein Jahr zu der im ersten Buch der Könige ungefähr angegebenen Zeit addirt, um den ganzen Zeitraum zwischen dem ersten und dem zweiten Wort des Elias zu bestimmen. Etwas undeutlich und anders hat Benjon die Differenz so gelöst: *accuratio prioris traditionis computatio, ducitur a tempore non pluviae primum cessantis, sed ultimum ante siccitatem cadentis, quam dimidio fere anno distare in promptu est*. So wäre also nicht das erste Jahr der Dürre hinzugerechnet zu der Notzeit von etwa 2½ Jahren, sondern das halbe Jahr von dem zuerst ausbleibenden Regen bis zu dem früheren, zuletzt gefallenen Regen. Wiesinger hat die Berechnung Benjons hinlänglich gefunden. Huther besteht auf der Abweichung, da die Dürre nach der Darstellung des Jakobus gleich nach dem Gebet des Elias begonnen habe. Daß aber die Dürre nicht gleich auch den Nothstand herbeiführte, ist auch in der Geschichte selbst angedeutet (1 Kön. 17, 7; Kap. 18, 5). Viel wichtiger ist die Frage, weshalb Jakobus gerade dieses Beispiel der Gebeterhörung aus der Geschichte Israels hervorhebt. Das Hauptgewicht scheint nun jedenfalls zu liegen auf der Fürbitte des Erbarmens, die ein um so ermedlicheres Beispiel war, je mehr die Leser den Elias als Strafprediger kannten. Auch auf das geistliche Leben Israels war jetzt seit langer Zeit eine Dürre gefallen; die Leser wurden also ermuntert, mit Eliasklauben einen Regen der Gnade zu erstehen über ihr Volk. Die vorangehende Anführung des ersten Gebetes des Propheten aber dient dazu, die Erhörlichkeit des Gebets noch mehr zu veranschaulichen, und wohl auch die Unabhängigkeit der wahren Väter in Israel von den bösen Stimmungen der Volksmasse, ihre Erhabenheit über dieselbe. Im allgemeinen aber waren die Gebete des Elias gegen den Abfall in Israel gerichtet, und gegen den neuen Abfall, der eben in der Verstockung gegen das Evangelium besteht (i. Kap. 4, 4; Röm. 11, 1—5), sollte auch jetzt der Eifer der gläubigen Väter gerichtet sein.

5. Verheißungsvolles Schlusswort (B. 19. 20). **Brüder, wenn jemand von euch abgeirrt wäre.** „Damit ist nicht eine einzelne praktische Verirrung gemeint, sondern eine

Entfremdung von dem christlichen Lebensprinzip, ein innerer Abfall von dem λόγος ἀληθείας, aus welchem der Christ gezeugt ist (Kap. 1, 18), der sich im fündlichen Lebenswandel kundgibt. Vergl. Luk. 1, 16. 17; B. 20" (Huther). Die Verirrung ist aber sicher nach dem ganzen Briefe noch konkreter zu bestimmen als Verirrung in jüdischtheistischem und chilastischem Wesen und schwärmerisch-aufrührerisches Gelüsten. — **Und es befehrete ihn einer.** Zu der Wahrheit, von der er abgewichen ist in Gefahr des Abfalls. — **Der soll wissen.** Der Befehrende nämlich soll's wissen, was seine That bedeutet, welch ein Segen darauf ruht. Das Wort ist der Form nach eine hypothetische Verkiündigung oder Verheißung für den, welcher etwa sich so erfinden läßt, dem Inhalt nach aber eine allgemeine Sentenz, oder eine sententiöse Aufmunterung an alle, verbunden mit einer Preisverheißung für die, welche ihr entsprechen. Daher ist auch das ἐπιστρέψας nach ὅτι wiederholt. — **Wer einen Sünder befehrt.** Der Sünder ist hier der von der Wahrheit durch Irrwahn Abgewichene, von der praktischen Seite gesagt. Das sollen die Leser wissen, daß alle die ganz oder halb Abfälligen von der Wahrheit Sünder sind nach dem emphatischen, theokratischen Begriff: dem Todesbann Verfallene. Dieses Gewicht des Wortes ist zu beachten. Huther bemerkt: Nicht mehr von dem Abgeirrten sei die Rede, sondern von dem ganzen genus, zu welchem der von der Wahrheit abgeirrte Christ als species gehörte. Beide Begriffe jedoch, der Irrwahn oder der dogmatische Abfall und das praktische Verderben sind auf theokratischem Grunde nicht von einander abzulösen; auch ist die erstere Art der letzteren nicht wohl als species zu subsumiren, obwohl bald die praktische, bald die theoretische Form des Verderbens vorwalten kann. — **Der wird eine Seele vom Tode erretten.** Vom Tode, wie Kap. 1, 15 und überall im Neuen Testamente von der Verdammnis nach ihrer subjektiven Seite, wie sie der Persönlichkeit selbst immanent ist, und zwar nach dieser subjektiven Seite negativ bestimmt, wie sie Verlust des wahren Lebens, der wahren Lebensbestimmung und Lebensregion ist; eine sittliche Auflösung des ontologischen Lebens, sich ewig selbst erzeugend, so wie anderseits das wahre Leben Leben gebiert. — Eine Seele. Das nackte innere Dasein der Persönlichkeit selbst, der Mensch in seiner ganzen Leidensfähigkeit, Seligkeitsfähigkeit und Hilfsbedürftigkeit. Die Seele wird erretten. Die Befehrung des Abfälligen ist die Befehrung eines Sünders; diese hat zur Folge seine Errettung vom Tode, weil er auf

dem Todeswege begriffen ist und eingeholt und zurückgebracht wird vor dem letzten Hinfallen an den Tod. Daß dabei die göttliche Erlösung als das Heil, zu dem er befehrt wird, und die göttliche Mitwirkung des Wortes und Heiligen Geistes als das Rettungsmittel, womit er befehrt wird, vorausgesetzt wird, bedarf keiner besonderen Erinnerung mehr. Es handelt sich also bei dem Glaubenskampf der gläubigen Leser mit ihren halbgläubigen und ungläubigen Brüdern nicht um dogmatische Synagogenstreitigkeiten, sondern rein und rund um die Rettung armer Seelen vom ewigen Tode. Und auch nicht darum allein, sondern neben der Rettung vieler einzelnen auch um die Aufhebung eines allgemeinen Fluches. — **Und wird bedecken eine Fülle von Sünden.** D. h. die Abwendung eines allgemeineren Verderbens wird durch die treue Errettung vieler einzelnen vermittelt. Dieses Bedecken der Sünden (vergl. 1 Petri 4, 8; Spr. 10, 12), καλύπτειν, bezieht sich ohne Zweifel im weiteren Sinne auf das hebräische כָּסָה zurück: bedecken, die Sünden bedecken, zudecken, d. h. vergeben, Psalm 32, 1 und a. St. Da aber dieses unmittelbare Zudecken der Sünde Gott angehört, so ist hier wohl eher an das mittelbare Zudecken, כָּסָה, zu denken, was besonders auch von verschiedenen Sühnungsmitteln oder Sühnungsmittlern gebraucht wird; nicht nur von dem Deckel der Bundeslade, von dem Opfer, von dem Hohenpriester, sondern auch von den zu sühnenden Sünden selbst (2 Mos. 30, 15; Jes. 47, 11), besonders auch von dem Fürbittenden (2 Mos. 32, 30). Die letztere Stelle scheint uns besonders wichtig. Moses versöhnte sein Volk nicht als Opfer, nicht als Hoherpriester, sondern durch die Fürbitte, d. h. durch subjektive Vermittelung der objektiven Sühne. Diese objektive Sühne ist also hier ebenso vorausgesetzt, wie mit dem vorigen Ausdruck: er wird erretten, die objektive Erlösung. Die gläubigen Juden sollten als Fürbitter für ihr armes Volk eintreten, ihm zu einem Mittel werden, die rechte Sühnung desselben herbeizuführen. Nicht als causa meritoria, aber als causa organica haben die Gläubigen Anteil an dem Versöhnungswerke des Herrn, wie an seinem Leiden und seiner Fürbitte. Doch sind die Ausleger nicht einig darüber, ob hier von den Sünden der Befehrer oder der Befehrten die Rede sei. Erasmus u. a. verstehen das Wort so: er wird durch sein gutes Werk Vergebung seiner Sünden bei Gott erlangen. Es war eine Ansicht der Juden (Joma f. 87): quicumque multos ad justitiam adducit, per ejus manus non

perpetratur peccatum. Augusti: er wird Vergebung erlangen von Seiten der Menschen; man wird seiner eigenen Vergehungen nicht gedenken. Mit besserem Recht beziehen die meisten Ausleger das Wort auf die Sünden der Befehrten. Doch sind auch die Sünden der zu Befehrenden nicht lediglich in ihrer Vereinzelnung gemeint, und nicht einmal bloß ihre persönlichen Schulden. *ἡ ἁμαρτία* bezeichnet eine Fülle, einen ganzen Haufen als Einheit, und die *ἁμαρτίαι* sind die sühnungsbedürftigen Verschuldungen. Es wird also auf die gesamte Nationalschuld Israels hingedeutet. Bestimmter genannt als *τὸ πλῆθος* und durch weitere Bestimmungen dargestellt wird sie allerdings nicht, da Jakobus nach Kap. 5, 1 die augenblickliche Rettung des ganzen Israel nicht mehr hoffen konnte, sondern ebenso wie Paulus ein großes Verstockungsgericht erkannte. Doch handelte es sich noch darum, in der Barmherzigkeit mit dem Gericht zu ringen und eine Fülle von Seelen zu retten, von Sünden zu sühnen. Da aber eine gemeinſame, vollſtändige Schuld fort und fort ſich ſelbſt vermehrt und dieſe Fluchwirkung nur durch die Verſöhnung gebrochen wird, ſo bemerkt Huther ohne Grund: „damit ſind nicht ſowohl die Sünden, welche der *ἁμαρτωλός* ſonſt noch thun würde und die nun durch ſeine Befehrung verhütet werden (Bott: multa futura impediunt), ſondern die ganze Menge der Sünden, die er vor ſeiner Befehrung begangen hat, gemeint.“ Dieſe Reſtriktion verkennt die progreſſive Natur der Schuld, abgeſehen davon, daß hier nicht mehr lediglich von den Sünden des einzelnen Befehrten die Rede iſt. Es zeigt ſich überhaupt hier am Schluß, wie ſonſt hin und wieder, daß die herkömmliche Auslegung dem großartigen Standpunkt und Geſichtspunkt des Jakobus durchweg nicht entſprochen hat. De Wette nimmt Anstoß an dem ſtarken Begriff *πλῆθος*, da ja doch nur von Verirrung die Rede ſei, nicht von laſterhaftem Leben, und er ſucht ſich das nur durch Folgerungen zurechtzulegen; Stolz erinnert, daß durch die Beſſerung des Sünders ſeine vergangenen Fehler in Vergessenheit gebracht werden; ſelbſt Wiefinger und Huther reſtringiren die Bedeutung der Stelle zwiefach: es ſoll nur von den vielen Sünden dieſes einzelnen, vorhin-gedachten Befehrten die Rede ſein, und nur davon, daß der Befehrter durch die Befehrung deſſelben Anlaß wird, daß ihm die göttliche Sündenvergebung zu teil wird. Unſere Stelle erinnert aber an die Stellung des Paulus zu ſeinem Volke (Röm. 9, 3; Kap. 11, 14). Und wie Jakobus nach der Apoſtel-

geſchichte für die Rettung ſeines Volks mit beſonderer Treue wirkte und nach der Tradition auch fürbittend vor Gott ſtand, ſo bietet er hier am Schluß auch den ganzen gläubigen Teil ſeines Volks zur Fürbitte und zum Rettungswerk für das Heil der Geſamtheit auf, damit viele einzelne Seelen vom Tode gerettet und eine Fülle der Sünden geſühnt werden. Daß er das menſchliche Retten und Sühnen dabei nur als ein Medium der Zurückführung des Volks zu dem wahren Erſtörer und Verſöhner verſteht, ergibt ſich aus dem ganzen Briefe; doch liegt für ihn ein beſonderes Gewicht darauf, daß die Brüder das Ihrige dazu thun müſſen. Es verſteht ſich, daß ſeine Worte in ihrer ſententiöſen Geſtalt auch hier ſo gefaßt ſind, daß ſie eine all-gemeine, ewig gültige apoſtoliſche Bedeutung haben; es war aber die Aufgabe des Auslegers, die allzu viel verſamte und verſäumte konkrete, großartige hiſtoriſche Beziehung des Briefes durchweg hervorzuheben, und ſo auch hier am Schluß.

Dogmatiſch-ethiſche Grundgedanken.

1. Die langmütige Geduld, die von dem Jünger des Herrn gefordert wird, iſt eine Pflicht von ſo weitem Umfange, daß ihre Ausübung wenigſtens in manchen Umſtänden für menſchliche Kräfte zu ſchwer ſein würde, wenn die Kraft des Glaubens und der Hoffnung nicht geſtärkt würden durch einen Blick auf die nahe Zukunft des Herrn. Darum muß das Wort: „die Zukunft des Herrn iſt nahe“ auch uns beſtändig vor Augen ſtehen. Waren die Chriſten in dem apoſtoliſchen Zeitalter vielleicht gar zu ſehr geneigt, an eine ſehr nahe bevorſtehende Paruſie des Herrn zu denken, ſo iſt für unſer chriſtliches Bewußtſein dieſe große Schlußbegebenheit oft zu viel in den Schatten geſtellt, und an deren Stelle tritt meiſtens eine nur individuelle Hoffnung auf die Seligkeit alsbald nach dem Sterben. Je mehr wir wieder lernen, zu denen zu gehören, welche die Erſcheinung des Herrn lieb haben (2 Tim. 4, 8), in dem apoſtoliſchen Sinne des Wortes, um ſo leichter wird uns, im Blick auf dieſe allein befriedigende Endentwicklung des Dramas der Geſchichte, die Ausübung der chriſtlichen Geduld und Standhaftigkeit fallen. Vgl. eine Abhandlung von Dr. C. Palmer, über die Stellung der Chriſten zur Zukunft, in „Altes und Neues“, Erbauungsblatt für evangeliſche Chriſten, I (1869), S. 375 u. ff.
2. Auch für Jakobus, wie für den Herrn ſelbſt (Matth. 13 und anderswo), hält das Reich der Natur Spiegel und Bilde des Reiches der Gnade vor. Von dem arbeitenden

und geduldig erharrenden Landmanne ist für den Jünger des Herrn nicht wenig zu lernen.

3. Die Glaubenshelden des Alten Testaments sind auch bei Jakobus die Vorbilder für den Christen in seiner Laufbahn, ganz wie im Hebräerbrieft (Kap. 11, 12). Wirklich gilt die Regel, daß der Weg durch Leiden zur Herrlichkeit führt, nicht weniger unter dem Neuen als unter dem Alten Bunde (vgl. Luf. 24, 26; Apostels. 14, 22).

4. Gleichwie im Beginne (Kap. 1, 12), so hat Jakobus auch am Ende (Kap. 5, 11) seines Briefes einen Apathismus, ebenso wie der Herr mit ähnlichen Seligpreisungen seine Unterweisung begann (Matth. 5, 3) und beschloß (Joh. 20, 29). Die Vorhaltung des Vorbildes Hiobs ist darum um so merkwürdiger, da es hier die einzige Stelle in den Schriften des Neuen Testaments ist, in welcher auf diese Geschichte hingewiesen wird.

5. Die Warnung vor leichtsinnigem Schwören hängt mit der vorhergehenden Bemerkung über Standhaftigkeit und Geduld innig und natürlich zusammen. Wer ungeduldig und unzufrieden ist, der wird sich in seiner Heftigkeit auch leicht verfluchen und schwören; wer dagegen seine Seele mit Geduld fasset, wird auch in dieser Hinsicht seinen Mund behüten und seine Lippen bewahren. Schon aus dem Zusammenhang erhellt genugsam, daß Jakobus in keiner Weise unbedingt jedwedes Schwören verbietet, sondern lediglich solche Eide, die man schwört, wenn man nicht geduldig ist wie Hiob (Kap. 2, 10), sondern im Gegenteil gleich Hiob (Kap. 3, 1) seinen Tag verflucht. Ebenso wie der Herr (Matth. 23, 16—22) verurteilt er das leichtfertige Schwören und führt davon einzelne Beispiele an. Hätte er auch den Eid bei Gott gänzlich verboten wollen, dann würde er ohne Zweifel diesen ersten und wichtigsten Eid vor jedem andern bezeichnet haben. Da indessen das Schwören bei dem Namen des Herrn durch das Gesetz vorgeschrieben war (4 Mos. 6, 13 b. 10, 20) und durch die Propheten als ein Kennzeichen des wahren Dieners des Herrn angegeben (Jes. 65, 16; Jer. 12, 16; 16, 14. 15), ist es a priori höchst unwahrscheinlich, daß Jakobus, der ganz und gar von dem Geist des Alten Testaments durchdrungen war, auch dieses habe verboten wollen. Um der Sünden willen bleibt das Schwören bei dem Namen des Herrn in einer unvollkommenen Gesellschaft fortwährend erlaubt und zuweilen notwendig, obwohl es gewiß das Ideal des Reiches Gottes ist, daß durchaus kein Eid mehr nötig und das Ja und Nein ebenso zuverlässig sei als ein Eid. Insofern kann man

sagen, daß der Christ, welcher durch die bürgerliche Obrigkeit veranlaßt wird, einen Eid abzulegen, dazu nur infolge seines Aufenthaltes hienieden mitten in einer sündigen und argen Welt genötigt ist. Von dem Eide kann in gewisser Hinsicht gelten, was Paulus von dem Gesebe sagt, daß dieses *των παραβάσεων χάριν προσετάθη* (Gal. 3, 19). Vgl. Lange im Bibelwerk zu Matth. 5, 33—37, und über die hebr. Eidesformeln im ganzen Riettschi in Herzogs Real.-Enc. III, S. 713 u. ff.

6. Der wahre christliche Glaube zeichnet sich durch einen geziemenden Gleichmut in guten und bösen Tagen aus, wie Jakobus dies Kap. 5, 13 vorschreibt, worin unter anderem Paulus ein Vorbild gibt (Phil. 4, 10—20). Der Mensch ohne Christus verzweifelt sehr leicht unter dem Leiden und wird ebenso leicht übermütig im Glück. Der wahre Christ wird im Leiden seinen Trost suchen im Gebet, und sein Glück so genießen, daß Gott dadurch verherrlicht werde.

7. Das Besuchen und Trösten der Kranken gehört zu den natürlichsten und wichtigsten Teilen der cura pastoralis. Nähere Vorschriften hierüber sehe man in den Werken über pastorale und praktische Theologie von Hüffell, Harms, Nitsch, Palmer u. a. über die wahre christliche Stimmung auf dem Krankenbette vergleiche man einen Aufsatz von N. Beets, der Christ auf dem Krankenbette, aus dem Holländischen übersetzt in dem Jahrbuch des rheinisch-westfälischen Schriftvereins (1862, S. 1 ff.). — Vic. Kreidig, über Haus- und Krankenbesuche der Geistlichen, in „Halte was du hast.“ Zeitschr. für Pastoralth. III (1880, S. 449 u. ff.).

8. Nur wenn man am Wortlaute hängen bleibt (B. 14—16), ist es möglich, hier die letzte Ölung und die Ohrenbeichte in dem Sinne der römisch-katholischen Kirche vorgeschrieben zu finden. Siehe die exeg. Erläut. z. d. St. Jakobus spricht deutlich von wunderbarer Genesung und von einem Schuldbekenntnis der Brüder unter einander, wenn man etwas gegen einen andern gefehlt hatte. Andererseits besteht auch ein Ultraprotestantismus und Antiochanismus, der den Gebrauch dieser beiden Gnadenmittel für völlig überflüssig achtet und fast verbietet, worin ebenfalls kein Segen liegt. Die Abnahme der Wundergabe ist sicherlich kein Beweis für die Zunahme des Glaubens, und das gänzliche Unterlassen des gegenseitigen Schuldbekenntnisses ein trauriges Zeichen von dem Mangel an Demut und brüderlicher Liebe. Vergl. Herzogs Real.-Enc. unter Ölung. — Mom-

bert, *An Account of extreme Unction*, in de „*Princeton Review*“, 1865, April.

9. Es kann sehr abergläubisch und lieblos sein, wenn man einen direkten Zusammenhang zwischen einer bestimmten Sünde und einer bestimmten Krankheit annimmt; vgl. Joh. 9, 3. Dagegen ist es aber auch höchst oberflächlich, jeden Zusammenhang zwischen Sünde und Krankheiten zu leugnen. Wären keine Sünden in der Welt, dann würde es gewiß auch keine Plagen geben. Darum thut der Kranke wohl daran, wenn er auf dem Krankenbette zuvörderst an seine eigenen Sünden denkt und Vergebung dieser Sünden zu erlangen trachtet. Vergebung der Sünde und Genesung von einer Krankheit hängen in vielen Hinsichten enger zusammen, als die meisten vermuten, und werden darum beide dem Reichsbürger in der Gottesstadt verheißen (Jes. 33, 24).

10. Die Pflicht der brüderlichen Ermahnung gefallener Glaubensgenossen (B. 19, 20), die der Apostel so nachdrücklich ans Herz legt, hat auch der Herr und die Apostel anderswo anbefohlen (vgl. Matth. 18, 15—18; 1 Thess. 5, 14; 2 Thess. 3, 13—16; Hebr. 10, 24). Auch bei heidnischen Moralisten findet man vortreffliche Anweisungen, wie man bei freundschaftlichen Befragungen dieser Art zu Werk zu gehen habe. Siehe z. B. Plutarchus, de *discrim. amici et adulatoris*, pag. 244—276, edit. Reisk.; Cicero, de *amicitia*, cap. 24, 25. Einen treffenden Beweis für den Segen, der auf dieser Liebesarbeit zur Rettung einer fast verlorenen Seele ruhen kann, und für die Art und Weise, in welcher diese Pflicht erfüllt werden muß, findet man in der bekannten Legende: „Johannes und der Räuberhauptmann“, mitgeteilt durch Clem. Alex., *quid dives salvus*, cap. 42. Aber schon Jakobus selbst ist in diesem ganzen Briefe ein Vorbild für den innigen, christlichen Eifer, um Sünder von dem Irrtum ihres Weges zu bekehren und Seelen vom Tode zu helfen. Die christliche Philanthropie und spezielle Seelsorge sieht durch sein Wort sich ein weites Feld und eine herrliche Aussicht eröffnet. Nicht mit Unrecht sagt deshalb Zwingli zum Schluß unseres Briefes: „*Insigni doctrina veluti colophone epistolam absolvit*“, und Herder: „der Beschluß, die stärkste Versicherung, ist wie ein Siegel aufs Testament.“

Homiletische Andeutungen.

(Zu B. 7—12.) Die christliche Langmut in ihrem himmelweiten Unterschiede von stoischer Gefühllosigkeit. — Die Zukunft des Herrn der Trost der Frommen, der Schrecken der Gottlosen. —

Was der Christ, insonderheit der Diener am Evangelio, vom Landmanne lernen kann. — „Siehe, ein Adersmann etc.“, treffender Text für Missionsreden; das Warten auf den Herrn muß, wie das des Landmannes, 1) ein verlangendes, 2) ein geduldiges, 3) ein thätiges, 4) ein hoffendes Warten sein. — Wie die Regenzeiten im Reiche der Natur und der Gnade dem Erntetage vorhergehen. — Christen müssen unter dem Druck nicht gegen einander seufzen, sondern um so mehr zu Gott dem Herrn beten. — Die Zeugen der Wahrheit zugleich die Vorbilder ihrer Befenner. — Die Glückseligkeit derer, die erdulden: 1) Der Wert, den sie besitzt; 2) der Preis, für den sie erlangt wird. — Das Ende seiner Wege ist für die Seinen Segen. — Der erlaubte und unerlaubte Gebrauch des Eides. — Die christliche Wahrheitsliebe einer unheiligen Welt gegenüber.

Starke: Ein Christ erwartet mit Geduld die Ernte der verheißenen ewigen Güter, da inessen der Früh- und Spätregen der Gnade Jesu Christi sein oft mattes Herz besenchtet und erquicket. — Hedinger: Hoffnung streuet den Samen und schläft ruhig auf dem Rissen göttlicher Vorsorge bis zur Zeit der Ernte, d. i. der gnädigen Erhöhung (B. 7; Ps. 28, 7). — Quenel: O Sünder, wie viel Boshheiten begehest du hinter der Thür, im Verborgenen! Siehe aber, der Richter ist vor der Thür (Jes. 29, 15). — Cramer: Wir sind nicht besser, denn unsere Väter (1 Rdn. 1, 9, 4), darum lehren uns die Propheten, Patriarchen, Christus und die Apostel nicht nur mit Worten, sondern auch mit der That, daß wir Geduld üben sollen (Klagel. 3, 26). — Langii Op.: Das Leiden und die Geduld stehen fein zusammen, denn die Leiden, die man um Gottes und um des Gewissens willen über sich nimmt, unterscheiden sich durch die Geduld am meisten von andern Leiden (1 Kor. 4, 12). — Osiander: Die Tugenden der Heiligen werden uns in der Schrift vorgehalten, nicht, daß wir uns darüber nur verwundern, sondern daß wir es ihnen nachthun sollen (Hebr. 13, 7). — Gott hat auch außer dem jüdischen Volk die Seinen gehabt, die ihm im Geist und in der Wahrheit gebiet haben. Die Kirche Gottes ist also nicht an ein besonderes Volk und Sekte gebunden (Hob 1, 1). — Der Sünden der Gläubigen will Gott nicht gedenken (Jes. 43, 25), sondern allezeit des Guten, das sie gethan haben (Matth. 25, 30). — Mit dem Eidschwören soll man nicht leichtfertiger Weise umgehen, auch nicht eine Gewohnheit daraus machen; aber es wird in der Welt nichts weniger, denn dieses bedacht, das doch so hoch in acht zu nehmen.

Stier: Die ganze Weltzeit mit den Jahrtausenden der Menschheit auf Erden ist eine große Saat zur letzten Ernte, wo die Erde dem Himmel ihre Frucht geben soll, nachdem sie den Samen von ihm empfangen. Wenn die Ernte kommt, dann werden wir die Wege Gottes verstehen. Scheint uns jetzt manches darin dunkel und verworren, laßt uns nur abwarten die Zeit der Reife! Dasselbe gilt jedem einzelnen für seines Lebens Gnadenzeit, das gilt im schönsten Sinne dem wahren Christen, der wirklich für die Ewigkeit lebt. —

Durch die ganze wahre Christenheit gehet, in den Herzen aller Heiligen lebt eine beständige Vergewärtigung des Endes, und das ist ganz richtig; unter jegiges kühles Bedenken und Betrachtung, welches den jüngsten Tag ungewiß weit hinausrückt, ist vielmehr nur eine Folge des lauen Glaubens, der erkalteten Liebe. — (Zu B. 10.) Wir lernen aus diesem Wort, wo hier von Jakobus, daß der Mann Hiob wirklich gelebt hat, wie Noah, Daniel und alle Propheten, daß die Geschichte seines Leidens kein Lehrgebiht ist, sondern wirkliche Geschichte. Damals hatten die meisten von derselben freilich nur gehört, denn das Lesen war noch mehr eine Sache der Gelehrten, und auch die hatten selten alle Bücher der Schrift. Haben wir jetzt wohl das Buch Hiob recht gelesen? — „Ein Wort, ein Mann“ — mit dem Sprichwort ist es leider so ziemlich zu Ende, und das Worthalten hat entsetzlich abgenommen unter den Menschen, weil die Leichtfertigkeit zugenommen hat. Möchte es doch wenigstens überall heißen: „ein Christ ein Wort.“

Jakobi: Auch unter uns besteht noch der Gebrauch des Schwörens, und um den Mißbrauch zu verhüten, hat die christliche Obrigkeit den Eid unter ihre Aufsicht und gleichsam unter ihre Obhut genommen. Aber daß der Eid von der Obrigkeit noch so häufig gefordert werden muß, daß die meisten unter uns, wenn sie dazu aufgefordert werden, so leichtsinnig und gedankenlos schwören, ja wohl gar um irgend eines kleinen Vorteils willen zum Eide sich hinzubringen, daß auch im gemeinen Leben noch so viele Schwüre und schwurähnliche Redensarten gehört werden und das einfache Ja, das einfache Nein ohne solche Befräftigung in manchen Dingen und bei manchen Menschen seine Kraft und Geltung fast verloren hat, das ist ein trauriges, bedenkliches Zeichen einge-rissener Unwahrhaftigkeit und Unzuverlässigkeit.

Wiedebandt: Geduld im Hinblick auf die selige Zukunft, die seiner wartet, Befestigung des Herzens gegen die Veruchung zu Ungebuld und Murren, sonderlich zu einem raschächtigen Seufzen wider den Unterdrücker, das ist Aufgabe derer, die Nachfolger sind Jesu Christi und der heiligen Gottesmenschen, deren Leben in Geduld und nicht getäuschter Hoffnung auch Zeugnis gibt von dem Gott, welcher die Seinen nicht verläßt. —

B. Conrady: So seid nun geduldig! Eine Betrachtung.

Reander: Was andern ein Eid ist, soll dem Christen jedes Wort sein, und daher wird es unter echten Christen keines Eides bedürfen, da jedem sein Wort heilig ist und alle zu einander gegenseitig das Vertrauen haben, daß das Wort eines jeden unter ihnen so viel gelten werde. So sollte es in einer echt christlichen Gemeinde sein, in der alle einander gegenseitig als echte Christen bekannt wären.

Heubner (zu B. 7. 8): Eine Stelle für die ecclesia pressa, militans. — (Zu B. 10.) Die Beispiele haben in Leiden eine ganz vorzügliche Kraft, zu stärken. Sie zeigen uns 1) die Möglichkeit der Ausdauer, des Sieges durch Gottes Kraft, 2) die Herrlichkeit, die Belohnung solcher,

die ausgekämpft haben. — Visco (zu B. 7. 11): Was mahnt uns Christen zur Geduld in Trübsal? — (B. 12.) Schwöret nicht leichtsinnig! — Porubsky (zu B. 7—9): Die Zukunft des Herrn im Lichte unserer Zeit. — (Zu B. 10. 11): Unser Gewinn aus den Leiden Christi (!). — E. Conrady: Christus unser Vorbild im Leiden. — Der alt- und der neutestamentliche Hirt (?). — Über Veruchung und Anfechtung im allgemeinen. H. Martensen (a. a. O. II, S. 374 ff.). — (Zu B. 12.) Die Wahrhaftigkeit aus Gottesfurcht.

B. 7. 8 Text zur Erntefeier. Wolf: Daß uns der Wert der himmlischen Hoffnung bei jeder irdischen Erntefeier von neuem fühlbar werden muß. — B. 7—11 Epistel am 24. Sonntage nach Trinitatis im Großherzogtum Hessen und anderwärts. — Geroß: Drei bewährte Hausmittel in böser Zeit. — Böckel: Ermunterung zur würdigen Ertragung unverschuldeter Leiden. — Die Macht des guten Beispiels.

Zu B. 13—20. Freude und Schmerz müssen beide durch die Religion geheiligt werden. — Die Kraft des Gebets unter dem Leiden. — Christliche Freude im Herrn. — Der Christ auf dem Krankenbette. — Der Kranke soll den Ältesten der Gemeinde zu sich rufen lassen und nicht immer fordern, daß dieser ungerufen vor ihm erscheine. — Über die Wundergabe in der ersten christlichen Gemeinde. Ursachen ihres Verschwindens. — Pflicht und Segen des gegenseitigen Sündenbekenntnisses. — Die confessio auricularis eine Karifatur der brüderlichen Konfession zur Zeit des Jakobus. — Vergebung der Sünden auch für den Kranken ein Hauptbedürfnis. — Fürbitte für andere eine Pflicht der christlichen Liebe. 1) Wie viel gehört dazu! 2) wie viel seht daran! — Elias ein Lehrer des Gebets. Wir finden in ihm einen Gerechten, 1) der betet, 2) der ernstlich betet, 3) dessen ernstliches Gebet viel vermag. — Wer selbst errettet ist, soll auch andere zu gewinnen trachten. — Der wahre Christ 1) kann, 2) soll, 3) wird Seelen vom Tode erretten. — Die rettende Bruderliebe: 1) Wie viel sie kostet, 2) wie reich sie lohnt.

Starke: Duesnel: Der Nutzen geistlicher Gesänge ist größer, als man sich einbildet (Ps. 69, 31. 32). — Gramer: In Krankheiten soll das erste sein, daß wir uns zu Gott wenden und für uns bitten lassen, darnach sollen wir den Arzt fordern.

Starke: Krankheiten sind eine Frucht der Sünden. Hast du, armer Mensch, die Tage deiner Gesundheit im Dienst der Sünden zugebracht, so wundere dich nicht, wenn dein Schöpfer nach der Pein der Krankheit greift, dich auf bessere Gedanken zu bringen (3 Moß. 26, 15 ff.). — Wer andere beleidigt und geärgert hat, soll solches zu bekennen sich nicht schämen. — Hedinger: Der Gerechten Gebet vermag viel, aber doch nicht alles. Denn Gott findet oft die Erhörung seinem Willen nicht gemäß, noch dem Menschen heilsam, und ist dieses auch oft eine große, aber gemeinlich unerkannte Wohlthat, daß Gott ein Gebet nicht erhört (2 Kor. 12, 8. 9). — Starke: Gott ist so gütig, daß er seine Macht nicht allemal für sich allein behält, sondern auch seine Kinder

manchmal mit derselben ausrüstet (Ph. 4, 13). — **Qu es nel:** Fruchtbare Zeiten gibt Gott und werden durchs Gebet erhalten (Apostelg. 14, 17). — **Starke:** So viel köstlicher das Heil der Seelen als des Leibes, so viel lieber ist es Gott, wenn wir mehr im geistlichen als im leiblichen unserm Nächsten zu Hülfe kommen (Hebr. 3, 13). — **Hedinger:** Sei nicht harnherziger gegen deines Nächsten Ohren und Haus, als gegen seine theure Seele. Jenen ziehst du aus dem Brunnen, dieses löschest du, wenn es brennt, hingegen die Seele bleibst von dir unberathen durch brüderliche Befragung, sie falle gleich in die Hölle und brenne mitten in den greulichsten Sündenflammen. Wer Gott liebt, befördert auch des verlorenen Nächsten Heil und leitet die Blinden auf ebener Bahn (1 Thess. 5, 14). — **Langii Op.:** Lehrer müssen das, was allen Christen obliegt, zuerst und am meisten beobachten, nämlich die wahre Befehrung ihrer Zuhörer (2 Tim. 2, 24). — Zuhören ist es eine große Ehre, wenn sie von Gott gewürdigt werden, gleichfalls geistliche Väter geistlicher Kinder zu werden (1 Thess. 5, 11). — Ist über die, welche andere verderben, das Wehe ausgerufen (Matth. 18, 7), was für einen Gnadenlohn werden dann die bekommen, welche Werkzeuge Gottes zu anderer Befehrung gewesen sind! (Dan. 12, 3). — Selig ist, der sich gern weihen und von seinem Irrtum bald abbringen läßt. Wer da meint, der andere habe ihm nichts zu sagen, beraubt sich selbst des Segens, der ihm durch andere angebeihen kann.

Etier: Der Gesang des Menschen ist an sich etwas Gutes und Edles. Derselbe Gott, der den Vögeln unter dem Himmel die den Schöpfer unbewußt lobende Stimme verlieh, gab dem Menschen das Singen. Wir denken daran, wie Luther z. B. mit Recht die Kunst und Gabe des Gesanges hochpreift. Wem sie verliessen, der freue sich des, wenn sie mangelt, der suche sie wo möglich zu erwecken, denn es ist eine im allgemeinen zur menschlichen Natur gehörige gute Gabe des Schöpfers. — O daß unsere jetzigen Presbyterien aus lauter solchen Männern beständen, die auch mehr können als nur die Rechnungen besorgen! — Jeder Christ sollte dem andern ein Priester sein können, der Weichte hört und Absolution erteilt. — (B. 19. 20.) Die größte Noth und das größte Werk des Glaubens. — Der Herr allein kann helfen, retten, selig machen die Seelen. Aber er thut und wirkt es durch Werkzeuge seiner Macht, Gefäße seiner Gnade. Darum scheut sich die Schrift auch sonst nicht, so süß uns armen Sündern das Seligmachen der Mitsünder beizulegen. Der Apostel trachtet, unter seinem Volke etliche selig zu machen (Röm. 11' 4). Dem Bischof Timotheus verheißt er: Wo du thust, was dir gebühret, wirst du dich selbst selig machen und die dich hören (1 Tim. 4, 16). Desgleichen weiß er von einem Weibe, das seinen Mann, einem Manne, der sein Weib selig machen könnte (1 Kor. 7, 16). — Ja, Brüder, wir können einander selig machen, einander vom Tode zum Leben verhelfen: das ist

selbst eine große, die größte und köstlichste Verheißung der reichen Gnade für unsere arme Seele.

Jakobi: Unter unsern christlichen Brüdern eines andern Bekenntnisses, von denen wir uns um der Freiheit und um des Gewissens willen vor drei hundert Jahren getrennt haben, da ist der von dem Apostel in unserm Texte empfohlene Gebrauch des Salbens mit Öl beibehalten worden, und ein gottesfürchtiger Kranker hat dort keine Ruhe, bis er diese letzte Salbung von Priesters Hand empfangen hat. Wenn wir nun darin ein völliges Mißverstehen dieser Schriftworte und einen bedauerlichen Aberglauben erblicken müssen, sind wir dann nicht auf ähnlichem Abwege, so lange unter uns noch die traurige Unsitte besteht, das Abendmahl in einem so bewußtlosen Zustande zu feiern und den Genuß desselben unmittelbar vor dem Sterben für notwendig zu halten, nachdem man vorher oft Jahre lang den Tisch des Herrn unbesucht gelassen hat?

Neander: Mehr als einen zur Buße über eine einzelne Sünde anregen und dadurch zur Erlangung der Vergebung einer Sünde ihm den Weg bahnen ist es, ihn von der ganzen sündigen Lebensrichtung abzu ziehen und das Wesen eines neuen, göttlichen Lebens in ihm wieder herzustellen. Dadurch werden viele Sünder, in die seine frühere Richtung ihn stürzte, wieder gut gemacht.

Wiedeband: Betet für einander. Von solchem Verhalten steht im Katechismus der Weltfreundschaft nichts. Ach, wie viel gottlose Freundschaft! Solche ist wie in einander gewachsene Dornenhecken, die sich gleichsam verbunden haben, zu stechen und zu ritzen. O schädliches Windekraut! So lange die Seele gebunden ist, ist auch das Gebet gebunden. — Geduld in Leiden kommt aus der Hoffnung auf Freuden.

Von Gerlach (zu B. 13): Leid wie Freude ist dem Christen leicht gefährlich; jede starke Gemüthsbewegung heizt der Teufel, um ihn von Gott abzu ziehen. Gebet und Lobgesang sind wie Waffen gegen ihn. — **Heubner (zu B. 13):** Der Wert des geistlichen Gesanges gegen weltliche Lieder. — (B. 15.) Die Seele des Gebets ist der Glaube, ohne denselben ist es matt und todt. — Das Gebet gehört zu den herrlichsten Äußerungen unsers freien Willens. — Auch wir können, wie Elia, das Fröische uns erbitten. — (Zu B. 19. 20.) Der unendliche Wert einer menschlichen Seele. — **Lisco (zu B. 13—18):** Vom Mißbrauch und rechten Gebrauch des Namens Gottes. — Etliche christliche Lebensregeln. — Das Gebet 1) in allen Lebenslagen, 2) insbesondere bei Kranken vermag sehr viel. — (Zu B. 19. 20.) Liebevolle Sorgfalt für die Befehrung der Sünder. — Das selige Geschäft, Seelen zu erretten: 1) Was uns dazu treiben soll; 2) wie wir es anfangen müssen; 3) welchen Segen es mit sich bringt. — **Porubsky:** Der wahre Frohsinn. — Der Glaube macht gesund. — Von der Frucht des Gebets. — Die Sünderbefehrung das rühmlichste Glaubenswerk.

1871

Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.

Druck von Velhagen & Klasing in Bielefeld.

Theologisch=homiletisches
B i b e l w e r k.

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch=homiletische Bedürfnis des pastoralen Amtes in
Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des

Neuen Testaments

Bierzehnter Teil:

Die Briefe Petri und der Brief Judä.

Vierte, verbesserte Auflage.



Bielefeld und Leipzig.

Verlag von Velhagen & Klasing.

1890.

Die
B r i e f e P e t r i
und der
Brief Judä.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

G. F. C. Fronmüller,
weiland Dr. der Philosophie, Pfarrer in Remnath.

Vierte, verbesserte Auflage,

besorgt von

Lic. theol. L. Güller,
Pfarrer.



Bielefeld und Leipzig.
Verlag von Velhagen & Klasing.
1890.

Das Übersetzungsrecht wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

Vorwort zur vierten Auflage.

Als ich auf den Wunsch des Herrn Verlegers bei Besorgung der vierten Auflage des Kommentars zu den Briefen Petri und Judä an die Stelle des heimgegangenen Verfassers Dr. Fronmüller trat, war es mir klar, daß es sich nicht um eine Um- oder Neubearbeitung, sondern lediglich um eine Revision desselben handeln könne. Der Kommentar behält den Namen seines ursprünglichen Verfassers und muß also im Wesentlichen bleiben, wie er aus der Feder desselben hervorging. Wo darum in einzelnen Fragen, wie z. B. über den jüden- oder heidenchristlichen Leserkreis der Briefe, oder in der Erklärung einzelner schwieriger Stellen meine Auffassung von der des Verfassers abwich, da blieb es bei der von dem Verfasser aufgestellten. Dagegen ergänzte und berichtigte ich unter Vergleichung und Berücksichtigung der seit dem Erscheinen der vorigen Auflage neu erschienenen Kommentare, sowie der Ergebnisse der Textkritik, was zu ergänzen und zu berichtigen war und erlaubte mir nur an wenigen Stellen, wie z. B. 1 Petri 2, 7 ff.; 2 Petri 2, 1. 10 f.; Judä 5, eingreifendere Änderungen.

Möge das Werk auch in dieser neuen Auflage freundliche Aufnahme finden.

Merkendorf, im Dezember 1889.

Füller.

Der erste Brief Petri.

Einleitung.

§ 1.

Leben und Charakterbild des Apostels.

Simon Petrus, Sohn des Jonas (Matth. 16, 17; Joh. 1, 42 und 21, 16), Bruder des Andreas (Matth. 10, 2; Joh. 1, 41), stammte aus dem Flecken Bethsaida, am Ufer des galiläischen Meeres (Joh. 1, 44), wo damals die Sehnsucht nach der Erscheinung des Messias in manchen empfänglichen Gemüthern lebte. Er besaß zu Kapernaum ein Haus (Matth. 8, 14; Luk. 4, 38) und lebte dort in der Ehe, indem er das Fischerhandwerk trieb (Matth. 4, 18; Mark. 1, 16; Luk. 5, 2). Sein Bruder Andreas, ein Schüler Johannis des Täuflers, der dem Worte glaubte: Siehe, das ist Gottes Lamm, und in die Nachfolge Jesu eintrat, theilte ihm die herrliche Entdeckung mit, die er gemacht hatte, und führte ihn zu Jesu. Bei der ersten Bekanntschaft mit dem Herzenskündiger erhält er den Beinamen Kephas, Petrus, Felsenmann (Joh. 1, 42). Es liegt hierin theils eine Bezeichnung seiner Naturbegabung, theils eine Weissagung auf das, was er auf Grund von jener durch die Gnade erst werden sollte. Seine feurige Gemüthsart, seine rasche Entschlossenheit und durchgreifende Thatkraft, sein fester Mut und seine rückhaltslose Offenheit sollten gereinigt, verklärt und befestigt werden durch die Liebe zu Jesu und die Kraft des Heiligen Geistes. So erst konnte er ein Felsengrund für die Kirche Christi werden (Matth. 16, 18). Nach mehrfachen Begegnungen und Vorbereitungen zieht ihn der Herr in seine

bleibende Nachfolge. Jener Wunderjegen, wobei dem Petrus beides, seine Unwürdigkeit und des Herrn Erhabenheit und Heiligkeit zum klaren Bewußtsein gekommen war, mußte den Ausschlag dazu geben (Luk. 5, 1 ff.). Sein Veruf zum Apostelamte wird uns Matth. 4, 18—20; Luk. 5, 10. 11 erzählt. In den vier Verzeichnissen, worin die Namen der zwölf Apostel angeführt werden, nimmt er jedesmal die erste Stelle ein (Matth. 10, 2; Mark. 3, 16; Luk. 6, 14; Apostg. 1, 13). Bei seiner vollen Hingebung an den Herrn und seinem tieferen Blick in dessen Gottessohnschaft steht er nicht bloß mit Johannes und Jakobus in einem näheren Freundschaftsverhältnisse zu ihm (Mark. 5, 37; Matth. 26, 37), sondern es wird ihm ein besonderer Vorzug vor den andern Aposteln beigelegt (Matth. 16, 18. 19). Er erscheint überall als der Erste unter den Aposteln, doch nur als der Erste unter Gleichen, nicht über, sondern neben ihnen stehend (vergl. Matth. 18, 18; Joh. 20, 21; Luk. 8, 45; 9, 32; Joh. 1, 42; 21, 15; 15; Apostg. 1, 15; 2, 14; 8, 14; 10, 5; 15, 7). Er genoß unter den übrigen Jüngern das Ansehen des Sprechers (Matth. 16, 16; 26, 33; 17, 24), ohne daß damit ein äußerer Vorrang für ihn begründet gewesen wäre, denn alle Gläubigen sollten sich als Brüder und Glieder an dem einen Haupt Christo ansehen (Matth. 23, 8; Joh. 13, 14). Wichtige und charakteristische Momente in seinem Leben sind außer den angeführten folgenden: das Wandeln auf dem Meere, wo er klar erkennen mußte, was es um seine Kraft sei, auf die er soviel

gehalten (Matth. 14, 29 ff.); sein Anstoß an dem Leidenswege Jesu, wobei er sich herausnahm, den Herrn zu meistern und ihm einen Verweis zu erteilen, indem das Wort von den Schlüsseln des Himmelreichs ihm noch in den Ohren klang (Matth. 16, 22, 19); ferner sein Wunsch, auf dem Berg der Verklärung Hütten zu bauen (Matth. 17, 4); der gläubige Gehorsam bei einer Anweisung, die der Vernunft stracks zuwiderlief aus Anlaß der Tempelsteuer (Matth. 17, 27); seine Frage nach dem Lohne bei der Nachfolge Jesu (Matth. 19, 27); seine Weigerung, sich von seinem Herrn die Füße waschen zu lassen, wobei er bald hastig auf das andere Extrem fällt: Herr, nicht die Füße allein, sondern auch die Hände und das Haupt (Joh. 13, 8 ff.). Das Versprechen, mit dem geliebten Meister ins Gefängnis und in den Tod zu gehen; die Beteuerung, lieber zu sterben, als ihn zu verleugnen (Matth. 26, 35), hervorgegangen aus dem Vertrauen auf eigene Kraft und Nichtbeachtung der Worte Jesu, und dann der schwere Fall in dreimaliger Verleugnung (Matth. 26, 31—35. 58. 69 ff.). Die eigenwillige Verteidigung seines Meisters mit dem Schwerte (Joh. 18, 10. 11). Die thränenreiche Reue auf den Blick Jesu (Matth. 26, 75; Mark. 14, 72). Das Hinausgehen nach dem Grabe des Auferstandenen, der ihm vor den andern erschienen war (Luk. 24, 34; 1 Kor. 15, 5). Sein Liebeseifer, in welchem er den anderen zuvorkommt, um den Herrn am Ufer des Sees zu begrüßen (Joh. 21, 7), wo ihm Jesus sein Schicksal vorherverkündigt (Joh. 21, 18 ff.). Seine Antwort auf die Frage des Herrn: Hast du mich lieb? und die Wiedereinsetzung in das Hirtenamt mit den Worten: Weide meine Lämmer, weide meine Schafe (Joh. 21, 15 ff.).

In der Apostelgeschichte erscheint er in den ersten zwölf Kapiteln als das Hauptorgan der Gemeinde in Jerusalem (Apostg. 1, 15; 2, 14). Er führt am ersten Pfingstfest im Namen der übrigen Apostel das Wort und hält eine mächtige Bußpredigt, die als ein feuriger Pfeil 3000 Hören durchs Herz dringt. Durch wunderbare Thaten (Kap. 3, 4; 5, 15; 9, 34. 40), wie durch die siegreiche Kraft des Wortes

vermehrt er die Zahl der Bekenner. Er achtet es für Freude, Christi Schmach zu leiden, und läßt sich weder durch Drohungen, noch durch Mißhandlung im Bekenntnis des Namens Jesu irre machen (Kap. 4, 8; 5, 29). Mit Johannes trägt er das Evangelium nach Samaria (Kap. 8, 14) und nach den Küstenstrichen des Mittelmeeres (Kap. 10, 23). Er ist der erste Apostel, der infolge einer ihm zu teil gewordenen Erleuchtung Heiden in die christliche Gemeinschaft aufnimmt (Kap. 10, 34). Er verteidigt diese Maßregel gegen die Bornirtheit der Jüdenchristen und schützt die Heidenchristen vor dem schweren Joch des mosaischen Gesetzes (Kap. 11, 1 ff.; 15, 7 ff.). Dieß er sich durch die Macht des Augenblicks zu einer Handlungsweise fortreißen, welche diesen Grundsätzen widersprach (Gal. 2, 12), so war dies nur ein vorübergehendes Schwanken, von dem er durch die Zurechtweisung des Apostels Paulus zurechtgebracht wird. Nach Jakobus d. A. Enthauptung wird Petrus von Herodes Agrippa ins Gefängnis geworfen, aber wunderbar durch einen Engel befreit (Kap. 12, 1 ff.). Nach kurzer Abwesenheit (Kap. 12, 17), nachdem sein Feind gestorben war, tritt er wieder in Jerusalem auf (Kap. 15, 7), und erklärt zur Schlichtung des Zwiespaltes zwischen Jüden- und Heidenchristen, daß Beschneidung und Gesetzesbeobachtung von den Gläubigen als zur Rechtfertigung und zur Seligkeit notwendig nicht gefordert werden dürfen. Dies fällt in das Jahr 50 n. Chr. Da die Apostelgeschichte später bei der Erzählung der Verhandlungen zu Jerusalem seiner nicht mehr erwähnt, so können wir schließen, sein späterer Wirkungskreis werde ihn von dort abberufen haben. In die Zeit von 52 bis 54 fällt sein Aufenthalt in Antiochia und die schon berührte Begebenheit (Gal. 2, 11—14). Daß Petrus verschiedene Reisen zur Verbreitung des Reiches Gottes machte, erhellt aus 1 Kor. 9, 5. Nach einer alten Überlieferung bei Origenes, die aber vielleicht nur durch die Überschrift seines ersten Briefes veranlaßt ist, soll er in Pontus, Galatien, Kappadozien, Kleinasien und Bithynien den zerstreuten Juden das Evangelium gepredigt haben. Eine Zeitlang scheint er im parthi-

sehen Reich seinen Wirkungskreis gehabt zu haben, da er von seiner Miterwählten in Babylon grüßen läßt (1 Petr. 5, 13), was wahrscheinlich nicht von Rom, sondern von dem chaldäischen Babylon zu verstehen ist. Dort waren viele Juden zerstreut, und das Christentum wurde frühe in diesen Gegenden verbreitet. Nach Dionysius von Korinth in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts, ferner nach Irenäus und Eusebius war Petrus mit Paulus zusammen in Rom und stiftete mit ihm die dortige Christengemeinde; beide haben, wie Eusebius erzählt, gemeinschaftlich den Märtyrertod daselbst erlitten; Petrus wurde mit dem Kopfe nach unten gekreuzigt. Als Todesjahr wird das 14. Regierungsjahr Neros von Mitte Oktober 67 bis Mitte Oktober 68 angegeben. Auch Tertullian und Lactanz berichten die gemeinschaftliche Hinrichtung der beiden Apostel, deren Gräber man schon zu Ende des zweiten Jahrhunderts in Rom zeigte. Siehe Winer, Petrus. Der älteste Zeuge für den Aufenthalt des Apostels zu Rom ist Papias, der sich auf den Johannes beruft. Euseb. h. eccl. 3, 39; 2, 15. Diesen frühen Zeugnissen gegenüber lassen wir uns durch die Kritiker (Spanheim, Baur, Schwegler, Lipsius u. a.) nicht beirren, welche den Aufenthalt Petri in Rom bestreiten. Was den Wirkungskreis des Apostels betrifft, so ist noch hervorzuheben, daß, wie wir aus Gal. 2, 9 sehen, auf dem Apostelkonzil zu Jerusalem sich Paulus und die Säulen unter den Uraposteln die Hände darauf gaben, daß Paulus die Mission unter den Heiden, sie dagegen die Mission unter den Juden als ihren eigentlichen Beruf erkennen und betreiben wollen. Von Petrus besonders wird gesagt, er sei mit dem Evangelium der Beschneidung betraut gewesen (Gal. 2, 7. 8), wozu die in ihm stark ausgeprägte nationale Eigentümlichkeit ihn besonders befähigen mochte. Von ihm, als Apostel der Beschneidung, läßt sich daher zum voraus erwarten, daß er sich viel auf dem Boden des Alten Testaments bewegen, daß er sein Zeugnis von Christo und dem Heil in ihm in das Licht der Verheißung des Alten Testaments stellen und die Einheit der beiden Testamente betonen werde. Als unmittelbarer Jünger des Herrn, als

Zeuge seiner ganzen Amtswirksamkeit und seiner Schicksale, als bevorzugter Apostel, wird er auf die Reden seines geliebten Herrn, an dem er mit feuriger Hingebung hing, vielfach Bezug nehmen. Wir werden sehen, ob und wie diese Voraussetzungen sich bestätigen.

§ 2.

Zweck des Briefes.

„Wenn du dermaleinst dich bekehrst, so stärke deine Brüder“ (Luk. 22, 32). Diesem Worte seines Herrn folgend, schrieb Petrus an die Fremdlinge in der Zerstreuung. Er gibt selbst den Zweck seines Schreibens in den Worten an: „Ich habe euch mit wenigem geschrieben, zu ermahnen und zu bezeugen, daß das die wahrhaftige Gnade Gottes sei, in welche ihr zu stehen gekommen seid“ (Kap. 5, 12). Es waren schon bekehrte, gläubige Christen; diese bedurften keines erst grundlegenden, sondern eines aufbauenden, bestätigenden Zeugnisses (ἐπιμαρτυρεῖν), des Trostes unter ihren Bedrängnissen und der Ermunterung zu einem heiligen Wandel. Es war eine Sichtszeit der Gläubigen teils schon hereingebrochen, teils im Anzuge; man hörte schon das Brüllen des Löwen, der die Gläubigen zu verschlingen drohte. Darum ermahnt der Apostel zum Wachen und Nüchternsein, zu rechter Bereitschaft, zur Treue im Bekenntnis und Wandel, und läßt in die Leidensnächte, denen sie entgegengingen, das helle Licht der Hoffnung auf den nahenden Tag der Herrlichkeit hineinfallen. Unverwandt den Blick auf das himmlische Erbe und auf Christum gerichtet, sollen sie die Leiden dieser Zeit überwinden. Mit solchen wiederholten Ermunterungen ist das Zeugnis von Christo in reicher Fülle verwoben. Das Dogmatische und Ethische ist, wie sich im Folgenden zeigen wird, nicht in zwei Teile gesondert, sondern es steht in unmittelbarer Verbindung, und es findet öfters ein rascher, ja kühner Übergang von dem einen zum anderen statt. Vergl. Kap. 2, 21 ff.; 3, 18 ff.; 4, 1 ff.

§ 3.

Inhalt des Briefes und Gliederung desselben.

Auf die Überschrift und den Trostgruß (B. 1. 2) folgt der grundlegende Eingang

(B. 3—12), Dankfagung für die Heilthaten, welche Gott an den Christen gethan hat. Die Hoffnung auf das himmlische Erbe, das ihnen durch Christum bereitet sei, müsse sie über alles Leid dieser Zeit erheben. Die Größe des Heils können sie daran ermessen, daß es Gegenstand des Sehns und Forschens der Propheten gewesen sei, und daß selbst die seligen Himmelsgeister voll Verwunderung in dieses Geheimnis hineinblickten. Auf der Grundlage ihres Heilsbesizes und ihrer Hoffnung bewegt sich nun der gesamte weitere Inhalt des Briefes. Mit Beziehung auf den Stand der Wiedergeburt, der bei den Gläubigen vorausgesetzt wird, tritt von Kap. 1, 13 die Paränese und Paraklese als Haupttendenz hervor. Der erste Teil des Briefes umfaßt Kap. 1, 13—2, 10. Die allgemeine Ermahnung zu einer immer festeren Begründung in der Hoffnung und darum zum heiligen Wandel (Kap. 1, 14—16), zum Wandel in der Furcht Gottes (B. 17—21), zur Ausdauer in der Bruderliebe (Kap. 1, 22—25), welche auch wieder auf die Wiedergeburt gegründet wird (B. 23). Der gleiche Begriff beherrscht die folgende Ermunterung zum Wachstum in dem neuen Leben, darin sie stehen, und zur Entfernung alles dessen, was dieses Wachstum und insbesondere die Bruderliebe aufhält und zerstört (Kap. 2, 1—3). Da dieses Wachstum nicht nur individuell sein soll, sondern das Ziel davon die Bildung eines heiligen Gottesvolkes ist, so schließt sich hieran die Schilderung von der Herrlichkeit des Gottesbaues, zu dem sie sich mehr und mehr sollen erbauen lassen (Kap. 2, 4—10). — Mit Kap. 2, 11 geht der Apostel zum zweiten Teile über, der bis Kap. 4, 6 fortläuft. Er enthält spezielle Ermahnungen an die Christen, wie sie ihre damalige Lage mit sich brachte. Als Fremdlinge sollen sie sich um so mehr der Obrigkeit unterordnen (Kap. 2, 13—17). Das Gesinde soll selbstverleugnenden Gehorsam gegen die Herren beweisen im steten Blick auf das Vorbild Christi (B. 18—25). Die Weiber sollen in Einfachheit, Stille und Demut ihren Männern gehorsam sein (Kap. 3, 1—7); die Männer aber eine schonende, liebevolle Behandlung gegen die Weiber erzeigen

(Kap. 3, 7). Nun folgt eine Ermahnung an alle zum liebevollen, brüderlichen Verhalten untereinander und dann zum gedulbigen, sanftmütigen Verhalten gegen die Ungläubigen (Kap. 3, 8—4, 6). Sie wird motiviert hauptsächlich durch den Blick auf Christum, sein Leiden und seinen Tod, sein Hinabsteigen in die Unterwelt, seine Auferstehung und Himmelfahrt (Kap. 3, 17—22). Aus dem Leiden Christi für uns wird nicht bloß die Pflicht des gedulbigen Leidens, sondern auch des Abgestorbenseins für die Sünde abgeleitet. Sie sollen den Leiden nicht dadurch zu entgehen suchen, daß sie das Lasterleben der Heiden mitmachen, sonst fallen sie mit ihnen dem Gericht Gottes anheim (Kap. 4, 1—6). — Der dritte Teil (Kap. 4, 7—5, 11) handelt zuerst von der inneren Vereinsstellung der Christen in der Welt, abgesehen von ihren Beziehungen zu den Ungläubigen. Er ermahnt im Blick auf das Ende zum Gebet, zur Bruderliebe und deren Erweisungen, zur Dienstfertigkeit und zur Gewissenhaftigkeit in Führung der anvertrauten Ämter. Dann im zweiten Abschnitt dieses Teils läßt der Apostel, zum Beweis, wie ihm dies die Hauptsache in seinem Schreiben war, eine neue Ermunterung zur Leidenswilligkeit folgen, jedoch von einem andern Gesichtspunkte aus, als Kap. 2, 21 ff.; 3, 14 ff. Sie sollen das Leiden so ansehen, daß es zur Nachfolge Christi notwendig gehöre, daß es ein Läuterungsfeuer und ein die Christengemeinde nach unerläßlichen Reinegesetzen sichtigendes Gericht sei (Kap. 4, 12—19). Im dritten Abschnitt wendet er sich insbesondere an die Ältesten; sie sollen die Herde Christi recht weiden und Vorbilder der Herde werden (Kap. 5, 1—4). Sodann an die Jüngeren; sie sollen sich den Ältesten unterordnen (B. 5), und endlich an alle, am Demutssinn festzuhalten und sich unter die Hand Gottes zu beugen, gläubig und wachsam zu sein und dem Teufel fest zu widerstehen (B. 5—9). Zum Schlusse steht eine Verheißung voll kräftigen Trostes, sodann eine Bemerkung über die Absicht des Schreibens, Grüße nebst Segenswunsch.

§ 4.

Eigentümlichkeit des Briefes.

Luther bezeichnet mit Recht die Epistel St. Petri als der edelsten Bücher eines im N. T. Man gewahrt darin einen Gedankenreichtum, eine Würde, ein Feuer, eine Demut und Liebe, eine gläubige Hoffnung, eine Bereitschaft auf das Kommen Christi, wie sie ganz mit der Persönlichkeit des Apostels stimmt. Indem er das Christentum als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie auffaßt (Kap. 1, 10—12) ganz in Übereinstimmung mit seinen Reden in der Apostelgeschichte 3, 18—25, indem er die Christen als solche anschaut, in welchen die Idee des theokratischen Volkes sich verwirklichte (1 Petr. 2, 9; B. 4. 5), und indem er in der Lehre von der Person und dem Werke Christi überall auf das Alte Testament zurückgeht, zeigt er sich als den Apostel der Beschneidung, der unter Israel zu wirken hatte, der das Evangelium vorzugsweise von der Seite seiner Einheit mit dem Alten Bunde betrachtet. In der vielfachen Beziehung auf die Aussprüche des Herrn, welche unten nachgewiesen werden wird, beurfundet er sich als einen Ohrenzeugen der Worte Jesu, an dem seine Seele mit voller Hingebung hing. Wenn man Paulus als Apostel des Glaubens, Johannes als Apostel der Liebe, Petrus als Apostel der Hoffnung bezeichnet, so kann dies leicht mißverstanden werden, es ist aber gegründet, wenn man die vorherrschende Richtung damit andeutet. Bei Petrus ist es von Weiß gut nachgewiesen worden, daß die Hoffnung bei ihm eine centrale Stellung einnimmt, daß sie seinen ganzen Gedankenkreis beherrscht und demselben ein eigenes, unterscheidendes Gepräge verleiht. Man vergleiche besonders Kap. 1, 3. 7. 9. 13; 3, 9—15; 4, 13; 5, 4. Wir sehen durch den ganzen Brief, wie sein Blick so fest auf das Kommen Christi und auf die Herrlichkeit, die der Gläubigen wartet, gerichtet ist. Es stimmt dies, wie es Weiß ansprechend entwickelt, sehr gut zu dem raschen, feurigen Charakter des Petrus. „Jene natürliche Neigung, den Blick hinauszurichten auf das Ziel der Vollendung, und dieselbe wenigstens ideell zu antizipieren, wurde durch die Wirkung des

Heiligen Geistes in ihm verklärt und geläutert zur christlichen Hoffnung.“ — Was die Form der Darstellung betrifft, so ist sie bei aller Einfachheit sehr prägnant, kräftig und lebendig; die Sätze und Gedanken sind vielfach ineinander verschlungen, durch Partizipialsätze aneinander gereiht, die Übergänge oft rasch und abgebrochen, den Geist des Apostels abspiegelnd. Seine Lehrweise von Christo und von der Sünde ist nicht so entwickelt als die bei Paulus; es fehlen Grundanschauungen, welche diesem eigentümlich sind, z. B. von der Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christo, von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an das Verdienst Jesu, aber die Reime und Ansätze dazu sind in dem Briefe nicht zu verkennen. Man vergleiche Schmid, Bibl. Theologie, und Weiß. Letzterer kommt durch eine genaue Untersuchung über das Verwandtschaftsverhältnis zwischen den petrini- schen und den paulinischen Briefen zu dem Resultat, die petrinische Lehrweise und Sprache sei durchaus unabhängig von Paulus und reich an ausschließlichen Eigentümlichkeiten, denn sie enthalte nicht weniger als sechzig *ἀπαξ λεγόμενα*. Was die Parallelen zwischen dem Römerbrief und dem ersten Petribrief betrifft, so erscheinen sie allerdings nicht zufällig; man werde annehmen müssen, daß einer den Brief des andern gelesen und in freier Weise benutzt habe, aber es sei wahrscheinlicher, daß Paulus den ersten Brief Petri gelesen habe, da er den Brief an die Römer schrieb, als umgekehrt. Die wichtigsten Stellen, die hier in Betracht kommen, sind: Röm. 12, 3—8, 1 Petri 4, 10; Röm. 12, 9—13, 1 Petri 1, 22; Röm. 12, 10, 1 Petri 2, 17; Röm. 12, 14 ff., 1 Petri 3, 8. 9—12; Röm. 13, 1—6, 1 Petri 2, 13. 14. 17; Röm. 13, 11. 12, 1 Petri 4, 7. 2. 9. Die Ursprünglichkeit sei auf Seiten des Petrus. Ebenso verhalte es sich mit den Anklängen an den Epheserbrief. Man vergleiche 1 Petri 1, 3, Ephes. 1, 3; 1 Petri 2, 18—20, Ephes. 6, 5—9; 1 Petri 3, 1—7, Ephes. 5, 22—33; 1 Petri 1, 1, Ephes. 1, 4; 1 Petri 5, 3, Ephes. 1, 11; 1 Petri 1, 1, Ephes. 1, 18; 1 Petri 3, 5, Ephes. 1, 12; 1 Petri 1, 5, Ephes. 1, 19; 1 Petri 3, 22, Ephes. 1, 20. 21; 1 Petri 1, 14. 15, Ephes. 2, 3; 1 Petri

1, 18, Ephes. 2, 12; 1 Petri 3, 18; Ephes. 2, 18; 1 Petri 2, 5. 6, Ephes. 2, 20—22; 1 Petri 2, 2, Ephes. 2, 21; 1 Petri 1, 12, Ephes. 3, 5. 10; 1 Petri 1, 15, Ephes. 4, 1; 1 Petri 4, 10, Ephes. 4, 7. 11. 12; 1 Petri 3, 19. 4, 6, Ephes. 4, 8—10; 1 Petri 1, 14—19, Ephes. 4, 17—24; 1 Petri 2, 12. 3, 16. 4, 14, Ephes. 4, 25—32; 1 Petri 4, 3, Ephes. 5, 5; 1 Petri 5, 5, Ephes. 5, 21; 1 Petri 2, 18, Ephes. 6, 5—9; 1 Petri 5, 8. 9, Ephes. 6, 10—20. In allen den Stellen, sagt Weiß, wo ein kritisches Urtheil möglich sei, spreche alles für die Abhängigkeit des Epheserbriefes. Dem widerspricht Huther in der 3. Aufl. S. 19 ff., und auch in der deutschen Zeitschrift für christliche Wissenschaft und christliches Leben wird dagegen Einsprache gethan, namentlich was den Brief an die Römer betrifft, und zu Röm. 12, 1; 1 Petri 2, 5 bemerkt, das paulinische Bild sei klarer und einfacher, und erscheine darum ursprünglicher. Eben das sei Röm. 12, 3—8 (vergl. 1 Petri 4, 10) der Fall. Auch Röm. 12, 14—19 (vergl. 1 Petri 3, 8—12) und Röm. 13, 1—6 (vergl. 1 Petri 2, 13) sprechen für die Ursprünglichkeit bei Paulus. Röm. 9, 33 erscheine auch als ursprünglich (vergl. 1 Petri 2, 6). Das Problem ist als nicht gelöst anzusehen. Im Brief Jakobi sind es nur wenige Stellen, welche petrinischen ähnlich sind, wie Jak. 1, 2, 1 Petri 1, 6; Jak. 1, 10. 4, 6. 7. 10, 1 Petri 1, 24. 5, 5. Einige derselben enthalten Citate aus dem Alten Testamente; nur die Stelle Jak. 4, 7. 10 macht ein Verwandtschaftsverhältnis zu 1 Petri 5, 8 ff. wahrscheinlich. Vielleicht hat Petrus den Brief des Jakobus gelesen und in freier Weise berücksichtigt.

§ 5.

Leser des Briefes.

Die Gläubigen, an welche das Send-schreiben gerichtet ist (Kap. 1, 1), waren beinahe durch die ganze Halbinsel Kleasiens zerstreut. Die Kirchenväter nahmen an, daß unter den *ἐκλεκτοῖς* Judenchristen zu verstehen seien, mit Ausnahme des Augustin und Kassiodorus. Diese Ansicht blieb bis auf die neuere Zeit die herrschende; nur fügten einzelne Ausleger die Modifikation hinzu, daß diese Gemeinden

zum kleineren Theile mit Heidenchristen vermischt gewesen seien. Dagegen suchte Steiger, dem auch Wiesinger folgt, in seinem Kommentar zu beweisen, daß jedenfalls die Mehrzahl jener Gemeinden aus Heidenchristen bestand. Mit einleuchtenden Gründen verteidigt aber Weiß die Bestimmung des Briefes für Judenchristen; er macht mit Recht geltend: a. *διασπορά* Kap. 1, 1 sei ein terminus technicus und bezeichne die Gesamtheit der außerhalb Palästina in den Heidenländern zerstreut lebenden Juden (Jak. 1, 1; 2 Makk. 1, 27; Judith 5, 19) und dürfe nicht metaphorisch gefaßt werden; b. der Brief sei ganz und gar von Anschauungen, die dem Alten Testamente entnommen seien, durchzogen; es seien darin zahlreiche alttestamentliche Bilder und termini technici, Anspielungen auf die religiösen Institutionen und die Geschichte des Alten Bundes. Man vergleiche Kap. 1, 10—12; 3, 5. 6; 3, 20. Petrus verslechte oft alttestamentliche Citate in seine Rede, ohne sie als solche zu bezeichnen, und zwar meist in einem Zusammenhange, wo es wesentlich darauf ankam, sie sofort als Schriftworte zu erkennen (Kap. 1, 24; 2, 7. 9. 10 u. a. St.). Keine Schrift des Neuen Testaments sei so mit Citaten und Anspielungen auf das Alte Testament durchwoben (er enthält in 105 Versen 23 Citate, während der Epheserbrief nur 7, der Galaterbrief 13 enthält). c. Diese Eigentümlichkeit stimme ganz damit zusammen, daß Petrus den Beruf als Apostel der Beschneidung hatte. Die aus dem Alten Testamente entnommene Redeweise habe ihn vorzugsweise den Judenchristen empfehlen müssen. Die Stellen, welche man für Heidenchristen geltend mache, beweisen gerade das Gegentheil, z. B. Kap. 3, 6; 1, 14. 18; 2, 9. 10. Siehe die Erklärung dieser Stellen. Ebenso verhalte es sich mit Kap. 4, 3. Es wäre wunderlich, wenn Petrus ehemaligen Heiden vorwerfen würde, den Willen der Heiden gethan zu haben. Nur der Ausdruck *ἀθέμιτοι εἰδωλολάτραι* scheint auf Heiden zu gehen. Dies hat aber keinen Anstand, wenn man annimmt, daß auch einzelne Heidenchristen in jenen Gemeinden waren. Die Judenchristen bildeten ohne Zweifel die Substanz, den Grundstock jener Gemeinden (vergl. Apostg.

2, 9; 11, 19), bis nach der dritten Missionsreise des Apostels das heidenchristliche Element in jenen Theilen Kleinasiens bedeutender wurde. Weiß S. 115. 116. Die von Weiß vorgebrachten Gründe sind für mich so überzeugend, daß ich der von Luther und vielen anderen neueren Auslegern vertretenen Ansicht, der Brief sei an Heidenchristen gerichtet, nicht beitreten kann, wenn ich gleich zugeben muß, es könne nicht historisch nachgewiesen werden, daß jene Gemeinden bereits vor der Missionsreise des Apostels Paulus nach Kleinasien gestiftet worden seien, und wenn es gleich auffallend ist, daß in der Apostelgeschichte und in den paulinischen Briefen keine Andeutung davon gefunden wird, es habe beim Beginn der Wirksamkeit des Apostels Paulus in jenem Lande schon irgendwo eine christliche Gemeinde bestanden. Allein wieviel Dunkel liegt überhaupt auf den ersten Anfängen jener christlichen Gemeinden. Auch ist nicht zu übersehen, daß Petrus sich nicht an schon organisierte Gemeinden, sondern an einzelne zerstreute Fremdlinge wendet, bei welchen nur die ersten Ansätze zu einer Organisation sich fanden (Kap. 5, 1 ff.), wie denn auch der Charakter der Verfolgung auf eine frühe Zeit deutet.

§ 6.

Echtheit des Briefes.

Daß der Brief jedenfalls vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben ist, sollte aus 1 Petri 4, 17 auch dem Befangenstein einleuchten. Es erhellt dies auch aus der ganzen vorausgesetzten geschichtlichen Situation des Briefes. Wenn Petrus Kap. 1, 1 sich selbst als Verfasser und Kap. 5, 1 als Zeugen der Leiden Christi bezeichnet, so wird dies bestätigt durch die Verwandtschaft, welche zwischen unserm Brief und den petrinischen Reden in der Apostelgeschichte stattfindet (vergl. Apostg. 2, 32. 3, 18, 1 Petri 1, 10 ff.; Apostg. 4, 11, 1 Petri 2, 4), und durch das Zeugnis 2 Petri 3, 1, selbst wenn auch der zweite Brief nicht echt wäre. Das apostolische Bewußtsein des Verfassers spricht sich unwillkürlich aus in Stellen, wie Kap. 1, 8, in dem geschichtlichen Zeugnis von Jesu und der Anwendung desselben zum Vor-

bilde, Kap. 2, 21 ff.; 3, 18 ff. Wir haben oben gesehen, wie der Inhalt und die Darstellung dem Bilde des Apostels entsprechen. Guericke weist namentlich darauf hin, wie mit der dem Petrus eigenen Sensualität der Ton seines Sendschreibens übereinstimme. „Petrus kannte ja die Schwäche des menschlichen Herzens mehr als ein anderer aus eigener Erfahrung; daher ermahnt er so menschlich und evangelisch, so kräftig und milde; daher seine dringenden Hinweisungen auf die Beharrlichkeit des Glaubens in Demut und Geduld mit Hinblick auf das Vorbild und die Herrlichkeit Christi; daher sein ernstes Mahnen zu um so rüstigerer Wachsamkeit, je höher der Stand der Gläubigen sei; daher vor allem die rührenden, wiederholten Auforderungen zur Demut.“ Ferner macht er aufmerksam auf die nur leise Hindeutung, daß er den Paulus für einen echten Apostel erkenne (Kap. 5, 12), auf das Fernehalten alles Persönlichen und aller grellen Abfichtlichkeit in Vermittelung einer Harmonie mit dem Heidenapostel, endlich auf die Klarheit, Präcision und den Nachdruck der Rede. — Für die Echtheit sprechen auch die wichtigsten äußeren Gründe. Eusebius bezeugt die Benutzung unseres Briefes durch Papias und Polykarp. Mehrere Stellen im Brief des letzteren an die Philipper bestätigen dies. Theodot, der Valentinianer, nach der Mitte des 2. Jahrhunderts, führt Stellen aus dem 1. Brief Petri an (Clem. Alex. *ἐκ τῶν Θεοδότου ἐπιτομῶν*). Ausdrückliche Zeugnisse finden wir sodann für seine Echtheit bei Irenäus, Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes. Er stand schon in der alten syrischen Peshito, und Eusebius rechnet ihn zu den Homologumenen. Es ist daher die willkürlichste Hyperkritik, wenn ihn die neue Tübinger Schule aus inneren Gründen, weil er zu ihren Prämissen nicht paßt, verwirft. „Im ganzen christlichen Altertum findet sich niemand, der an der Echtheit des Briefes zweifelte, oder von Zweifeln an derselben auch nur gehört hätte.“ Olshausen.

§ 7.

Abfassungszeit des Briefes.

Manche Umstände in dem Briefe weisen auf eine frühe Abfassungszeit hin. Die

Neuheit der Trübsale, unter denen die Gemeinden litten, die nicht sowohl in Verfolgungen, als in Lasterungen bestanden (Kap. 3, 16; 4, 12. 14); die Befremdung der Heiden, daß die Christen sich von ihrem Sündenleben lossagen (Kap. 4, 4); die Erwartung, daß die Heiden, wenn sie den guten Wandel der Christen genauer kennen lernen, von ihrer auf Unwissenheit beruhenden (Kap. 2, 15) Feindschaft ablassen werden (Kap. 2, 12; 3, 16). Ferner gehört hierher der unentwickelte Zustand der Gemeindeverfassung, in welcher, wie es scheint, das Presbyteramt noch mit dem freien Amt der Älten in der Gemeinde zusammenfloß, wie man daraus sieht, daß den *πρεσβύτεροι* (Kap. 5, 1) die *ρεώτεροι* (B. 5) gegenübergestellt werden, und sonst kein kirchliches Amt erwähnt wird; das Vorherrschen der Judenchristen in jenen Gemeinden (siehe oben) und besonders auch der Mangel eines Gegensatzes zwischen geseglichem Wesen und wahrem Christentum außer der leisen Andeutung Kap. 5, 12. Weiß macht dafür besonders auch noch die ganze petrinische Lehrausschauung, die eine Vorstufe der paulinischen bilde, und die eigentümliche Frische und Energie der Hoffnung auf die bevorstehende Parusie Christi geltend. Was die letztere betrifft, so spricht in Verbindung mit den andern Gründen für eine frühe Abfassung des Briefes der Umstand namentlich, daß noch keine Andeutung einer zweifachen Parusie vorkommt, wie wir sie bei Synoptikern und in der Offenbarung Johannis finden. Vergl. die dogm.-eth. Grundgedanken Nr. 1 zu dem Abschnitt 1 Petri 4, 7—11, und dieselben Nr. 2 zu 2 Petri 3, 1—9. Unter der Voraussetzung, daß Paulus den Brief Petri benutzt habe, und nicht umgekehrt Petrus die Briefe des Paulus, und in Erwägung, daß Silvanus noch im Jahre 53 sich in der Umgebung des Paulus befindet (Apostg. 18, 5; 2 Kor. 1, 19; 1 Theff. 1, 1; 2 Theff. 1, 1), nimmt dieser Gelehrte an, der Brief sei schwerlich vor dem Jahr 54 geschrieben. Da Paulus seine dritte Missionsreise in den Jahren 55—57 machte, wo er durch Galatien und Phrygien kam, und 2 Jahre in Ephesus blieb, wo er den Brief an die Galater schrieb, und da von dieser Zeit an das heidenchristliche Element

die Oberhand bekam, so wäre die Abfassungszeit des Briefes in das Jahr 54 oder 55 zu setzen. Wenn man gegen diese Zeitbestimmung einwendet, wie Wiesinger thut: Wo sollen im Jahr 54 oder 55 die judenchristlichen Gemeinden von Pontus u. s. w. hergekommen sein? so ist nicht nur an Apostg. 2, 9 zu erinnern, sondern auch an Kap. 11, 19, wo von der weiten Zerstreuung derer die Rede ist, welche in der Trübsal, die sich über Stephanus erhob, geschohen sind. Von diesen konnten manche in jene Provinzen kommen, ob es gleich nicht ausdrücklich angegeben ist. Paulus hat auf seiner ersten und zweiten Missionsreise schon zwischen 45 und 51 jene Gegenden bereist. Von bereits konstituierten Gemeinden ist im ersten Brief Petri nicht die Rede, sondern von auserwählten Fremdlingen in der Zerstreuung. — Nimmt man dagegen mit den meisten Auslegern an, Petrus habe die Briefe Pauli gekannt und berücksichtigt, so fällt die Abfassung später, jedoch vor den Ausbruch der neronischen Christenverfolgung im Herbst 64, welche sonst in unserm Brief nicht unerwähnt geblieben wäre, also etwa in das Jahr 63 auf 64. Vergl. Thiersch, v. Hofmann, Keil u. a.

§ 8.

Literatur.

Hier sind besonders bemerkenswert: Luther, Auslegung der 1. Epistel St. Petri, 1523. — Calvini Commentarii in omnes N. T. epistolas. — Gerhardi comm. super priorem et posteriorem D. Petri epistolam, Jena 1641. — Calovii biblia illustrata. — W. Steiger, Der 1. Brief Petri, 1832. — Wiesinger in der Fortsetzung des Olshausenschen Kommentars die zwei Briefe Petri, 1862. — Brückner, Überarbeitung des de Wette'schen Kommentars, 3. Aufl., 1865. — Th. Schott, Kommentar über 1. und 2. Petri, 1861 und 1863. — Weiß, Der petrinische Lehrbegriff, 1855; ferner zwei Aufsätze in den Studien und Kritiken: die petrinische Frage, 1865. 4, und 1866. 2. Desselben Lehrbuch der bibl. Theol. des N. T., 3. Aufl., Berlin 1880. — Luther, Krit. exeget. Handbuch über den 1. und 2. Brief Petri, 4. Aufl., 1877. — v. Hof-

mann, Die Heil. Schrift Neuen Testaments, VII, 1. u. 2. Nördl. 1875. — C. F. Keil, Kommentar über 1. u. 2. Petri, Lpz. 1883. — Usteri, Wissenschaftl. und prakt. Komm. über 1. Petri, Zürich 1887. — Karl Burger in dem Kurzgefaßten Kommentar zum N. T. IV, Nördlingen 1888.

Von älteren praktischen Bearbeitungen des Briefes nennen wir außer Bengels

Gnomon noch Roos: Kurze Erklärung der zwei Briefe Petri, 1798. — H. Niegers Betrachtungen über das Neue Testament. — Unter den Neueren: W. F. Besser, Die Briefe St. Petri in Bibelfstunden ausgelegt, 1854. — R. Kögel, Zwanzig Predigten über den 1. Brief, 2. Aufl., Berlin 1872. — C. Ernst, Der 1. Brief Petri für die Gemeinde ausgelegt, Herborn 1878.

Der erste Brief Petri.

Kap. 1, 1—2.

Inhalt: Überschrift und Trostgruß.

Petrus, ein Apostel Jesu Christi, den auserwählten Fremdlingen in der Zerstreuung 1 in Pontus, Galatien, Kappadozien, Asien und Bithynien, * nach der Vorersehung Gottes 2 des Vaters in der Heiligung durch den Geist, zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blute Jesu Christi. Gnade und Friede mehrte sich euch immer reichlicher.

Exegetische Erläuterungen.

1. Über den Namen **Petrus** siehe die Anmerkungen zu Matth. 16, 18.

2. **Apostel**, ein Abgesandter Jesu Christi, der im Namen seines Herrn redet und handelt. Was zu diesem Beruf notwendig gehöre, sehen wir aus der Rede des Petrus bei Gelegenheit der Apostelwahl, Apostlg. 1, 21, 22. Es mußten Männer sein, welche sich während der ganzen Amtslaufbahn Christi zu ihm gehalten hatten, wie Jesus zu den Zwölfen sagt: Ihr seid von Anfang bei mir gewesen (Joh. 15, 27; vergl. Lukas 24, 48), welche daher namentlich Zeugen seiner Auferstehung und Himmelfahrt waren, Apostlg. 2, 32; 3, 15; 5, 32; 10, 41. Sie sollten von den großen Erlösungsthatfachen Zeugnis ablegen, Gemeinden stiften, lehren und predigen, ermahnen und warnen, drohen und strafen, Fürbitte thun und Aufsicht führen, das Wort vom Kreuz zu Juden und Heiden tragen (Apostlg. 10, 39; 4, 19; 2 Kor. 5, 20; Phil. 1, 7, 17; Kol. 2, 8). Dazu waren sie unmittelbar von dem Herrn erwählt und berufen, ausgeson-

dert und gesendet und mit außerordentlichen Gaben des Geistes ausgerüstet (Apostlg. 13, 10, 11; 5, 5, 11; 2, 4; Mark. 16, 17, 18; 1 Kor. 5, 5; Joh. 20, 22).

3. **Auserwählte** sind im Sinne des Petrus diejenigen, welche dem auserwählten Geschlecht (Kap. 2, 9) einverleibt sind, dem gereinigten Volk Gottes, den an Jesum gläubig gewordenen Abrahamskindern angehören. Der letzte Grund dieser Erwählung ist die freie Gnade, das Ziel die Seligkeit, die Bedingung der Bußglaube (Apostlg. 3, 19; 2, 38, 21; 1 Petri 1, 4; 5, 10). In anderem Sinne kommt das Wort vor Matth. 22, 14; Ephes. 1, 4; Apostlg. 9, 15.

4. **Fremdlinge**, *παρεπ.* bezeichnet Leute, die sich auf kurze Zeit mit anderen an einem ihnen fremden Ort aufhalten, keine Bürger, sondern nur Beisitzer (vergl. 1 Mos. 47, 9; 3 Mos. 25, 23; Hebr. 11, 13). Nach Weiß ist es wegen des nachfolgenden Wortes im bildlichen Sinne zu fassen vom Pilgrimstande der Christen (vergl. 1, 17; 2, 11); einfacher ist jedoch die Erklärung: an die auserwählten Beisassen der Diaspora. Jene Zusammen-

fassung von eigentlichen und uneigentlichen Bestimmungen von so verwandtem Klange wäre nicht leicht verständlich ohne nähere Bestimmung: Judith 5, 20; 2 Makk. 1, 27.

5. **Verstreunung** (Diaspora) war der gangbare Name für die außerhalb Palästinas unter den Heiden hin und her wohnenden Glieder des heiligen Volkes (vergl. Joh. 7, 35; Jak. 1, 1). Hieraus ergibt sich klar, welches der Leserkreis des Apostels ist; es sind gläubige Juden, an welche sich einzelne bekehrte Heiden anschlossen. Hier war das Feld, das dem Petrus anvertraut war (Gal. 2, 7), während dem Apostel Paulus seine Wirksamkeit unter den Heiden angewiesen war. Daß Petrus besonders den Juden in den hier genannten Ländern das Evangelium gepredigt habe, bezeugen Origenes, Hieronymus und Epiphanius. So verstehen es viele ältere Ausleger, Eusebius, Didymus, Dekumenius, nach ihnen Grotius, Calvin u. a. (siehe die Einleitung.)

6. **Pontus**, die nordöstlichste Provinz von Kleinasien; sie hat den Namen von dem nördlich angrenzenden Schwarzen Meer; dort hat vielleicht des Paulus Genosse Aquila den Grund zu einer Christengemeinde gelegt (Apostg. 18, 2). **Galatien**, westlich davon gelegen, hat seinen Namen von den Galliern, einem celtischen Volksstamm, der von seinen Söhnen am linken Rheinufer nach Thrazien und Griechenland, später nach Kleinasien gedrungen war. Das Christentum wurde dort durch Paulus gepflanzt (Apostg. 16, 6). Südlich von Pontus liegt **Kappadozien**; Juden von daher waren auf dem ersten Pfingstfeste und hörten die großen Thaten Gottes verkündigen. **Asien** ist hier die Provinz, welche unter den Römern die Küstenlandschaften Mysien, Lybien, Karien samt dem innern Phrygien besaßte. **Bithynien** die nordwestlichste Landschaft von Kleinasien.

7. **Nach der Vorerhebung Gottes** ist mit **auswählt** zu verbinden und bezeichnet kein bloßes Vorwissen und Vorerkennen, wovon ja auch kein Objekt angegeben ist, sondern zugleich ein reales Auszeichnen und Vorherbestimmen. So Kap. 1, 20; Apostg. 2, 23. Ehe der Welt Grund gelegt war, erkannte Gott die Seinigen und verordnete sie zum Ziel der Seligkeit (vergl. Joh. 10, 14; Apostg. 4, 28, Röm. 8, 29).

8. **In der Heiligung durch den Geist**. Dies geht auch, wie alles in B. 2, auf das Erwählte zurück. Die Ordnung, in welcher allein der Ratsschluß der Erwählung bei uns zum Ziel kommen kann, besteht darin, daß wir durch den Geist Gottes geheiligt werden. Ebenso schreibt Paulus den Thessalonichern: Gott hat euch erwählt zur Seligkeit in der

Heiligung des Geistes (2 Thess. 2, 13). Der Ausdruck umfaßt alle Gnadenwirkungen des Heil. Geistes von seinem ersten leisen Anklopfen bis zur Versiegelung der Gnade. Die Zuführung des Werkes unserer Seligkeit auf die heilige Dreieinigkeit, welche unerkennbar im Verste liegt, schließt die Beziehung des *πνεύματος* auf den Menscheng Geist aus.

9. **Gehorsam** begreift im Sinne des Petrus beides in sich, daß man der geoffenbarten Wahrheit glaubt, und daß man thut, wozu sie uns verpflichtet. Der Gehorsam gegen die göttlichen Gebote setzt den Glauben an ihre Verbindlichkeit und an die Gerechtigkeit Gottes voraus, und der Glaube fordert den Gehorsam als seine Frucht, wie er seinem innersten Wesen nach eine That des Gehorsams ist. Petrus schaut gemäß seinem mehr alttestamentlichen Standpunkt beides zusammen (vergl. Kap. 2, 7, 8; 1, 14, 22; 3, 1; 4, 17; Apostg. 3, 22, 23; 5, 32); bei Paulus treten die Grundforderungen des Glaubens und des Gehorsams auseinander (Röm. 10, 5—9), ohne daß das sittliche Element des Glaubens verkannt wird (Röm. 10, 16, 21; 11, 30; 1, 5; 2, 8; 2 Thess. 1, 8; 2 Kor. 10, 5).

10. **Zur Besprengung mit dem Blute Christi**. Das Wort *ῥαντισμός*, entsprechend dem hebr. Zeitwort *רָצַף* und *רָצַץ* kommt nur zweimal im Neuen Testamente vor, nämlich hier und Hebr. 12, 24. Mit Blut besprengt wurde der Brandopfer- und Räuchaltar, der Vorhang im Allerheiligsten und die Bundeslade (3 Mos. 1, 5; 5, 9; 4, 6, 7, 17, 18; 16, 14—19), zum Zeichen, daß die heiligen Geräte, an welche sich gleichsam das Gift der Sünde auch ansetzt, — „denn sie sind unrein, die umher wohnen“ — einer Reinigung bedürfen. Beim Bundesopfer findet eine doppelte Besprengung statt, nämlich des Altars mit der einen Hälfte des Bluts und des Volks mit der andern (2 Mos. 24, 6—8; vergl. Hebr. 9, 18—20). Darin liegt nicht nur das, daß beide eine Reinigung nötig haben, sondern auch, daß der Altar und das Volk zusammengehören, und daß diesem die Vergebung der Sünden zugeeignet werde. Die Besprengung des Volkes geschah aber nicht, ehe es sich willig erklärt hatte, die Forderungen des göttlichen Gesetzes ohne Ausnahme sich gefallen zu lassen (2 Mos. 24, 3, 7), und was nicht zu übersehen ist, es mußte die Heiligung des unreinen Volks zur Gemeinschaft mit dem heiligen Gott vorangegangen sein (2 Mos. 19, 10). Wie nun dort im Alten Testament auf die Verpflichtung des geheiligten Volkes zum Gehorsam die Blutbesprengung folgt, so sind nach unsrer Stelle die Angehörigen des neutesta-

mentlichen Bundesvolks zum Gehorsam und zur Blutbesprengung erwählt. Nur durch den Gehorsam des Glaubens und bei dem festen Voratz, uns den Forderungen des göttlichen Gesetzes zu unterwerfen, bekommen wir Anteil an der versühnenden Kraft des Blutes Jesu. Stehen wir im Gnadenbunde mit Gott, und suchen wir darin redlich seinen Willen zu vollbringen, so will Gott uns immer aufs neue die Kraft des Blutes Jesu zueignen und damit die Fehler und Schwachheiten, die unserm Gehorsam anhängen, bedecken, sowie alle noch unterlaufenden Sünden, wenn wir sie bereuen und Gnade suchen, vergeben. Ob hier auf die Anschauung des Petrus die Worte, welche der Herr bei der Abendmahlseinsetzung sprach, wesentlich bestimmend einwirkten, wie Weiß (S. 273) als gewiß annimmt, lassen wir dahingestellt; die Beziehung aber auf die Bundeseschließung im Alten Testament ist unbestreitbar.

11. **Gnade** ist hier nicht eine göttliche Eigenschaft, sondern eine Gabe, was aus der Zusammenstellung mit Frieden erhellt (vergl. Kap. 4, 10; 5, 10; 3, 7; 1, 10. 13). Es ist die Gabe der Rechtfertigung und Heiligung, aus welcher der Friede in und mit Gott und sofort der Friede mit den Menschen fließt (vergl. Röm. 1, 7; 2 Joh. 3; Jud. 2). In letzterer Stelle, wie 2 Petri 1, 2, kommt auch das *πληθυνειν* vor. Den beinahe gleichen Eingang hat in der griechischen Übersetzung der Septuag. der Brief Nebukadnezars, den er nach seiner Errettung geschrieben hat (Dan. 3, 31). Die Mehrung bezieht sich sowohl auf die Kraft, als auf das Gefühl und den Geschmack davon (vergl. Röm. 5, 5).

Dogmatisch-ethische Grundgedanken.

1. Petrus beruft sich auf sein Apostelamt, nicht um dadurch einen Vorzug vor andern Lehrern zu begründen, sondern um an die Verantwortung zu erinnern, welche darauf ruhe, wenn man seinen Ermahnungen und Tröstungen das Ohr verschließe. Weil er ein Abgesandter Jesu Christi ist, so sollen wir ihn hören, als stünde Christus vor uns (vergl. Luk. 10, 16; 1 Thess. 4, 8). Einen Mitältesten unter den Ältesten nennt er sich Kap. 5, 1. — Eine unbefugte Anmaßung des Apostolats findet da statt, wo man keine unmittelbare Erwählung, Berufung und Ausrüstung von dem Herrn nachweisen kann, oder wo mit dem geistlichen Amte eine weltliche Oberherrschaft verbunden ist (vergl. Matth. 20, 25—28), und wo man Glauben und Gewissen der Menschen beherrschen will (vergl. 2 Kor. 1, 24; 1 Kor. 4, 1).

2. Die Apostel waren keine Statthalter und Stellvertreter Christi, wieviel weniger kann es der römische Papst sein.

3. Herrlicher Titel und Stand der wahren Christen, daß sie Auserwählte heißen. Es ist eine unaussprechliche Gnade, aus der Masse so vieler tausend Verlorenen, aus der Gemeinschaft ihrer Schuld und Strafe, aus der Macht des Unglaubens, der Sünde und Verführung heraus erwählt zu sein. — Unterscheide Erwähltssein und Berufenssein; bei der Berufung wird der Ratschluß der Erwählung offenbar. Das Ziel von dieser ist verschieden im Alten und Neuen Testamente.

4. Des Christen eigentliche Heimat ist der Himmel; hier unten weilen wir nur als Gäste und Fremdlinge, wie schon David bekennet: Ich bin beides, dein Pilgrim (hier unten) und dein Bürger (dort oben) Ps. 39, 13. Die Zeit der leidvollen Pilgrimtschaft ist kurz gegen die ewige Herrlichkeit in der unvergänglichen Heimat (Kap. 1, 4; 5, 10; 2, 11; vergl. Hebr. 11, 13).

5. Der Gnadenruf Gottes hat seine besonderen Stunden und Zeiten sowohl bei Völkern als bei Individuen. Nach Apostg. 16, 6. 7 mehrte es der Geist dem Paulus und Timotheus, im prokonsularischen Asien und in Bithynien zu predigen, aber bald schlug die Gnadenstunde auch für diese zuerst übergangenen Provinzen. Bei seiner Wiederkehr aus Europa verkündigte Paulus zwei Jahre den Juden und Griechen in Asia das Wort des Herrn Jesu (Apostg. 19, 10). Von ihm oder von andern Knechten Christi muß auch in Bithynien eine Gemeinde gepflanzt worden sein.

6. Der Gläubigen Gnadenstand beruht nicht auf einem plötzlich in der Zeit entstandenen Liebeswillen Gottes, sondern auf seiner ewigen Vorsehung und Verordnung. Es ist ein Werk, an welchem sich die ganze heilige Dreieinigkeit beteiligt und verherrlicht. Der Vater erwählt zum Heil in Christo und bereitet es vor; der Sohn verwirklicht die Erwählung durch sein Leben, Leiden und Sterben; der Heilige Geist eignet das erworbene Heil dem bußfertigen Sünder zu und verinnerlicht es. — Wer sich unter die Zucht des Heiligen Geistes stellt und zu dem Entschlusse bringt: Alles, was der Herr gesagt hat, wollen wir thun, und gehorchen, wie Israel dort gelobt hat (2 Mos. 24, 7), der wird auf geheimnisvolle Weise mit dem Blute Christi besprengt, seine Sünden werden bedeckt, er wird in Christo als rein und heilig angesehen und dazu tüchtig gemacht, Gott priesterlich zu dienen und vor ihm unbefleckt erfunden zu werden (vergl. 1 Joh. 1, 7). — Geist und

Blut stehen nach neutestamentlicher Anschauung in inniger Verbindung (Joh. 6, 53 ff.; Röm. 3, 24. 25; 8, 1; 1 Joh. 5, 6).

7. Friede ist eine herrliche Frucht der Gnade, wenn sie im Glauben ins Herz aufgenommen wird (vergl. Röm. 1, 7). Der Friedensgruß enthält die Summe des ganzen Evangeliums. Luther sagt: „Gnade ist Gottes Huld, die sähet jetzt in uns an, muß aber für und für wirken und sich mehren bis in den Tod. Wer nun das erkennt und glaubet, daß er einen gnädigen Gott habe, der hat ihn; so gewinnt sein Herz auch Friede und fürchtet sich weder vor der Welt, noch vor dem Teufel; denn er weiß, daß Gott, der aller Dinge gewaltig, sein Freund ist und will ihm aus Tod, Hölle und allem Unglück helfen; darum hat sein Gewissen Friede und Freude. Solches wünscht nun St. Petrus den Gläubigen, und das ist ein rechter christlicher Gruß, mit welchem sich alle Christen grüßen sollen.“

Somiletische Andeutungen.

Der Diener Christi Trost und Schild, vom Herrn gesendet zu sein. — Die Vozung echter

Israelitengefinnung: Ich bin ein Gast auf Erden. — Der hohe Trost, unter die Auserwählten Gottes zu gehören. — Nicht in uns, sondern in Gottes freiem Erbarmen liegt der Grund unserer Erwählung. — Die Beprengung mit dem Blute Christi der köstliche Schatz der Erwählten. — Das Gnadenwerk des dreieinigen Gottes im Herzen des Sünders. — Das selige Ziel, zu welchem wir berufen sind.

Starke: Petrus war wohl ein Apostel Jesu Christi, aber kein sichtbarer Statthalter Christi auf Erden. — Ein rechter Hirte kann die nicht vergessen, die er in Christo Jesu gezeuget hat; kann er sie nicht mündlich trösten, so thut er's schriftlich. — Wer ein Fremdling in einem Lande ist, darf darum nicht traurig sein; genug, wenn ihm ein schön Erbeil in Christo geworden. Je mehr er das erkennt, so viel weniger wird er an der Welt hangen, und so viel mehr wird er sich nach dem himmlischen Vaterland sehnen. — Bei der Gnadenwahl findet kein unbedingter Ratschluß Gottes statt, sondern sie ist geschehen in dem vorhergesehenen beharrlichen Glauben an Jesum Christum. — Gnade und Friede gehören zusammen und müssen mit Natur und Sicherheit nicht verwechselt werden; jene bringt diesen und dieser zeugt von jener. Über Gnade und Friede kann niemand was Schöneres wünschen, und wer diese hat, ist selig in Zeit und Ewigkeit.

Kap. 1, 3—12.

Inhalt: Lob Gottes für die Gnade der Wiebergeburt und die darauf gegründete Hoffnung auf das himmlische Erbe. Die Leiden müssen die Freude darüber nur erhöhen, denn sie dienen dazu, den Glauben zu bewähren. Auf dieses Hoffungsziel hat der Geist Christi schon das Forchten der Propheten gelenkt, ja auch die Engel gelüftet es, in dieses Heil hinein zu schauen.

- 3 Gelobet sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi, der uns nach seiner vielfältigen Barmherzigkeit wieder gezeuget hat durch die Auferstehung Jesu Christi aus
4 den Toten zu einer lebendigen Hoffnung, *zu einem unzerstörbaren, unbesleckten und
5 unverwelklichen Erbe, das in den Himmeln aufbewahrt ist für euch¹⁾, *die ihr in der
6 Kraft Gottes bewahrt werdet zur Errettung, welche schon bereit ist, offenbart zu werden
7 in der letzten Zeit, *worüber ihr frohlocket, die ihr jetzt ein wenig, wenn es sein muß,
8 in mancherlei Versuchungen betrübt werdet, *damit euer Glaube in seiner Bewährung viel
9 köstlicher erfunden werde, als das vergängliche, aber durch Feuer bewährte Gold, zu Lob
10 und Ehre und Herrlichkeit in der Offenbarung Jesu Christi, *welchen ihr nicht gesehen²⁾
11 und doch lieb habt, an welchen ihr glaubet, ohne ihn jetzt schon zu sehen, und über
12 welchen ihr frohlocket mit unaussprechlicher und verherrlichter Freude, *indem ihr das
13 Ziel eures Glaubens davon traget, nämlich der Seelen Errettung. *In betreff dieser
14 Errettung haben eifrig gesucht und sind allen Spuren nachgegangen die Propheten, die
15 von der auf euch kommenden Gnade geweissagt haben, *indem sie nachforschten, auf
16 welche oder welcherlei Zeit der Geist Christi in ihnen das Heil andeutete, der die Leiden,
17 die über Christum kommen sollten, und die Herrlichkeiten darnach vorans bezeugte;
18 *welchen es geoffenbart wurde, denn nicht ihnen selbst, wohl aber euch³⁾ sollten sie damit

¹⁾ Der textus receptus liest *ἡμῶς*; dagegen ist die Lesart *ὑμῶς* von den meisten Handschr. und Übersetzungen bezeugt.

²⁾ Bachmann, Tischendorf und Gebhardt lesen *ἰδόντες*, welches der Lesart *εἰδόντες* vorzuziehen ist.

³⁾ *ὑμῶν* ist die beglaubigtere Lesart.

einen Dienst leisten, was euch nun verkündigt ist durch die, welche euch in dem vom Himmel gesandten Heiligen Geist gute Botschaft gebracht haben, und worein auch die Engel bemüht sind hineinzuschauen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Lobpreisung der göttlichen Gnade für den seligen Hoffnungsstand der Christen ergießt sich wie ein tiefer und breiter Strom aus dem vollen Herzen des Apostels (B. 3 bis 12). Ähnlich preist Paulus in einem Freudenodem das uns geschenkte Heil (Ephes. 1, 3—14). Zuerst wird der Quell und Grund unserer Hoffnung genannt (B. 3); dann das Ziel und dessen Herrlichkeit (B. 4); ferner der Weg, den wir einschlagen müssen, und der uns nicht irre machen darf (B. 5—8); endlich, was uns dabei ermuntern und stärken soll (B. 8—12).

2. **Gelobet sei der Gott — Christi.** Wie sonst häufig in den paulinischen Briefen wird Gott nicht bloß als Vater, sondern als Gott Jesu Christi gepriesen (2 Kor. 1, 3; 11, 31; Röm. 15, 6; Ephes. 1, 3. 17; Kol. 1, 3; vergl. Joh. 20, 17). Wichtige Andeutung für das Verhältnis des Logos zum Vater. Nur in Christo und durch ihn finden und haben wir Gott. Die Vaterschaft weist auf die ewige Zeugung aus dem Wesen Gottes (Ps. 2, 3) und auf das innige Verhältnis zu dem Mensch gewordenen Sohne. Weiß leitet diese dogmatische Formel aus dem so zu sagen liturgischen Gebrauche der urchristlichen Gemeinde her (vergl. Jak. 1, 27; 3, 9). Er glaubt, von der wesentlichen Gottheit und Präexistenz Christi könne jener Ausdruck keinen Beweis geben. Vergl. dagegen Matth. 16, 16; Joh. 6, 69.

3. **Barmherzigkeit, ἔλεος (חֶסֶד)** die barmherzige Liebe Gottes, die sich zu den Hilfslosen, Schwachen, Unmächtigen, Elenden, Sündigen herunterläßt. Es ist eine vielfältige Barmherzigkeit, ein wunderbarer Reichtum derselben (Röm. 2, 4), welcher aus der Menge ihrer Gnadengüter, aus der Tiefe unserer Not, aus dem Anfang und der Mannigfaltigkeit ihrer Rettungsversuche zu erkennen ist.

4. **Wieder gezeugt hat, ἀναγεννήσας** u. s. w. (vergl. Joh. 3, 3; Tit. 3, 5; Jak. 1, 18; Kol. 3, 1; Ephes. 2, 10). Er hat ein neues, ein geistliches Leben in uns angezündet durch die Taufe und die damit verbundenen Geisteswirkungen (vergl. Ephes. 1, 19. 20). Er hat den Grund dazu gelegt, uns in sein Ebenbild wieder umzuschaffen. Grotius: „Er hat uns zu anderen Menschen gemacht, in einem weit

wesentlicheren Sinne, als es einst von Saul gesagt wurde: Du wirst ein anderer Mann werden (1 Sam. 10, 6).“ Was ist die Hauptfrucht und das Ziel dieser Neuzugung? Eine lebendige Hoffnung. Gegenstand derselben ist nicht nur unsere zukünftige Auferstehung (Grotius, Bengel, de Wette), sondern die ganze Fülle des Heils, das durch Jesum noch offenbar werden soll, bis auf den neuen Himmel und die neue Erde hinaus (2 Petri 3, 13. 14; Offenb. 21, 1). Was durch eine Geburt entsteht, ist etwas Lebendiges. So die Hoffnung des Gläubigen. Sie ist das gerade Gegenteil von den eiteln, verlorenen, kraftlosen Hoffnungen der Weltmenschen. Sie ist kräftig und belebt das Herz, indem sie dasselbe tröstet, stärkt, mutig, herzlich und freudig in Gott macht. Ihr belebender Einfluß erstreckt sich selbst in das Leibesleben hinein. „Nicht nur erfüllt die Hoffnung das neue, in der Wiedergeburt geschaffene Leben, sondern sie ist selbst der innerste Kern desselben.“ Weiß.

5. **Durch die Auferstehung — Jesu Christi.** δι' ἀναστάσεως, Calvin, Gerhard, Knapp, Weiß verbinden es mit ἀναγενν., natürlicher scheint es, mit Dekumenius, Bengel, Steiger, Lachmann, de Wette, Hofmann mit dem unmittelbar vorangehenden ἵνα verbunden zu werden. Die Lebendigkeit dieser Hoffnung gründet sich auf die Auferstehung Jesu Christi aus den Toten. „Wäre die Auferstehung Christi nicht, so hätten wir keinen Trost noch Hoffnung, und wäre das andere alles, was Christus gethan und gelitten hat, vergeblich“ (Luther). So gewiß er den Tod besiegt hat und in ein himmlisches Freudenleben eingegangen ist, so gewiß werden diejenigen, welche Glieder an ihm, dem Haupte sind, ihm nachfolgen, wie wir singen: Lasset auch ein Haupt sein Glied, welches es nicht nach sich zieht?

6. **Zu einem — unverwelklichen Erbe.** Da die Gläubigen hier auf Erden Fremdlinge, droben aber Bürger sind: so haben sie droben ein Bestium, ein Erbe anzutreten, welches die Erbteile des Volkes Gottes im irdischen Kanaan weit hinter sich zurückläßt. Das himmlische Erbe (vergl. Matth. 6, 20; Luk. 12, 33; 10, 25; 18, 18; Mark. 10, 17) ist a. ein unzerstörbares. Es trägt keinen Verderbens- und Todeskeim in sich, wie sonst alles Irdische, selbst das, was am festesten und unverwundlichsten zu sein scheint, wie die edlen Metalle (Kap. 1, 18. 23; vergl. 1 Joh.

2, 17). „Kein Rost zerfrisst es, kein Tod zerstört es“ (Besser). Es faßt ja die Vereinigung mit dem in sich, der allein Unsterblichkeit hat und der Unvergängliche heißt (1 Tim. 1, 17). Wie könnte es durch eine äußerliche Macht vernichtet werden? Es ist b. ein unbeflecktes, oder unbesleckbares. Die Erde, und insbesondere auch das Land Kanaan wurde durch schreckliches Blutvergießen und viele andere Greuel besleckt (3 Mos. 18, 27, 28; 4 Mos. 35, 33, 34; Hesek. 36, 17; Jerem. 2, 7). An den zeitlichen Gütern klebt Unrecht, Eigennutz, Haß, Neid und Arglist. Sie werden, wenn sie im Geiz zusammengerafft worden sind, mit besleckendem und belästigendem Schlamm verglichen (Hab. 2, 6). Jeder Menschenleib und jede Menschenseele ist durch häßliche Begierden, meist auch durch äußerliche Sünden besleckt. Alle irdische Freude ist mit Unlust und Traurigkeit vermischt. Die Güter jenes Lebens aber sind lauter, rein, unbefleckt, sie können nichts Unreines annehmen. c. Es ist unverwundlich. Hier vergeht die Schönheit der irdischen Natur schnell, dort ist ein beständiger Frühling; hier kann ein Sturwind die blühendsten Gärten in eine Wüste verwandeln (vergl. Kap. 1, 24; Jes. 40, 6), dort findet sich kein solcher Wechsel zwischen Blühen und Verblühen, dort grünt und blüht alles in unverwundlicher Schönheit. Weiß findet in den drei Prädikaten einen trefflichen Klimax. Das erste bezeichne, daß jenes himmlische Bestium von dem Reime der Zerstörbarkeit und Vergänglichkeit frei sei, den alles Irdische in sich trägt. Das zweite negiere dann auch die Befleckbarkeit durch die von außen herankommende Sünde, und das dritte sogar den vorübergehenden Wechsel, der die Schönheit der irdischen Natur wenigstens zeitweise vergehen läßt.

7. Das in den Himmeln aufbewahrt ist, *τετηρημένον*. Während hier unten in der Fremdlingenschaft aller Besitz unsicher ist, so ist dagegen jenes Erbe in der sichersten Verwahrung, denn es ist in Gottes Allmachtshand. Wie es von Ewigkeit her den Gläubigen zugedacht und bereitet war, so wird es auch fort und fort bewahrt, und die Gläubigen hinwiederum werden für dasselbe bewahrt (R. 5), so daß es ihnen gewiß nicht fehlen kann (vergl. Kol. 1, 5; 2 Tim. 4, 8; Matth. 25, 34; Joh. 10, 28). Es ist sowohl das Gewisse, als das jetzt noch Verborgene der Erbschaft darin ausgedrückt. Das Bild von Eltern hergenommen, die ihren Kindern etwas sicher aufbewahren und sie damit überraschen.

8. Die ihr — bewahrt werdet, *φρουρεῖν* ein militärischer Ausdruck, von einer Be-

satzung, die einen Ort beschützt, oder von einer Festung, die mit einer starken Wache besetzt ist. Laßt euch nicht bange sein vor den Feinden eurer Seligkeit, ihr seid von einer starken, schützenden Wache umgeben, von der Macht Gottes und seiner heil. Engel (vergl. 2 Kor. 11, 32; Phil. 4, 7; Hohelied 3, 7, 8; Sach. 2, 5; 2 Kön. 6, 16, 17). Es gehört nicht weniger als eine Gottesmacht dazu, um uns gegen so viele mächtige und listige Feinde zu beschützen, wie dies Petrus an sich selbst erfuhr. Weiß versteht darunter mit Steiger und de Wette den Heiligen Geist. Allerdings wird *δύναμις Θεοῦ* so gebraucht Luk. 1, 35, allein dort geht *πνεῦμα ἁγίου* voran. Die andern beigebrachten Stellen sind nicht beweisend. Es erscheint daher als willkürlich, von der Beziehung des Worts auf die göttliche Allmacht abzugehen. Was ist von unserer Seite die Bedingung der Bewahrung? Das ist der Glaube, dessen Gegenstand hier nicht näher angegeben ist, der aber aus R. 8 ergänzt werden muß. Es ist das gleiche Mittel, wodurch das Heil zuerst erlangt und wodurch es fort und fort bewahrt wird, nämlich die Anerkennung Jesu als des Messias und die vertrauensvolle Hingabe an ihn, welche mit dem Gehorsam nicht in eins zusammenfällt, sondern die Quelle desselben ist (vergl. Apostg. 3, 16; 10, 43; Matth. 9, 22; Mark. 5, 34; Luk. 7, 50).

9. Zur Errettung — bereit ist, *σωτηρία*, *ῥῆσις*; die Errettung von dem ewigen Verderben und zugleich positiv die Einführung in das von Jesu bereitete Heil, Verführung aus der Gewalt des Satans, der Sünde und des Todes in das vollkommene Leben der Freiheit, der Gerechtigkeit und Wahrheit (Apostg. 2, 40; 4, 12; 5, 31; 15, 11; 1 Petri 1, 9; Matth. 16, 25; Luk. 9, 56). Doch ist das erstere Moment das vorherrschende, das zweite ist mehr in *ἐλπίσιν* enthalten. Bei Petrus erscheint die *σωτηρία* in der engsten Verbindung mit der Heilsvollendung (Kap. 1, 9; 4, 17, 18; Apostg. 2, 21; 1 Petri 2, 2). Wie sehr sie ihm am Herzen liegt, erhellt daraus, daß er das Wort dreimal in diesem Abschnitt gebraucht. Er denkt sich dieselbe nicht in weiter Ferne liegend, sondern als unmittelbar bevorstehend, wie es Kap. 4, 5 heißt: Er ist bereit, zu richten die Lebendigen und Toten (vergl. Kap. 4, 7). Weil er mit den andern Aposteln das Kommen Christi zum Gericht als nahe betrachtete (Jak. 5, 7, 8; Offenb. 1, 3; 22, 10, 20; Hebr. 10, 25, 37; Jud. 18; 1 Joh. 2, 18; Röm. 13, 11, 12; 1 Kor. 15, 51; 2 Kor. 5, 2, 3; Phil. 4, 5; 1 Thess.

4, 17), so sagt er, die σωτηρία sei schon bereit, sich zu offenbaren. „Das Erbe, dazu ihr verordnet seid, ist schon längst erworben und bereitet von Anfang der Welt, liegt aber jetzt verborgen, ist noch zugedeckt, verschlossen und versiegelt; es ist aber um eine kleine Zeit zu thun, so wird es in einem Augenblick geöffnet und aufgedeckt werden, daß wir es sehen“ (Luther).

10. **Offenbar zu werden**, ἀποκαλυφθῆναι bedeutet das zur vollen Erscheinung Kommen des Heils (vergl. Kap. 1, 7; 4, 13; 5, 1). Anders kommt es Kap. 1, 13 vor von der Verkündigung der ersten Erscheinung Christi (vergl. Röm. 16, 25) und von der innerlichen Offenbarung 1 Kor. 2, 10; Gal. 1, 16; 3, 23. — **In der letzten Zeit**, ἐν καιρῷ ἔσχάτῳ zu der mit der Wiederkunft Christi eintretenden Vollendungszeit des Heils. Diese heißt sonst die συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου (Matth. 13, 39. 40; 24, 3; 28, 20), oder ἡ ἔσχάτη ἡμέρα (Joh. 11, 24; 12, 48). Im Hebräischen חֲסִידֵי הַיָּמִים (1 Mos. 49, 1; 4 Mos. 24, 14; 5 Mos. 4, 30; Jes. 2, 2; Mich. 4, 1; Hes. 38, 16; Dan. 10, 14), wobei bald mehr auf den Anfang, bald mehr auf die Entwicklung dieser Zeit gesehen wird. Die letzten Zeiten der gegenwärtigen Weltordnung, des αἰῶνος οὗτου, werden ebenfalls ἔσχάται ἡμέραι (2 Tim. 3, 1; Jud. 18; 1 Petri 1, 20; 2 Petri 3, 3) oder ἔσχάτη ὥρα genannt (1 Joh. 2, 18); sie grenzen an jene συντέλεια, fallen aber nicht damit zusammen. Etwas verschiedenes davon scheint der Sprachgebrauch des Hebräerbriefes (9, 26). Doch kann ἐπὶ συντέλειᾳ auch heißen: in der Nähe der Vollendungszeit, welche der Verfasser als unmittelbar bevorstehend dachte.

11. **Vorüber ihr frohlocket**. Ἐν ᾧ nicht auf καιρὸς zu beziehen, sondern auf den ganzen vorangehenden Satz B. 4 u. 5. Jene großen Güter, die für euch aufgespart sind, erfüllen euch billig mit hoher wachsender Freude. Darin dürft ihr euch nicht stören lassen durch die bald vorübergehenden Prüfungsleiden, die zu eurer Bewährung wohl für alle nötig sind.

12. **Wenn es sein muß**. Εἰ δέον setzt vorz. aus, daß die Leiden nicht ununterbrochen fort dauern, und daß ihre Zeit wie ihr Maß aufs genaueste von der göttlichen Weisheit bestimmt sei, daß sie auch keine Minute länger währen, als es für uns nötig ist. Auch Gläubige brauchen sie in demselben Grade, als ihre Natur von dem Sündengift noch nicht völlig gereinigt ist.

13. **In mancherlei Versuchungen betrübt werdet**. Die Leiden verursachen dem äußeren

Menschen Schmerzen und Betrübniß (Hebr. 12, 11), während der innere sich darüber freuen kann. ποικίλοις πειρασμοῖς; πειρασμ. bedeutet Bedrängnisse verschiedener Art, welche von Gott verhängt oder zugelassen werden, damit die Gläubigen Proben eines seligen Wohlverhaltens ablegen, in der Geduld geübt und nach dem Himmlischen verlangender werden. Zu den besonderen Anfechtungen der aus dem Judentum herausgetretenen Gläubigen gehörten die Verachtung und Lästerung von Seiten ihrer ehemaligen Glaubensgenossen, ferner die zeitlichen Verluste, die sie sich gefallen lassen mußten, die Versuche von Irrlehren, sie zur Verleugnung der erkannten Wahrheit und zur Vermischung von Judentum und Christentum zu bewegen (vergl. Hebr. 10, 32; Jak. 1, 2; Apostg. 8, 1; 15, 1; 14, 22; 1 Thess. 3, 2 ff.; 2 Kor. 11, 23 ff.).

14. **Damit euer Glaube u. s. w.** Zweck bei diesen Versuchungen (B. 7): Der Glanz und die Kostlichkeit des Glaubens soll aus dem Dunkel derselben desto heller hervorleuchten. Der Glaube muß dadurch bewährt werden, darum dürfen sie die Freude über die uns in Christo geschenkte Hoffnung keineswegs stören. Τὸ δοκίμιον τῆς πίστεως. Das Wort bedeutet Prüfstein und Probe oder Bewährung. Hier kann es nur in letzterem Sinne genommen sein. Die Probe des Glaubens = der die Probe aushaltende Glaube, oder der Glaube in seiner Bewährung (vergl. Jak. 1, 3). Das Alte Testament vergleicht die Glaubensproben öfters mit dem Schmelzen und Prüfen des Goldes im Feuer (Hiob 23, 10; Ps. 66, 10; Jer. 9, 7; Sach. 13, 9; Mal. 3, 2). Ist das Gold das kostbarste Metall, so ist der Glaube noch wertvoller als dieses; wird das Gold im Feuer erkannt, geprüft und geläutert, so muß der Glaube durchs Feuer der Trübsale geprüft und geläutert werden. Wie vom Golde die Schlacken durchs Feuer weggebrannt werden, so muß aus dem Glauben alles Unehnte, alles Vertrauen auf eigene Weisheit und Kraft, alles Rechnen auf Kreaturenhilfe ausgeschlossen werden. — ἀπολλυμ. Man denke an das consumitur annulus usu. — εὐρεθῇ schon jetzt, indem nicht selten sogar die Feinde der Wahrheit solche Glaubensstreue, Unschuld und Geduld anerkennen müssen, noch mehr in der Jetztzeit und am großen Tage Christi (Matth. 25, 23; 2 Tim. 4, 8; Hebr. 12, 11; Jak. 1, 12; Offenb. 2, 8—10).

15. **In Lob und Ehre** — Jesu Christi. Εἰς ἑπαινον κ. τ. λ. zu dem Gnadenlohn, welchen die Auserwählten bei der Wiederkunft

Christi empfangen, gehört a. das Lob für die bewiesene Glaubensstreue (vergl. Matth. 23, 21; 1 Kor. 4, 5; Röm. 2, 7. 10; 2 Thess. 1, 5); b. die Ehre, die Christus seinen treuen Dienern verheißt, die er ihnen thatächlich in einer ehrenvollen Stellung beweist (Joh. 12, 26; vergl. 1 Sam. 2, 30; Offenb. 22, 4; 3, 21); c. die Herrlichkeit, welche der Vater Christo gegeben hat (Kap. 1, 11. 21; Aposig. 3, 13), und welche dieser einst den Seinigen mittheilt (Kap. 4, 13; 5, 1; 4, 14). *Τιμή* und *δόξα* ist auch bei Paulus oft verbunden (1 Tim. 1, 17; Röm. 2, 7. 10; Hebr. 2, 7. 9). Die künftige Herrlichkeit, welche Seele und Leib umfaßt (vergl. 1 Kor. 15, 43. 49; Phil. 3, 21), erscheint als das Ziel des ganzen Erlösungswerkes (Röm. 9, 23; 2 Kor. 3, 18; 1 Kor. 2, 7), und daher als Hauptgegenstand der christlichen Hoffnung (Röm. 5, 2; Kol. 1, 27). Der Lichtglanz Gottes wird einst aus allen Gläubigen herausleuchten, da sie in der innigsten Gemeinschaft mit dem verherrlichten Jesu stehen. Die Vollendung der Auserwählten wird Gott selbst auch zu Lob, Ehre und Herrlichkeit gereichen (vergl. Offenb. 4, 11; 5, 12. 13). Es ist wohl absichtlich kein Objekt genannt. — *Ἐν ἀποκαλ.* (s. B. 5).

16. Welchen ihr nicht — verherrlichter Freude. Zur Befestigung ihrer Hoffnung fährt der Apostel nach Anführung des Namens Jesu in Erinnerung an das Wort Joh. 20, 29 fort: ihr habt ihn von Angesicht nicht gekannt und liebet ihn doch. Ihr stehet im rechten Herzensverhältnis zu ihm. *εἰς ὃν* am einfachsten mit *ἀγαλλ.* zu verbinden; auf welchen und über welchen ihr euch hoch freuet. Mit der Zukunft ist die Gegenwart verschlungen. *Χαρὰ δεδοσασμένη*, im Gegensatz gegen die eitle, nützige Weltfreude bedeutet es eine Freude, von welcher alle unreine, trübende Elemente ausgeschlossen sind, welche, wie es Steinmeyer und Weiß erklären, bereits die Herrlichkeit in sich trägt, in welcher jene zukünftige Herrlichkeit schon in das irdische Christenleben hineinspielt, die einstige Vollendung also gewissermaßen anticipiert wird. *Ἄποσ:* „Die in Herrlichkeit eingekleidete Freude.“

17. Indem ihr das Ende — Glaubens davon traget, κομιζόμενοι. Die Zukunft wird der lebendigen Hoffnung zur Gegenwart. Das Wort wird von Wettkämpfen gebraucht, welche nach erhaltenem Sieg Geschenke, Kampfpreise bekommen. — *τὸ τέλος* das Ziel, nach welchem man sich im Schrankenlaufe des Christentums ausstreckt (vergl. 1 Kor. 9, 24 ff.; 2 Tim. 4, 7. 8; Hebr. 12, 1). Die Errettung der Seele ist das Ziel des

Glaubens und der Gnadenlohn, der nach vollendetem Kampfe dem Christen zu teil wird (vergl. Aposig. 15, 11; 1 Petri 1, 5).

18. In betreff dieser Errettung — Gnade geweissagt haben. Zusammenhang: Diese Errettung erscheint uns um so wichtiger und wertvoller, wenn wir bedenken, daß die Propheten mit dem höchsten Eifer nach dem Rettungsmittel und der Rettungszeit geforscht haben, ja daß selbst die seligen Himmelsgeister einen Einblick in dieses Geheimnis begehrten. Wie glücklich sind wir, daß uns geoffenbaret ist, was jenen verborgen war! *ἐκζητεῖν*, mit größtem Fleiß und Eifer nach etwas fragen, es von allen Seiten betrachten. *ἐξερευνῶν* = *קָרַק, קָרַק* von Bergleuten, die im Innern der Erde nach kostbaren Metallen graben. Sie haben so fleißig geforscht, wie man nach Gold und Silber gräbt (vergl. Hiob 28, 15 bis 19; Spr. Sal. 3, 14—18). — *περὶ τῆς εἰς ὑμᾶς χάριτος*. Sie haben geweissagt von der heilsamen Gnade, welche durch die Menschwerdung, durch das Leben, Leiden und Sterben Christi über der ganzen Sünderwelt ausgegangen ist. Diese Gnade wird euch nicht mehr unter mancherlei Schattenbildern vorgestellt; sie ist in die Wirklichkeit der Erscheinung getreten (vergl. Joh. 1, 17).

19. Auf welche — Zeit — danach voraus bezugte. *Εἰς τίνα ἢ ποῖον καιρὸν*. Sie forschten nicht nur im allgemeinen, wie viele Jahre noch verfließen würden bis zur Erscheinung des Messias, sondern auch, welche besondere Gestaltung jene Zeit haben werde, in welchen Verhältnissen das jüdische Volk zu den auswärtigen Mächten stehen werde. S. f. *τὸ ἐν αὐτοῖς πν. Χριστοῦ*. Die Erklärung: der von Christo zugehende Geist, die sich sogar bei Bengel findet, ist sprachlich nicht zulässig. Man könnte es sich nun so denken: Derselbige Gottesgeist, der in der Folge der Zeit in der Person Christi wirkte, der messianische Geist, offenbarte sich in den Propheten. So Schmid II, 163, de Wette, Weiß. Aber einfacher und natürlicher scheint doch die ältere Auslegung: Es war der Geist, welchen der präexistente Christus von Ewigkeit her besaß und darum den Propheten mitteilen konnte. So ist 1 Kor. 10, 4. 9 von dem präexistierenden Christus die Rede. Weiß führt die Stelle aus Barnabas an (Br. 5. Hefetele patres apost. Opp. ed. 3. 1847): prophetae ab ipso habentes donum prophetarum, und aus Calvin: veteres prophetias a Christo ipso dictatas (vergl. B. 20; Joh. 12, 41; Kol. 1, 17). — *τὰ εἰς Χριστὸν παθήμ.* Leiden, die auf Christum warten,

ihm bevorstehen. — τὰς μετὰ ταῦτα δόξας, Leiden und Herrlichkeit stehen ebenso beisammen Luk. 24, 26; vergl. Matth. 16, 21. Es ist ein Reichthum von Herrlichkeiten, den Jesus in Besitz genommen hat, der sich bei der Hochzeit des Lammes völlig offenbaren wird (Offenb. 19, 7).

20. **Welchen es geoffenbart wurde — hinzuzuschauen.** *Αποκαλ.* von der Mittheilung neuer, vorher unbekannter Dinge (vergl. Matth. 10, 26; Röm. 1, 18; 1 Kor. 3, 13). — *ὅτι — αὐτὰ σο. παθημ. κ. δοξ.* ist als ein Zwischensatz anzusehen, als Antwort auf die Frage: Warum wurden ihnen jene Dinge geoffenbart, die sie doch nicht erleben durften? Es war nicht auf sie berechnet, sondern auf euch; sie sollten euch dabei Dienste leisten. — *εὐαγγελισαμένον ὑμᾶς*, welche euch evangelisirt, euch die frohe Botschaft gebracht haben. Man kann hieraus schließen, daß andere als Petrus jenen Christen das Evangelium zuerst verkündigt haben, daß er wenigstens nicht allein der Lehrer derselben war. — *ἀποσταλέντι ἀπ' οὐραν.* (vergl. Luk. 24, 29; Apostlg. 2, 2 ff.; Gal. 4, 6; Joh. 15, 26). Während im Alten Testamente öfters der Ausdruck gebraucht wird: Der Geist fällt auf die Propheten (Hesek. 8, 1; 11, 5), was das Plötzliche, Vorübergehende und Überwältigende seiner Einwirkung bezeichnet, so heißt es im Neuen Testamente: er wird gesendet. — *παράκλῃται* eigentlich daneben stehen und sich bücken, um etwas genau zu betrachten, mit niedergebeugtem Angesicht etwas beschauen. Das Heil, welches durch Christum geoffenbart ist, schließt einen auch für die Engel unerforschlichen Reichthum von Gedanken in sich (vergl. Jak. 1, 25; Ephef. 3, 10). Ihr Einschauen hat bereits begonnen und dauert immer noch fort; dieß wird durch den Aorist bezeichnet.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Auf eine gewisse Wesensabhängigkeit Christi von dem Vater, nicht bloß, was die Menschheit Christi betrifft, sondern auch in Ansehung seiner göttlichen Natur, weist unwidersprechlich der Ausdruck, daß die erste Person in der Gottheit als der Gott und Vater Jesu Christi bezeichnet wird (B. 3). So nennt Christus auch nach seiner Auferstehung den Vater seinen Gott (Joh. 20, 17; Offenb. 3, 12; 2, 7). Hiermit stimmen die Aussprüche der Apostel überein (Ephef. 1, 17; Röm. 15, 6; 2 Kor. 11, 31; Kol. 1, 3). Wenn die drei höchsten Namen zusammengestellt werden, so wird nur der Vater ausdrücklich Gott genannt

(1 Petri 1, 1, 2; 2 Kor. 13, 13; 1 Kor. 12, 4—6; 3, 23; 11, 3; Offenb. 1, 4—6). Nichtsdestoweniger ist nach der Schriftlehre an der wahren Gottheit Christi festzuhalten, wenn wir gleich das Wie dieser Vereinigung von Wesensgleichheit und Abhängigkeit nicht begreifen. Eine Analogie bietet uns jedoch das Sohnesverhältniß eines Menschen zu seinem Vater.

2. Wie das leibliche Leben eine Geburt voraussetzt, ebenso notwendig ist sie beim geistlichen Leben (Joh. 3, 3), und so wenig ein Mensch sich selbst zum zeitlichen Leben zeugen und gebären kann, ebenso wenig ist die geistliche Zeugung und Neugeburt von uns selbst abhängig.

3. Da in jedem wahren Christen zwei Menschen sind, ein neuer und ein alter, so kann Betrübniß in mancherlei Versuchungen und Trohlocken wohl nebeneinander bestehen (B. 6).

4. Die Wiederkunft des Herrn gehört zu den Fundamentalartikeln des Glaubens aller Christen in allen Jahrhunderten. Es ist ein Mangel und gegen den Sinn Christi und der Apostel, wenn diese wichtige Lehre unter den Schefel gestellt wird (B. 7). Man beachte, daß vor der Wiederkunft Christi nicht nur mehrere Weltzeiten, sondern auch mehrere Enden von Weltzeiten mit vorbildlichen Schlußgerichten vorangehen, wie der Apostel Paulus von *τέλη τῶν αἰώνων* redet. Ein solches in gewisser Weise abschließendes Endgericht war die Sündflut, sodann das Gericht über das Zehnstämmereich, das über Juda, besonders aber die Zerstörung Jerusalems und Eroberung des Landes (vergl. 1 Kor. 10, 11).

5. In B. 10—12 wird uns ein Einblick eröffnet in die Art und Weise der Eingebung bei den Propheten und in das Verhältniß der göttlichen Einwirkung zu ihrer freien Geistes-thätigkeit. Sie kamen dem Geiste Gottes entgegen durch ihre starke Sehnsucht nach dem Heil; dieser theilte ihnen den Hauptinhalt der Weissagung mit, dagegen das Wann und die näheren Umstände des Heileintritts waren ihrem Suchen und Forschen anheimgegeben. Sie eigneten sich frei an, was vom Geiste ihnen eröffnet war, und suchten es auf Zeit und Umstände anzuwenden.

6. Da nach B. 11 Christi Geist in den Propheten wirkte, so kommt den prophetischen Schriften keine geringere Autorität zu, als dem Zeugnisse Christi im Neuen Testamente. Es ist in beiden Testamenten ein und dasselbe Offenbarungsprincip, und ein Kern und Mittelpunkt; doch ist das Alte Testament nur

Vorstufe und Vorzeugnis, das Neue Testament das Ziel und die Vollendung von jenem.

Somiletische Andeutungen.

Das Christentum ist wesentlich ein Leben der Hoffnung, es ruht auf lebendiger Hoffnung. Das Glaubensauge schaut hinaus auf die herrliche Offenbarung Jesu Christi vom Himmel, auf die erste Auferstehung, auf die himmlische Friedensstadt, auf das köstliche Erbe, auf den neuen Himmel und die neue Erde. — Wer seine Sündigkeit und mannigfaltige Gefangenschaft erkannt und jene himmlischen Gnadengüter ins Auge gefaßt hat, kann nicht stumm zum Lobe Gottes bleiben. — Ohne Wiedergeburt kein Anteil an dem himmlischen Erbe. — Es gehört nicht weniger als eine Gottesmacht dazu, um zur Seligkeit bewahrt zu werden. — Aus der Glaubenshoffnung erwächst die Frucht einer stillen, allen Schmerz überwindenden Geistesfreude. — Indem der Christ auf die herrlichen Früchte und Folgen sieht, kann er sich dessen freuen, was den Weltmenschen auf's tiefste betrübt.

Das Geheimnis der Trübsale und Anfechtungen bei den Gläubigen. Das Rätsel löst sich dadurch, daß es auf Bewährung, Läuterung, Übung, Reinigung abgesehen ist. — Die Weltfreude bleibt immer hinter den Ausdrücken zurück, in welchen davon geredet und gesungen wird, das Gegenteil ist es mit der Christenfreude. — Was müssen es für Seelen sein, welche Anteil am Reich Gottes und Christi haben wollen? — Der Unterschied und die Ähnlichkeit in der Grundstimmung und Stellung der Gläubigen des Alten und Neuen Testaments. — Die liebliche Harmonie der Propheten in ihren Weissagungen auf Christum. — Der beste Lehrmeister der Heilige Geist.

Die Worte Jesu und der Apostel ein kostbarer Schlüssel zum rechten Verständnis der Weissagung. — Haben die Engel ein großes Verlangen, in die Geheimnisse des Erlösungsplanes hineinzublicken, was durch die Cherubim auf dem Gnadenstuhl abgebildet ist, so sollten wir Menschen noch vielmehr die Erkenntnis von dem Heil in Christum recht hoch und teuer achten.

Starke: Gäbest du den Trost B. 3—9 um ein Kaiserthum? Ist die Hoffnung lebendig, so ist auch das Erbe gewiß, die Krone, welche nicht verblihet, der Reichtum, den niemand entwinden kann. Halte aber aus in der Glut. Wie kurz das Leiden, wie lang die glänzende Ewigkeit! Himmlisch Leben wird Gott geben mir dort oben, ewig soll mein Herz ihn loben (Hedinger). — Die

Wiedergeburt ist allein ein Werk des barmherzigen Gottes, der dem elenden Menichen aus dem geistlichen Lode zum geistlichen Leben hilft. — Kinder und Freunde erben die hinterlassenen Güter; die also das himmlische Erbe empfangen wollen, müssen Gottes Kinder und Freunde sein (Röm. 8, 16. 17). — Ist dir diese Zeit trübselig und ängstlich, Geduld! in der Welt habst ihr Angst. Freue dich auf die letzte Zeit, die schließt alle Leiden zu und gibt dir die ewige Herrlichkeit. — Gott weiß am besten, was er für Arznei gebrauchen und was er einem jeden auflegen soll, damit der alte Adam getödt werde. — Wie das Gold das edelste unter den Metallen, so ist der Glaube das Edelste unter allen geistlichen Gaben im Reiche der Gnaden, und da manches für Glauben gehalten wird, was es doch nicht ist, so gibt das Kreuz davon den besten Ausschlag. — Wer von Leiden gebrüdt wird, tröste sich mit dem Exempel Christi und mit diesen petrinischen Worten: die Leiden zuvor und die Herrlichkeit hernach. Bei den Kindern der Welt kehrt sich's um, da geht die Freude voran, und die Leiden kommen nach (2 Tim. 2, 12; Luk. 6, 25). — Kapff: Was ist der wahre Glaube? 1) Eine Geburt aus Gott; 2) eine Zuerkennung des, das man nicht sieht; 3) eine Erbschaft des ewigen Lebens. — Lisco: Von der Hoffnung des Christen, a. ihrem Grunde, b. ihrem Gegenstande, c. ihrer Kraft, d. ihrem herrlichen Lohn. — Die ewige Seligkeit: a. sie war schon der Gegenstand der Sehnsucht der heiligen Propheten; b. sie ist an eine gewisse Ordnung geknüpft; c. sie wird allen als vorhanden verkündigt. — Die Seligkeit der Christenhoffnung: a. sie kommt aus Barmherzigkeit; b. sie ist das herrlichste aller Güter; c. sie kann uns durch nichts entrißen werden. — Welchem herrlichen Ziel gehen die Reichsgenossen entgegen? ■ Dieses Ziel ist das himmlische Erbe; b. es hat seinen tiefsten Grund in der Barmherzigkeit Gottes; c. der Weg zu diesem Ziel, beharrlicher Glaube, ist nicht ohne mannigfache Trübsale; d. es war Gegenstand der Sehnsucht aller Frommen der Vorzeit. — Die lebendige Hoffnung, zu welcher wir Christen wiedergeboren sind durch die Auferstehung des Erlösers von den Toten: 1) ihre Köstlichkeit hinsichtlich ihres Grundes, Gegenstandes und Einflusses; 2) ihre Gewissheit a. aus der Liebe und dem Glauben der Glieder Christi, b. aus der prophetischen und evangelischen Verkündigung. — Des Christen Freud' in Leid: 1) über das Wiedergeburtisleben, 2) über sein Erbe, 3) über den göttlichen Schutz, 4) über dem Leide, 5) über der künftigen Freude (Staudt).

Kap. 1, 13—21.

Inhalt: Ermahnung zur Festigkeit und Nüchternheit, zur Heiligung des Sinnes und Wandels in kindlicher Furcht vor Gott, aus dem Hauptbeweggrund der Liebe und der Dankbarkeit für die so theure Loskaufung durch Christi Blut.

13 Darum mit umgürteten Lenden des Gemüths und nüchternen Geistes, richtet eure ganze Hoffnung auf die Gnade, welche euch entgegengebracht wird in der Offenbarung
14 Jesu Christi. * Als Kinder des Gehorsams verhaltet euch so, daß ihr nicht mehr in die

Lüste eingehet, von denen ihr euch vorher in eurer Unwissenheit beherrschen lieſet, *son- 15
dern nach dem Heiligen, der euch berufen hat, werdet auch ihr heilig in allem eurem
Wandel. *Denn es steht geschrieben: Ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig. *Und 16
wenn ihr als Vater den anrufet, der ohne Ansehen der Person richtet nach eines jeglichen
Werk: so wandelt die Zeit eurer Fremdlingſchaft über in Furcht, *indem ihr wiſſet, daß 18
ihr nicht mit vergänglichem Dingen, mit Silber oder Gold losgekauft ſeid aus eurem
eitlem, von den Vätern ererbten Wandel, *sondern mit dem koſtbaren Blute Chriſti, als 19
eines unbefleckten und ſchloſſen Lammes, *der zwar zuvor erſehen war, vor Grund- 20
legung der Welt, aber geoffenbart am Ende der Zeiten um euretwillen, *die ihr durch 21
ihn glaubet an Gott, der ihn auferweckt hat aus den Toten, und ihm Herrlichkeit gegeben,
ſo daß euer Glaube auch zur Hoffnung auf Gott wird.

Exegetiſche Erläuterungen.

1. **Darum.** *ἵνα* geht auf die ganze vorher-
gegangene Auseinanderſetzung von dem Gna-
denbeſitz der Erwählten zurück. Der neutesta-
mentliche Gnadenſtand ſoll vor allem eine
vollkommene Hoffnung auf die zukünftige
Heilsvollendung erzeugen. Durch die Hoff-
nung wird die volle Heilsbenutzung in der
Heiligung, wozu B. 14 ff. ermahnt wird,
weſentlich erleichtert. Die Erweckung der
Hoffnung iſt in B. 13 als das Hauptaugen-
merk des Apoſtels zu betrachten, da die andern
Ermahnungen in Partizipialform beigeſügt
ſind. Der Gegenſtand deſſelben iſt die Gnade,
die ſich in der *σωτηρία*, dem vollkommenen
Heil erweiſt. Die Präpoſ. *ἐν* drückt nicht
den Grund und die Kraft der Hoffnung aus,
wie Steiger und Weiſſ wollen. Denn es iſt
nicht gegen den neutestamentlichen Sprach-
gebrauch, *ἐν* auf den Gegenſtand zu beziehen
(vergl. 1 Tim. 5, 5; Apoſtg. 9, 42; 11, 17;
22, 19; Winer, 5, S. 241; 1 Joh. 3, 3;
2 Kor. 1, 10; Apoſtg. 24, 15). — Das bei-
geſügte *τελείως* iſt nicht mit *νήφοντες*, ſon-
dern mit *ἐλπίς* zu verbinden. Die dem Anfang
nach vorhandene Hoffnung ſoll ſo feſt werden,
daß ſie durch kein Leiden wankend gemacht
wird, daß ſie alles umfaßt, was ſie in ſich
begreift, und ſtetig bis zum Ende fortbauert.

2. **Auf die Gnade,** — **entgegengebracht**
wird. *Ἐπὶ τὴν φερομένην ὑμῖν χάριν.* Das
nähere Verſtändnis dieſes Ausdrucks hängt
von der Erklärung des *ἐν ἀποκαλύψει* ab.
Das Zeitwort *ἀποκαλύπτειν* kommt nun
allerdings auch in einem weiteren Sinne vor,
von innerlicher Offenbarung der Wahrheit,
oder Jeſu Chriſti (Matth. 11, 25; 16, 17;
Luk. 10, 21; Gal. 1, 16; 3, 23; 1 Kor. 2, 10).
Daher auch *ἀποκάλυψις μυστηρίου* (Röm.
16, 25), und einigemal *ἀποκαλ.* *Ἰησοῦ Χρ.*
Von innerlicher Offenbarung im Gegenſatz
gegen menſchliche Belehrung (Gal. 1, 12;
Offenb. 1, 1; vergl. Eph. 1, 17; 3, 3; 2 Kor.

12, 1). Aber *ἡ ἀποκ.* *Ἰησ. Χρ.* mit dem
Artikel ohne anderweitige nähere Beſtimmung
iſt der ſtehende Ausdruck für die ſichtbare
Wiederkunft des Herrn. Von der erſten Er-
ſcheinung Chriſti im Fleiſch wird es nie ge-
braucht (vergl. Kap. 1, 7; 4, 13; 5, 1; 2 Theſſ.
1, 7; Röm. 8, 18, 19; 1 Kor. 1, 7). Beſon-
ders entſcheidend ſind B. 5 und 7, wo offen-
bar von der Wiederkunft Chriſti die Rede iſt.
So Deſum., Theophylakt, Grotius, Carpzov,
Starke u. a. Beides vereinigen zu wollen, die
innere und äußere Offenbarung (Calvin, Beza,
Bengel), iſt ſchwierig und gibt nur inſofern
einen klaren Sinn, als die Offenbarung Chriſti
zum Gericht notwendig innerlich und äußerlich
zugleich iſt. Weil dieſe Wiederkunft Chriſti
von dem Apoſtel als nahe bevorſtehend, ja
als ſchon gegenwärtig geſchaut wird (Kap.
4, 7; 1, 20), ſo ſpricht er von der Gnade als
einer ſolchen, welche ihnen nicht in der Zukunft,
ſondern ſchon jetzt entgegengebracht wird. In
dieſem Sinne wird *χάρις* bei den Septuag.
1 Moſ. 33, 11 gebraucht. Es iſt daher keine
Verwechſelung des Präsens und des Futurum
anzunehmen. — *χάρις* iſt hier im gewöhn-
lichen Sinne, nicht = *χάρισμα* zu faſſen, wie
Grotius will. Der Einwendung von Weiſſ,
daß die Wiederkunft Chriſti nach allgemein
bibliſcher Anſchauung nicht noch einmal eine
Offenbarung der Gnade, ſondern eine Offen-
barung des gerechten Gerichtes ſei (Kap. 4, 5;
Röm. 2, 5), ſtehen klare Stellen, wie Luk.
21, 28 entgegen. Was für die Gottloſen ein
Schreckenſtag iſt, das iſt für die Gläubigen
ein Freuden- und Chrentag. Alsdann, wenn
Chriſtus erſcheint, wird es ſich erſt recht zei-
gen, was es heißt, bei Gott in Gnaden ſtehen
(Mal. 4, 2). Sie iſt euch ſchon verkündigt
worden durch die Propheten (B. 12), durch
Chriſtum wird ſie euch vor die Thüre, ja in
den Schoß gelegt.

3. **Mit umgürteten — nüchternen Geiſtes.**
Ἀναζωσάμενοι — νήφ. Das vollkommene
Hoffen wird näher beſtimmt und begründet

durch zwei participiale Zusätze. Der erste ermuntert zum Umgürten der Lenden. Petrus gedenkt ohne Zweifel des Ausspruches Jesu: Lasset eure Lenden umgürtet sein (Luk. 12, 35), setzt aber, um jedes Mißverständnis abzuschneiden, hinzu: die Lenden eures Gemüthes. Vielleicht hat er zugleich das Bedeutsame jenes Befehls an die Israeliten im Auge: Um eure Lenden sollt ihr gegürtet sein (2 Mos. 12, 11). Dann erklärt sich der Beisatz um so natürlicher (vergl. Jer. 1, 17; Eph. 6, 14). Man umgürtete die Lenden, faßte das weite, faltige Unterkleid, es emporziehend, durch einen Gürtel zusammen, um dem Körper einen festen Halt zu geben und durch das lose herabfallende und um die Füße schlagende Gewand nicht gehindert zu sein, wenn man arbeiten, reisen, laufen, etwas tragen, ringen, oder in den Streit ausziehen wollte. Ähnlich soll bei den Christen die *διαποια* gegürtet, aus aller Zerstreuung und Flatterhaftigkeit zusammengefaßt werden, regsam und rüstig sein, d. h. ihre Gedanken und Willenskräfte sollen konzentriert und munter sein, wo es Arbeit, Kampf und Leiden gilt. Gütet euch vor Zerstreuung und Trägheit, ebenso aber auch vor Überreizung, krankhafter Aufregung und Überspannung. Vor dem letzteren soll das Nüchternsein verwahren. Es ist dies wie das Umgürtetsein hier bildlich zu verstehen, jedoch wird die Leibsnüchternheit dabei vorausgesetzt. Man vergleiche die Ermahnung Luk. 21, 34 und Röm. 13, 14. Sonst wird neben die Nüchternheit auch die Wachsamkeit gestellt, die alle Schläfrigkeit und Trägheit fernhalten soll (1 Thess. 5, 6; 1 Petri 5, 8; bisweilen steht sie, wie hier, allein, 1 Thess. 5, 8; 2 Tim. 4, 5; 1 Petri 4, 7). In die Hoffnung der Christen konnten sich thörichte Schwärmereien von irdischer Messias Herrlichkeit und voreilige Erwartungen derselben, wie bei den Thessalonichern (vergl. 1 Thess. 5, 6, 8; 2 Thess. 2, 2 ff.) mischen, wovon der Apostel gewarnt haben will. Die Form des Präsens deutet auf die nötige Ausdauer in der Nüchternheit, während die Aoristform bei *ἔλπις* und *ἀναστροφή* die fortdauernde Handlung als in einem Moment konzentriert, als von einem Haupttakte abhängig bezeichnet.

4. **Als Kinder des Gehorsams.** Wer seine Hoffnung ganz auf die Gnade setzt, der erlangt Kraft und Antrieb, das Gebot der Heiligung zu erfüllen. Der Hauptsatz der Ermahnung ist in B. 15 enthalten. Der Gegensatz von Kindern des Gehorsams ist Kinder des Unglaubens, in denen der Teufel wirksam ist (Eph. 2, 2; 5, 6; Kol. 3, 6), welche eben darum Kinder des Bornes heißen (Eph. 2, 3;

2 Petri 2, 14). Gehorsam faßt hier, wie Kap. 1, 2, beides in sich, willige Annahme des Wortes Gottes und Unterwerfung unter seine Vorschriften. Lichtesinder (Eph. 5, 8) bezeichnet solche, die aus dem Licht heraus und in das Licht hinein geboren sind, deren Art und Bestimmung es daher ist, als ein Licht zu leuchten; ebenso Glaubensinder solche, die aus dem Glauben heraus und in das Glaubens- und Gehorsamsleben hineingeboren sind. Ihr Erzeuger ist der himmlische Vater (Kap. 1, 3, 17), ihre Mutter die Glaubenszuversicht und Folgsamkeit, während dagegen bei den Ungläubigen ihr Vater der Teufel (Joh. 8, 44), ihre Mutter die böse Herzenslust ist. Es zeigt den Grund an, weil ihr Kinder des Gehorsams seid (vergl. B. 19; Kap. 2, 13; 4, 16).

5. **Verhaltet euch — beherrschen liebet.** Die Forderung der Heiligung bestimmt sich nun näher mit Beziehung auf ihren vordristlichen Zustand. Als solche dürft ihr kein Verhalten annehmen, das mit dem vorigen Wandel in den sinnlichen Lüsten übereinstimmt. *Σωφρονισμός* (von *σφύρα*, die Gestalt einer Sache, Haltung, Lebensart, wie sich jemand darstellt) außer hier noch Röm. 12, 2 sich nach etwas bilden, richten, konformieren, sich gleichstellen. — Die Lüste sind nicht die sinnlichen Naturtriebe und Bedürfnisse an sich, sondern die auf etwas anderes, als was Gott will, auf das Böse, gerichteten Begierden, die Johannes als Fleischelust, Augenlust und hoffärtiges Leben zusammenfaßt (1 Joh. 2, 16; vergl. Gal. 5, 19 ff.). Es gehören dazu auch die hochmütigen Bestrebungen des Ehrgeizes, der Herrschsucht, der Wissensgier. Die Lüste werden näher bestimmt durch den Beisatz: in eurer Unwissenheit. Die Sünde verfinstert den Verstand durch einen Nebel von Vorurteilen und falschen Begriffen (vergl. Röm. 1, 21; Eph. 4, 18), und die Unwissenheit hinwiederum ist die Mutter von vielen Sünden. Man könnte darin einen Wink finden, daß der Brief an vormalige Heiden gerichtet sei. Diesen fehlte es an allem klaren sittlichen Bewußtsein, an aller deutlichen Unterscheidung zwischen Gut und Böse, zwischen Recht und Unrecht; allein auch den Juden wird Unwissenheit als Grund der Verwerfung Jesu Schuld gegeben (Apostg. 3, 17 ff.), und wie sehr ihr sittliches Bewußtsein durch die Aussätze der Ältesten getrübt und verwirrt war, ist bekannt. Daher gibt diese Stelle keinen Ausschlag. Für den Gläubigen sind die Lüste insofern ein Vergangenes, als ihre Macht wesentlich gebrochen ist und der Geist die Oberhand hat, wenn er gleich fortwährend mit dem Gesetz in den Gliedern zu streiten hat.

6. **Sondern nach dem, der euch berufen hat.** Was innerlich im Herzen ist, muß auch im Wandel sich offenbaren. Richtet euch nicht nach den ehemaligen Lüsten, sondern strebet nach Gleichförmigkeit mit dem heiligen Gott. Man kann mit Eufemienius und Theophylakt *συσχηματιζόμενοι* hineindenken. Das Berufen hängt mit dem Erwählen eng zusammen, es ist die Verwirklichung und Versicherung von diesem. Es geschieht bald unmittelbar, bald mittelbar; das Ziel ist das Licht und Heil Gottes aus der Finsternis heraus (Kap. 2, 21). Wenn Gott ruft, so geziemt es dem Menschen, zu hören und zu folgen (vergl. 1 Sam. 3, 10). Dadurch wird er in steter Hingabe an ihn ein Kind des Gehorsams. In der Verweisung auf den heiligen Gott findet Weiß einen Fingerzeig für den alttestamentlichen Charakter des Briefes, was aber für sich allein nicht beweisend ist. Der Imperativ im Aorist zeigt das an, was unverzüglich eintreten soll (vergl. Winer, S. 366). **In allem eurem Wandel,** in eurem ganzen Verhalten gegen Gott und den Nächsten.

7. **Denn es steht geschrieben, *διότι*** zeigt den Grund an, warum die Heiligung notwendig ist. *Γένεθε*, Lachmann und Tischendorf lesen: *ἔσθεθε*. Das Ziel der Gläubigen ist im Neuen Testamente dasselbe, wie im Alten Testamente, wenngleich der Weg dazu verschieden ist. Das Heiligwerden des Menschen geschieht durch ein Teilnehmen des Menschen an der Heiligkeit Gottes in Christo (Hebr. 12, 10; 3 Mos. 20, 8).

8. **Und wenn ihr als Vater den anruft.** Wenn soll keinen Zweifel ausdrücken, sondern die notwendige Folge des einen aus dem andern. Ihr müßtet Gott nicht als euren Vater betrachten, nicht so im Vaterunser anrufen, wenn ihr nicht in heiliger Furcht vor ihm wandeln wolltet. Der Ermahnung zum heiligen Wandel geht die zum Wandel in der Furcht Gottes parallel; beide sind durch das Kindesverhältnis motiviert. *Ἐπικαλ.* heißt nicht Nennen sondern Anrufen. Schon Gerhard nahm eine Beziehung auf das Vaterunser an. Bekennt ihr vor jedermann in eurem Gebet, daß Gott euer Vater und zugleich Richter ist, so — (vergl. Kap. 1, 14; 2, 2; Matth. 5, 45, 48; Luf. 6, 35). Im Alten Testamente heißt Gott der Vater Israels wegen des eigentümlichen Bundesverhältnisses, in das er sich zu demselben gesetzt hat (Mal. 2, 10; 1, 6; 5 Mos. 32, 6; vergl. 2 Sam. 7, 14). Der Apostel hat ohne Zweifel die Stelle Mal. 1, 6 ff. vor Augen, wo auch ein Bedingungsatz steht wie hier, wo durch

das Vater- und Herrscherverhältnis Gottes zur Ehrfurcht gegen ihn ermuntert wird, wo es zweimal (V. 8 und 9) heißt: Meint ihr, er werde eure Person ansehen? und wo Kap. 2, 2 von der richterlichen Offenbarung Gottes die Rede ist (vergl. 2, 9. 10. 12; 3, 5. 18).

9. **Der ohne Ansehn —** *Ἔρτ. Πρόσωπον λαμβάνειν* = *רָצַח אָנָּה* (Luf. 20, 21) heißt die Person ansehen, auf äußerliche Verhältnisse Rücksicht nehmen, zwischen Reichen und Armen, Begabten und Unbegabten, Vornehmen und Geringen, Bürgern oder Fremdlingen einen bösen Unterschied machen (Jaf. 2, 4). Gott urteilt ganz anders, er sieht auf das Grundwesen und auf den Ausdruck desselben in der That. Bei der schlußgerichtlichen Rechtfertigung kommt es bei den Gläubigen und Ungläubigen auf die Werke, auf das ganze innere und äußere Thun an. Dies ist die Lehre des Herrn selbst (Matth. 16, 27; 7, 19; 25, 31 ff.), und damit stimmt nicht nur Johannes (Offenb. 22, 12. 7; 3, 11; Joh. 8, 51; vergl. Kap. 13, 15; Jaf. 2, 13 ff.), Petrus (1 Petri 2, 12), sondern auch Paulus überein (Röm. 2, 6 ff.; 8, 13; 2 Kor. 5, 10; Eph. 6, 8; Kol. 3, 24. 25; Gal. 6, 7—9). Nach der Gesamtlehre der Schrift ist die vergebende Gnade durch keinerlei Werk bedingt, sie ist ganz frei und unverbient, und setzt nichts als bußfertigen Sinn und Ergreifung der Gerechtigkeit Christi voraus; aber sie fordert ein dem Willen Gottes entsprechendes Thun und schenkt selbst die nötige Kraft dazu. Der Glaube muß thätig sein durch die Liebe (Gal. 5, 6). Er ist die lebendige Wurzel aller guten Werke, der Unglaube dagegen der Vater aller Sünden. Das ganze Leben des Menschen wird in der Anschauung Gottes als ein zusammenhängendes Werk gefaßt. Daher hier der Singular *ἑγών*, wie Matth. 26, 27 *πράξις*; denn Gott sieht auf die eine Quelle alles Thuns, auf das Verhalten gegen die im Gewissen und in seinem Wort sich offenbarende Wahrheit. Weil aber alle vernünftigen Geschöpfe die vollkommene Gerechtigkeit seiner Entscheidung erkennen sollen, so richtet er in Gemäßheit der Werke, wobei die gesamte Menschheit nur in zwei Klassen zerfällt. — Daß hier dem Vater das Gericht zugeschrieben wird, während es Joh. 5, 22 heißt, der Vater richtet niemand, sondern alles Gericht hat er dem Sohne gegeben — ist so zu verstehen, wie wenn dem Vater die Welterschöpfung zugeschrieben wird, die auch durch den Sohn vermittelt ist (Joh. 1, 1 ff.; vergl. 1 Petri 3, 12. 22; 4, 5; 5, 4; 2 Petri 2, 9).

10. **In Furcht.** Dies streitet keineswegs, wie Weiß will, mit der paulinischen und so-

hanneischen Grundanschauung vom christlichen Leben, wie sie Röm. 8, 15; 2 Tim. 1, 7; 1 Joh. 4, 18 ausgedrückt ist. Diese Stellen reden von einer knechtischen Furcht, welche bei einem Gläubigen der kindlichen Liebe weiche; eine kindliche Furcht und Scheu bleibt auch bei Kindern Gottes, solange sie noch nicht vollendet sind; sie folgt aus dem Abstand zwischen ihnen und Gott, aus der Abhängigkeit von ihm und dem Blick auf seine Heiligkeit und Gerechtigkeit, aus der Möglichkeit des Rückfalls (vergl. Phil. 2, 12), und äußert sich vorzüglich als heilige Scheu, die höchste Liebe zu kränken, Gott zu mißfallen und seine Ungnade herauszufordern. Calvin: „Die Furcht wird hier der Sicherheit entgegengesetzt“ (vergl. Röm. 11, 20; 2 Kor. 7, 1; 2 Petri 3, 17; Ps. 34, 10; 19, 10). — Ein Grund der Furcht ist auch in dem Beisatz enthalten: in der Zeit eurer Pilgrimschaft, solange ihr euch hienieden bei Fremden aufhaltet. Ihr seid noch nicht zu Haus, sondern erst auf dem Wege dahin; ihr könntet möglicherweise wie Seefahrende an eine fremde Küste verschlagen werden. In jedem Fall habt ihr euch durch den Haß der Welt durchzuschlagen (Joh. 15, 19).

11. **Indem ihr wißt.** Das Streben nach der Heiligung des Sinnes und des Wandels wird durch ein neues Motiv unterstützt, durch die Erinnerung an die hohe Wohlthat der Erlösung (B. 18 u. 19). Beda gibt den Zusammenhang richtig: „Je größer der Preis ist, um welchen ihr losgekauft seid von dem Verderbnis des fleischlichen Lebens, um so mehr müßt ihr euch fürchten, daß ihr nicht durch Rückfall das Herz eures Erlösers kränket, denn die Strafe wird im Verhältnis stehen mit dem Wert des Lösegeldes.“ Das Wissen ist ein Wissen des Glaubens, ein aus dem Grundbewußtsein des Christen hervorgehendes (vergl. Kap. 3, 9; 5, 9; Jak. 1, 3).

12. **Ihr seid losgekauft,** λυτρούν bedeutet nicht ein schlechthiniges Erlösen, Befreien, sondern ein Loskaufen durch Darlegung eines entsprechenden Lösegeldes. Es entspricht dem כָּפַר und קָדַשׁ im Hebräischen (2 Mos. 6, 6; Ps. 74, 2; 77, 16; 106, 10; 5 Mos. 7, 8; 9, 26; Jer. 15, 21; 31, 11). So sagt Christus, daß er sein Leben zum Lösegeld gebe an der Stelle von vielen (Matth. 20, 28; vergl. Mark. 10, 45; 1 Tim. 2, 6; Tit. 2, 14). Die Vergleichung des Blutes Christi mit Gold und Silber bestätigt es, daß das Wort in der ursprünglichen Bedeutung zu nehmen ist. Ebenso kommt ἐξαγοράζειν vor (Gal. 3, 13; 1 Kor. 6, 20; 7, 23; Offenb. 5, 9). Die

Form, unter welcher die Erlösung geschehen ist, ist also die Darbringung eines Äquivalents, die Genugthuung, die Stellvertretung (vergl. Eph. 5, 2; 1, 7; Röm. 3, 24; Hebr. 9, 15). Wem wurde das Lösegeld gegeben? Nicht dem Teufel, wie einige Kirchenlehrer meinten, sondern dem höchsten Gesetzgeber und Richter, dem Richteramt Gottes wider die Sünde wurde Genüge geleistet, eine Genugthuung, welche übrigens von der Liebe Gottes selbst veranstaltet wurde, wie dies schon im Alten Testamente bei den Opfern angedeutet wird (3 Mos. 17, 11). — Weil, wie es in der letzteren Stelle heißt, die Seele des Fleisches im Blute ist, das Blut durch die Seele führt (vergl. B. 14), so wird auch in andern Stellen, wie hier, als Versöhnungsmittel das Blut bezeichnet (Röm. 3, 24. 25; 5, 8. 9), während sonst die Seele, das Leben Christi als dahingegeben genannt wird. Das Blut hat eine versöhnende Kraft, wie es Hebr. 9, 22 heißt: ohne Blutvergießen geschieht keine Vergebung. Das Loskaufen steht daher zunächst in Beziehung auf den Fluch und die Schuld, dann aber auch auf die knechtende Macht der Sünde. Beides erscheint in der Schriftlehre nicht scharf getrennt (vergl. Kap. 2, 24; Jes. 53, 7). Es ist ein sehr theures, kostbares Blut, weil es durch keinerlei Sünde und Leidenschaft verunreinigt und das Blut des Gottmenschen ist, weit mehr wert, als das Blut vieler tausend tapferer Krieger. Der Beisatz ὅς ἀνὸν ἀμώμον καὶ ἁγιόν u. s. w. bekräftigt die oben gegebene Erklärung. — Ως zeigt einen bekannten Grund an und geht auf Jes. 53 zurück. Während in dieser Stelle das Bild des Lammes unmittelbar nur das geduldige, schweigsame Leiden des Messias bei seinem Versöhnungstode bezeichnet, so leuchtet aus den Prädikaten bei Petrus die Beziehung auf die Opferlämmer und besonders auf das Passahlamm hervor (vergl. Joh. 1, 29. 36). Jedes Opferlamm mußte tadellos sein (3 Mos. 4, 32; 3, 6; 22, 20 ff.; 1, 10; 12, 6; 14, 10; 4 Mos. 28, 3. 11; 2 Mos. 12, 5). Christus als das geistliche Opferlamm (1 Kor. 5, 7; Joh. 19, 36) blieb in sich selbst vollkommen rein und wurde auch von außen mit keiner Sünde befleckt, wie Bengel richtig erklärt: in se non habet labem, neque extrinsecus maculam contraxit (vergl. 1 Joh. 3, 5; 2 Kor. 5, 21; Hebr. 7, 26; Ephe. 5, 27). — Wobon sind die Kinder Gottes losgekauft? **Von dem eitlen, hergebrachten, von den Vätern ererbten Wandel.** Das Wesen dieser Welt ist damit als etwas Lügenhaftes, im Schein Wurzeln habendes, Grund-, Kraft- und Saftloses bezeichnet

(vergl. Röm. 1, 21; Eph. 4, 17; 1 Kor. 3, 20; 2 Petri 2, 18; Röm. 8, 20). Es hat seinen vorzüglichsten Halt- und Stützpunkt in der Macht der Gewohnheiten, Anschauungen, Ansichten, Grundsätze und Lehren, die vom Vater auf Kind und Kindeskind, von Geschlecht zu Geschlecht sich fortpflanzen. Man beruft sich darauf: so haben es Väter und Vorfäter gehalten, und bleibt in den Banden des Irrtums und der Lüste. Galov bezieht das *πατο.* auf die Erbsünde und auf Nachahmung der väterlichen Beispiele. So tiefe Wurzeln dieser eitle Wandel geschlagen hat, so gibt es doch eine Loslösung aus demselben in dem Tod und Blut Christi. Wie die Erlösung von der Macht der Sünde dadurch bewirkt werde, gibt der Apostel hier nicht näher an; wir haben es ohne Zweifel (vergl. 1 Petri 2, 24) so zu denken: Nachdem wir durch das Blut Christi vom Fluch des Gesetzes losgekauft sind, ist die Reinigung von der Sünde, die Vereinigung mit Gott, Mut und Freude, sich ihm zu nahen, möglich gemacht. Es sind Kräfte des Heiligen Geistes da, um von der Sündenmacht frei zu werden. — *Χριστὸν* als erklärender Zusatz zu fassen, der den Übergang zum Folgenden bildet.

13. Die Persönlichkeit und das Werk Christi war nicht ein gewöhnliches Ergebnis der Weltentwicklung, ebensowenig ein in der Zeit plötzlich gefaßter Ratsschluß Gottes, als ob es ihm nach Ablauf von 4000 Jahren plötzlich in den Sinn gekommen wäre, diesen Rettungsweg einzuschlagen, sondern Christus ist als der, der uns durch sein Blut erlösen sollte, schon vor Grundlegung der Welt dazu ersehen und bestimmt gewesen (B. 20), wie denn die Propheten sein Leben, Leiden, Sterben und Verherrlichtwerden vorher verkündigt haben (B. 11 u. 12). — Aus dem Gegensatz *παρεσῶν* kann man nicht mit völliger Sicherheit schließen, daß Petrus hier eine reale Präexistenz Christi im Auge habe. Es könnte der Sinn sein: Nachdem der Messias ideell im Geiste Gottes existiert hat, ist er in der Fülle der Zeit auch reell hervorgetreten. Sehen wir aber zurück auf B. 11, wo von dem Geist Christi in den Propheten die Rede ist, und bedenken wir, daß, genau genommen, das *παρεσῶν* ein Hervortreten aus einer bis dahin verborgenen Existenz ist, und daß von den erwählten Gläubigen zwar das Vorherersehen, aber nie das Offenbarwerden ausgesagt wird, so möchten wir doch mit Luz und Schumann es für wahrscheinlicher halten, daß hier eine reale Präexistenz Christi vorausgesetzt sei. — **Vor Grundlegung.** *καταβολή*, die Handlung des *καταβάλλειν*, was niederlegen, einen Grundstein

legen bedeutet; auf die Grundfesten der Erde (Hiob 38, 6; Spr. 8, 29) angewendet = Gründung, Erschaffung (vergl. Joh. 17, 24; Ephes. 1, 4; 1 Kor. 2, 7; 2 Tim. 1, 9; Tit. 1, 2, 3; Kol. 1, 26). Scharfsinnig, aber gesucht und unhaltbar ist die Bemerkung Dettingers: die Schöpfung der Welt heiße *καταβολή*, weil nämlich aus dem Unsichtbaren das Sichtbare geworden sei durch einen Fall. Es heiße sonst Abwerfung. — *Ἐν ἐσχάτων τῶν χρόνων*; für *ἐσχάτων* ist die bessere Lesart nach Lachmann, Tischendorf u. a. *ἐσχάτου*. *Χρόνοι* Zeitperioden, welche kürzer sind als die Äonen. Die *καιροί* bilden bestimmte Abschnitte in jenen Perioden. Sie heißen Aposig. 2, 17; 2 Tim. 3, 1 die letzten Tage. Sie bilden, weil sie den gleichen Charakter haben, eine Einheit, daher sie auch die letzte Stunde heißen (1 Joh. 2, 18) oder die letzte Zeit (Jud. 18). Es wäre somit die Periode von der Verherrlichung Jesu an bis zu seiner ersten sichtbaren Wiederkunft (vergl. B. 5).

14. **Um euertwillen, die ihr.** Die Gläubigen sind das Augenmerk und Ziel bei der Offenbarung des Erlösers; also auch ihr dürft es so ansehen, als wäre Christus allein um euertwillen gekommen (vergl. 1 Kor. 2, 7). Der Zweck seiner Erscheinung war, auch euch zum Glauben zu führen. Ihr habt es ihm zu verdanken, daß ihr glauben könntet (*δι' αὐτοῦ*). Weiß gibt den Zusammenhang so: Durch die mittelst der evangelischen Verkündigung (Kap. 1, 12) bewirkte Offenbarung Christi, die in der Predigt von seiner Auferstehung und Erhöhung gipfelt, wird das gläubige Vertrauen auf den Gott erzeugt, der dies Wunder aller Wunder gethan hat. Dem, der so Großes gethan hat, ist (menschlich geredet) auch das Größte, dessen wir warten, nicht mehr auszuführen unmöglich. So wird der Glaube zur Hoffnung auf den Gott, der dieses Wunder gethan hat. Die Hoffnung soll hier als ein zum Glauben hinzutretendes neues Moment hervorgehoben werden (vergl. Röm. 5, 2; Eph. 1, 18). *Εἰς Θεόν* drückt das Eingehen in Gott aus. Petr. Lomb.: *Credendo in Deum ire*. — *Ἦτε*, nicht Zweck, sondern Folge. Die Ermahnung kehrt hier wieder zu B. 13 zurück; nur wird hier als vorhanden betrachtet, was dort noch eingeschärft wird.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Zuvorsichtliches Ruhen in der Versuchungsgnade und das Bestreben, nach dem Vorbild Gottes heilig zu werden, heilig vor

ihm zu wandeln, muß bei einem Jünger Jesu innig verbunden sein (B. 13—15).

2. Mit dem Stand der Christen hat es die wunderbare Bewandnis, daß sie, was sie sind, erst werden müssen; sie sind hineingeboren in die lebendige Hoffnung (B. 3), und müssen doch täglich das Hoffen von neuem lernen (B. 13). Sie stehen im Glauben und in der Liebe (B. 5. 8), und müssen sich doch immer von neuem dazu erwecken lassen (B. 13). Sie sind mit Christo gestorben (Kol. 3, 3) und müssen täglich aufs neue die Sündenglieder töten (B. 5 ff.). Das Rätsel löst sich durch die Unterscheidung zwischen dem, was man in der zeitlosen Anschauung Gottes und was man in der empirischen Wirklichkeit ist, oder auch zwischen dem, was man in dem neuen Lebensprinzip ist und was in seiner allmählichen Entwicklung. Auf das, was in der Idee und im Keime gesetzt ist, muß die freithätige, allseitige Entwicklung folgen. Neben dem neuen Menschen besteht bis zum Tode der alte Mensch noch fort, der alle Tage gekreuzigt werden muß.

3. Alle Aufforderungen zur Heiligung des Sinnes und Wandels haben keine Kraft und keinen Erfolg, wenn nicht der feste Grund dafür im Vertrauen auf die uns in Christo entgegenkommende Gnade Gottes gelegt ist (B. 13). Die durch dieselbe erweckte Hoffnung auf die herrlichen Güter der himmlischen Welt gibt Überwindungskraft gegenüber den Lustreizen und Genüssen dieser unteren Welt.

4. Die Übereinstimmung des Alten und Neuen Testaments erhellt auch daraus, daß die Grundforderung oder das Ziel, zu dem wir berufen sind, die Heiligung nach dem Vorbild Gottes in beiden gleich ist. Man vergleiche die Bergpredigt. Nur ist im Neuen Testamente der Begriff der Heiligkeit innerlicher und geistiger gefaßt.

5. Bei der schlußgerichtlichen Rechtfertigung wird nach den Werken gefragt werden, und das Schicksal eines jeden wird nach seinem Werk bestimmt, je nachdem es aus dem Glauben oder Unglauben hervorgegangen ist (B. 17; vergl. Röm. 2, 13. 6. 7; Matth. 25, 34; Offenb. 20, 12; 22, 12; 2 Kor. 9, 6).

6. Das Blut Jesu Christi ist nicht gleichbedeutend mit seinem Tode. Es wird auch sonst als das Lösemittel, der Lösepreis besonders betont (Röm. 3, 25; 5, 9; 1 Joh. 5, 6; Hebr. 10, 29; 9, 22; 13, 20; Apostlg. 20, 28; Eph. 1, 7; Kol. 1, 20; 1 Joh. 1, 7; Offenb. 1, 5; 5, 9; 7, 14; 12, 11). Der Bruch des göttlichen Weltgesetzes durch die Sünde fordert die Sühne durch das Blut des heiligen Gottmenschen (B. 19).

7. Die Auferweckung Christi ist das Siegel auf die versühnende Kraft seines Blutes und zugleich das Unterpfand für die Vollendung derer, die als Glieder mit ihm, dem Haupte, verbunden sind.

Homiletische Andeutungen.

Der feste Gürtel des Glaubens ist ein Haupterfordernis für den Pilger, der durch die Welt zum Himmel geht. — Die Lenden brauchen wir zum Gehen, Streiten, Tragen. Die denselben entsprechenden Seelenkräfte müssen gestärkt werden. — „Ein jeder sein Gesicht mit ganzer Wendung richte steif nach Jerusalem“ (Tersteegen). — Das freudenreiche Ziel der Christen Hoffnung (B. 13). — Der feste Untergrund der Seele in der durch Christum angebotenen Gnade. — Der wahre Glaube, wie er kein leerer Traum und kein Schaum auf den Lippen ist. — Die Ausprägung vom Bilde des himmlischen Vaters auf den Bügen der Wiebergebornen. — Die geistliche Blindheit eine Folge und Ursache von der Herrschaft der Düste (B. 14). — Eine sichere Hüterin unserer Hoffnung ist die Furcht vor Selbstbetrug, Rückfall und vor neuer Beleidigung Gottes. — Wie erkennen wir die Zeit unserer Heimführung? — Welche große Hoffnung knüpft sich an Christi vom Vater erlangte Herrlichkeit?

Starke: Willst du Gottes Kind sein, so mußt du auch sein Nachfolger sein (Eph. 5, 1). — B. 17. Große Verbindung! Ein erkaufter und zur Kinderschaft aufgenommenen Sklave wird sich hoffentlich nicht beschweren, anstatt des Ruders oder der Peitsche einen erträglichen und holdseligen Dienst zu leisten seinem Erlöser. — Widerfährt dir etwas Widerwärtiges, so laß dir's sein, als ob du eine Nacht in einer unbequemen Herberge wärest: Wenn du nach Hause kommen wirst, so wirst du einen bessern Aufenthalt haben. — Du irrst sehr und mißbrauchst das Evangelium, wenn du allerlei Eitelkeit des Wandels zur christlichen Freiheit rechnest. — In dem Werke der Seligkeit muß der Grund des Heils, die Erlösung, nicht von der Ordnung, welche ist die Verleugnung alles bösen Wesens, getrennt werden, beides muß verbunden bleiben (Luk. 1, 74. 75). — Wir sind unseren Eltern und Großeltern Ehre, Gehorsam und Liebe schuldig, aber keine Nachfolge in der Eitelkeit des Wandels und den sündlichen Gewohnheiten (Eph. 6, 1. 2; Matth. 10, 37). — Hüte dich, daß du keinen Menschen geringe achtest, noch viel weniger jemand an seiner Seele verderbest, da ein jeder durch das unschätzbare Blut Jesu Christi aufs teuerste erlöst ist. — Wenn uns das Versöhnungsblut Christi zu statten kommen soll, so müssen wir auch seine unschuldige, sanftmütige und geduldige Vammesart an uns tragen (Kol. 1, 22). — Wer nach der Apostel Lehre eine andere auf die Bahn bringt, ist nicht von Gott, sondern vom Teufel, und man soll ihn keineswegs hören (Gal. 1, 8). — Visco: Beweggründe zum Eifer in der Heiligung: a. von der den Christen angebotenen Gnade; b. von dem seligen Verhältnis der Kind-

schaft zu Gott; c. von der durch Jesum Christum gestifteten Erlösung. — Von der wahren Beschaffenheit der Erlösten Jesu Christi: a. Sie sind voll Glaubens an Gott und Jesum Christum; b. sie streben in ernstem Sündenkampf nach Heiligung; c. sie wandeln in Gerechtigkeit und Gehorsam gegen Gottes Gebote; d. sie sind voll Eifer, Gutes zu thun und reich an treuer Bruderliebe. — Welchen Einfluß die Rüstigkeit und Gewißheit unserer in der Auferstehung Christi begründeten Hoffnung auf unser ganzes Verhalten habe. — Der Wert des Blutes Christi: 1) Was demselben einen unschätzbaren Wert gibt: a. die Heiligkeit dessen, der es vergossen; b. die Herrlichkeit des dadurch gestifteten Werkes; 2) worin es sich zeigen muß, daß wir den Wert desselben zu schätzen wissen. — Zu B. 19 gibt Besser die Erzählung: Ein armer Neger wurde einst von einem reichen und gütigen Engländer auf dem Sklavenmarkte um 20 Goldstücke losgekauft. Sein Wohlthäter schenkte ihm noch eine Summe Geldes, wofür er ein Stück Landes kaufen und sich einrichten konnte. Bin ich wirklich frei? Kann ich gehen, wohin ich will? rief der Neger voller Freude; wohlan, so will ich dein Sklave werden, Massa, du hast mich

losgekauft, dir bin ich alles schuldig. Bitte, mache mich zu deinem Sklaven. Das rührte den Herrn, und er nahm den Neger in seinen Dienst. Einen treueren Diener hatte er nimmer gehabt. Ich sollte aber, sagt jener Engländer, von meinem dankbaren Diener etwas lernen, was ich bis dahin leider wenig beachtet hatte, nämlich was es sei um das Wort: Wisset, daß ihr nicht mit vergänglichem Silber oder Gold, sondern mit dem theuren Blute Christi losgekauft seid. — Die beherzigungswerten Ratschläge Pauli für alle diejenigen, welche die Heiligung nicht versäumen wollen, ohne welche wird niemand den Herrn schauen. a. Stelle dich täglich mit bußfertigen Herzen vor den Gerichtsstuhl deines Gottes; b. tritt täglich mit heilsbegierigem Herzen unter das Kreuz deines liebevollen und preiswürdigen Erlösers, der mit seinem theuren Blute die Erlösung vollbracht hat; c. weile täglich mit Glauben und Hoffnung unter dem offenen Himmel, in den er erhöht ist zur Rechten des Vaters (W. Hofacker). — Was den Christen treibt zum heil. Wandel: a. der Gedanke, daß er sei erkauf mit ewigem Opfer; b. geboren aus ewigem Samen; c. berufen zum ewigen Leben (K. Bed.).

Rap. 1, 22–25.

Inhalt: Liebet euch untereinander mit keuscher, brünstiger Liebe, als solche, die aus dem Lebenssaamen des ewigen Wortes zur Liebe gezeugt sind.

Reinigt ihr fortwährend eure Seelen im Gehorsam der Wahrheit ¹⁾ zu ungeheuchelter 22 Bruderliebe, so liebet einander aus reinem ²⁾ Herzen innig und anhaltend, * als solche, 23 die wiedergeboren sind nicht insolge einer vergänglichem, sondern einer unvergänglichen Zeugung, vermitteltst des lebendigen und in Ewigkeit bleibenden Wortes Gottes. * Denn 24 alles Fleisch ist wie Gras und alle seine ³⁾ Herrlichkeit wie eine Grasesblume; das Gras ist verdorret, die Blume abgefallen; * aber das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit. Dies 25 ist aber das Wort, das euch durch Verkündigung eingepflanzt worden ist.

Exegetische Erläuterungen.

1. Zusammenhang: Der Ermahnung (B. 13): „Hoffet völlig auf die Gnade“, entspricht als zweite Hauptermahnung die: **Liebet euch untereinander innig.** Jene war in einem Partizipialsatz auf die Konzentration der Gedanken und stete Nüchternheit gegründet; diese soll, was auch durch einen Partizipialsatz ausgedrückt ist, auf Reinigung der Seele im Gehorsam der Wahrheit beruhen. In der Bruderliebe zeigt sich das Wesen, die Kraft und Frucht der Wiedergeburt.

2. **Reinigt ihr fortwährend.** Ἀφαιρέω bezeichnet das Abthun des Bösen, das Ablegen von Wollust, Haß, Neid, Heuchelei, ἀγιάζειν das positive Anziehen des entgegengesetzten

Guten und das Wachstum darin (vergl. Kap. 2, 1). Das Perfekt will nicht die Reinigung als etwas nur der Vergangenheit Angehöriges darstellen; es nimmt teil an der Imperativform ἁγιάζετε, zeigt aber zugleich an, daß die Reinigung der Seele immer vorhergegangen sein müsse, ehe von einem solchen reinen Lieben die Rede sein könne. Der Apostel meint hier die fortwährend nötige, nicht die schon in der Wiedergeburt anfänglich geschehene Reinigung. Augustin: „Die Jungfräulichkeit des Sinnes besteht in der Aufrichtigkeit des Glaubens und der Reinheit des Herzens von unedlen Flammen.“

3. **Im Gehorsam der Wahrheit.** Dadurch, daß man sich der im Worte Gottes gegebenen Wahrheit ganz unterwirft, sie bewahrt und

¹⁾ Der Beisatz διὰ πνεύματος ist als ungenügend bezeugt, mit Tischendorf u. a. zu streichen.

²⁾ καθαρὰς fehlt bei bedeutenden Handschriften.

³⁾ Nach δόξα ist αὐτῆς zu lesen.

im Herzen wirken läßt. Es ist hier wieder beides zusammengefaßt: Glaubensgehorsam und sittlicher Gehorsam. Die Wahrheit hat eine reinigende und scheidende Kraft, sie räumt die Hindernisse der Bruderliebe hinweg, nämlich Eigennutz, Eigensinn, Selbst- und Mischgefühl, Ehrfurcht, Schmeichelei, überhaupt alle Erscheinungsformen des Egoismus. Weil wahre Gläubige Kinder Gottes sind (Kap. 1, 3. 14. 17), so sollen sie sich untereinander als Brüder beweisen. Dies ist ein Hauptgebot des Herrn selbst, und daher ein Hauptziel der Heiligung (Matth. 22, 40; Mark. 12, 31; Luk. 10, 28; Joh. 13, 34. 35; vergl. 1 Petri 2, 17; 5, 9). Weil aber unter dem Deckmantel der Liebe sich so oft Eigennutz, Trug, Heuchelei, schmeicheleisches Wesen verstecken, so steht ἀνυπόκριτος dabei.

4. **Zu ungeheuchelter Bruderliebe.** Ist die Bruderliebe so ermöglicht, so soll es auch zu einer freien, aktuellen Bethätigung derselben kommen. Da es zweierlei Liebe gibt, eine lautere und unlautere, eine göttliche und irdische, so setzt der Apostel noch ausdrücklich hinzu: aus reinem Herzen heraus. Nachmann entfernt das κατὰ ἑαυτὸν aus dem Texte. Die Reinheit des Herzens wird auch sonst verlangt (Matth. 5, 8; 1 Tim. 1, 5; 2 Tim. 2, 22). Bengel bemerkt fein, daß auch 2 Petri 1, 5. 6 vor der Bruderliebe reinigende Eigenschaften gefordert werden.

5. Der Beisatz ἐκτενὴς ist sehr prägnant. Es heißt: mit Anspannung, Spannkraft, Ausdehnung, also a. mit Darstreckung und Ausdehnung aller Kräfte, mit einer nicht müde werdenden Elasticität; b. mit anhaltender Ausdauer; c. mit Ausdehnung auf solche Brüder, welche der Liebe minder würdig scheinen. Weiß: „Mit nachhaltiger, ausdauernder Energie, die sich auch durch die Häufung der Schulden des Nächsten nicht ermüden läßt“ (Kap. 4, 8). Die Möglichkeit davon liegt in dem Stand der Wiedergeburt (B. 23; vergl. Matth. 18, 21. 22; s. oben B. 3). „Wie die natürliche Verwandtschaft natürliche Zuneigung hervorbringt, so diese eine geistliche“ (Steiger). Sie ist anhaltend, weil aus einem ewigen Lebensgrund entspringen.

6. **Aus unvergänglicher Zeugung.** Σπορά heißt Zeugung, Saat, nicht Samen, wie viele es übersehen (vergl. Joh. 1, 13). Die Wiedergeburt entsteht nicht aus einem vergänglichem Zeugungsakt, sondern aus einer Kraftwirkung des Heiligen Geistes. Das Mittel, dessen er sich bedient, ist das Wort Gottes (Jak. 1, 18; 1 Kor. 4, 15). Wenn Paulus in der letzteren Stelle sich die Neugebung der Korinthier be-

legt, so ist es nur so gemeint, daß er das Werkzeug des Geistes gewesen sei.

7. **Vermittelst des lebendigen — Wortes Gottes.** Ζῶντος καὶ μέντος ist mit λόγον zu verbinden, was aus B. 25 erhellt. Der Apostel redet hier nicht von dem Wesen Gottes, sondern von der Natur des Wortes. Dieses ist ein lebendiges (vergl. Hebr. 4, 12), sofern es Leben in sich hat, eine ewige, göttliche Kraft in sich trägt und daher auch wieder Leben zeugt (vergl. Apostg. 7, 38). Luther: „Wenn ich einen Becher an den Mund setze, in welchen der Wein gefasset ist, so trinke ich den Wein hinein, miewohl ich den Becher nicht mit in den Hals stoße. Also ist auch das Wort, das die Stimme bringet, es fällt ins Herz und wird lebendig, so doch die Stimme draußen bleibt und vergehet. Darum ist es wohl eine göttliche Kraft, ja Gott ist es selber (vergl. 2 Mos. 4, 11).“ Es kann töten (Röm. 7, 10) und lebendig machen. — Μένοντος εἰς τὸν αἰῶνα¹⁾. Es bleibt ewiglich in seinem Wesen, seiner Kraft und Wirkung.

8. **Αἰῶνι** (B. 24) leitet die Begründung des Unterschieds zwischen einer vergänglichem und unvergänglichen Zeugung ein. Wie das Zeugungsmittel ist, so auch die Zeugung selbst. Die von Petrus angeführten Worte stehen Jes. 40, 7 ff.; er citiert jedoch frei, nicht buchstäblich. Unter Fleisch ist hier die ganze Welt des Lebendigen zu verstehen, sofern es von der Macht der Vergänglichkeit beherrscht und von Schwachheit umgeben ist. Bengel: „Der Mensch aus der alten Geburt, besonders auch die eigene Gerechtigkeit, worauf der Mensch sein Vertrauen zu gründen pflegt.“ Calvin: „Alles das, was in menschlichen Dingen hoch und herrlich gehalten wird, Schönheit, Röckperkraft, Gelehrsamkeit, Reichthümer, Ehrenstellen. Es gehört dazu auch das natürliche Geistesleben, solange es vom Geiste Gottes noch nicht ergriffen und beseelt ist. Daher die Schrift von einem fleischlichgefinntem spricht (Röm. 8, 5—7), und auch Haß, Zorn, Hochmut unter die Werke des Fleisches rechnet (1 Kor. 3, 3; Gal. 5, 19; Eph. 2, 3; Kol. 2, 18). Wie der Geist, so hat auch das Fleisch seine Herrlichkeit, seine Blüte. Es kleidet sich in die Formen der Schönheit, der Weisheit, des Gelfinnes, des Patriotismus, sogar der Heiligkeit. Es entwickelt sich in Staatsformen, in Kunst und Wissenschaft, in philosophischen Systemen und Religionsgebäuden, soweit sie

¹⁾ Die Worte: in Ewigkeit fehlen in bedeutenden Handschriften, werden daher von Griechisch u. a. weggelassen.

nicht vom Geist Gottes durchdrungen sind. Darum sind sie so geschwind oder noch geschwinder verblüht, als sie aufgeblüht sind, gleich der Grasseblume, deren Blätter auseinanderfallen (vergl. Ps. 103, 15; 37, 2; Jak. 1, 10; Jes. 40, 6. 7). Auf letztere Stelle, wie sie in den Septuag. gegeben ist, bezieht sich Petrus, denn dort ist auch die Form der Vergangenheit gebraucht, wodurch die Schnelligkeit der Veränderung malerisch ausgedrückt wird.

9. **Aber das Wort des Herrn bleibt in Ewigkeit**, immer grün und lebensfrisch; es ist fort und fort gültig und wirksam, es dauert in die Ewigkeit hinein, und ebenso das, was ihm entstammt (vergl. Ps. 119, 89; Luk. 21, 33). — Luther: „Ihr dürft die Augen nicht weit aufthun, wo ihr zu dem Worte Gottes kommet, ihr habt es vor Augen, das Wort ist es, das wir predigen“ (5 Mos. 30, 11; Röm. 10, 6 ff.). Das Wort des Evangeliums, das den Christen verkündigt wird, ist mit dem Kern des alttestamentlichen Wortes wesentlich eins (vergl. Röm. 16, 26; Eph. 2, 20; 3, 5). — *Εἰς ἡμᾶς*, es ist an euch gebracht und in euch hineingepflanzt worden. Da Petrus das Wort des Alten Testaments hier als etwas den Lesern Bekanntes voraussetzt, so liegt hierin ein Fingerzeig, daß er an Jüdenchristen schreibt.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Notwendigkeit der Seelenreinigung wurde auch in den Systemen der Weltweisen, z. B. in der platonischen und neuplatonischen Schule erkannt; aber es gibt nur ein Mittel dazu, das jenen unbekannt war, nämlich Unterwerfung unter die geoffenbarte Wahrheit, Verinnerlichung und Übung derselben.

2. Wo die Sünde ihren Hauptherd und Sitz hatte, in der Seele, muß die Reinigung auch den Anfang nehmen und ununterbrochen fortgesetzt werden.

3. Wesentliche Einheit der alt- und neuteamentlichen Gnadenbotschaft (B. 25).

4. Die Wiedergeburt, als die erste Einpflanzung in das neue, geistliche Leben, ist zu unterscheiden von der Erweckung und Besserung. Jene geschieht nach der klaren Lehre der Heiligen Schrift durch die Taufe vermittelt des Wortes und durch den in ihm waltenden Geist (Joh. 3, 5; Tit. 3, 5; Röm. 6, 3; Gal. 3, 26. 27; Ephes. 5, 25—27; 1 Petri 3, 21). Vergleiche die lichtvolle Auseinandersetzung in Kurtz christl. Religionslehre, S. 196. 197, 5. Aufl.

Somiletische Andeutungen.

Aus der unvergänglichen Zeugung entspringt eine unvergängliche Frucht, ein neuer Mensch. Wie der Lebensursprung, so die Wirkungen, die daraus hervorgehen. — Während der Nichtchrist in Adam liebt, so liebt der Gläubige in Christo. Bei jenem gibt sich der fleischliche Hang für die rechte Liebe aus. — Die Wiedergeburt ist nicht die Vollendung, sondern der Anfang des Christentums. — Das Wort Gottes, das in sich selbst Geist und Leben ist, muß auch in uns lebendig werden. Es ist ein Feuer, aber es kann seine Kraft nicht beweisen, wenn man sich nur flüchtig davon berühren läßt.

Starke: Die hergliche Bruderliebe faßt auch die brüderliche Bestrafung in sich, welche mit liebreichem und sanftmütigem Geiste geschehen muß (Gal. 6, 1). — Die Gleichheit, welche das Wort Gottes mit dem Samen auf dem Lande hat, besteht darin: 1) Der Same empfängt seine Kraft nicht erst vom Acker, sondern er hat sie zum Wachstum schon in sich. Das Wort Gottes ist an sich schon kräftig und thut sich zum geistlichen Gewächs hervor; 2) der Same muß einen wohlzubereiteten Acker haben: das Wort Gottes eine solche Seele, welche sich zur Aufnahme und Fruchtbringung fähig machen läßt; 3) der Same will einen Säemann haben, der ihn zu rechter Zeit und auf rechte Art ausstreuet: das Wort Gottes erfordert das Amt der Lehrer, als der Säemänner; 4) der ausgestreute Same will untergeeggt sein, damit er sich mit dem Erdbreich recht vermengen und, um über sich zu wachsen, unter sich einwurzeln könne: also auch das Wort Gottes, darum es Jak. 1, 21 das eingepflanzte Wort heißt; 5) der Same bringt keine Frucht, es sei denn, daß er vom Himmel durch warmen Sonnenschein und durch fruchtbaren Regen erweckt werde: also auch das Wort Gottes. Denn ob es gleich eine lebendige Kraft in sich hat, so ist doch dabei der Zufluß der Gnade durch den Heiligen Geist nötig; 6) der auf vielerlei, auch guten Acker gestreute Same ist zwar wohl von einerlei Art, aber er bringt doch wegen Ungleichheit des Ackers nicht gleiche Frucht: also verhält es sich auch mit dem Worte. — Im Christentum kommt es nicht an auf einen äußerlichen, unsräftlichen Wandel, sondern auf die Wiedergeburt (Gal. 6, 15; Phil. 2, 5). — Wir wissen von keinem andern Worte Gottes, als was durch Christum und die Apostel in der ganzen Welt gepredigt und aufgeschrieben ist und uns noch vor Augen daliegt.

Lisco: Von dem, was vergeht und was bleibt. Der unvergängliche Schmuck echter Reichsangehörigen: a. Sie erwarten alles von der Gnade Gottes; b. sie wandeln als gehorjame Kinder; c. sie sind von herglicher Bruderliebe besetzt (Pers.). — Gottes Wort bleibt in Ewigkeit: a. wegen seines Ursprungs vom Herrn der Ewigkeit; b. wegen seines Inhalts: himmlische Weisheit; c. wegen seiner Eigenschaften: göttliche Herrlichkeit; d. wegen sei-

ner Wirkungen: Frucht fürs ewige Leben (Flo-
renh). Die ungefärbte Bruderliebe eine Frucht

der Wiedergeburt: a. sich selbst verleugnend;
b. thätig; c. aufopfernd; d. himmlisch (Derf.).

Kap. 2, 1—10.

Inhalt: Die Wiedergeborenen werden ermahnt, sich aus dem Worte Gottes zu nähren und in Christo zu wachsen, sich zu erbauen auf ihn und sich als geistliche Priester zu erweisen.

1 So leget nun ab alle Bosheit und alle Arglist und Verstellungskunst und neidisches
2 Wesen und alle übeln Nachreden, *und als kaum erst geborene Kindlein seid begierig nach
3 der aus dem Worte fließenden, unverfälschten Milch, damit ihr durch dieselbe dem Heil
4 entgegenwacht¹⁾. *wenn ihr anders gekostet habt, daß der Herr freundlich ist. *Indem
5 ihr zu ihm herbeikommt, als zu dem lebendigen Stein, der zwar von Menschen verworfen
6 worden ist, der aber bei Gott auserwählt und köstlich ist, *so lasset auch ihr euch erbauen
7 als lebendige Steine, als ein geistliches Haus, als heiliges Priestertum, um geistliche
8 Opfer darzubringen, die Gott wohlgefällig sind durch Jesum Christum. *Denn es steht
9 geschrieben in der Schrift: Siehe, ich lege in Zion einen auserwählten köstlichen Grund-
10 stein, und wer auf ihn vertraut, soll nicht zu Schanden werden. *Such nun, die ihr
glaubet, Gegenstand der Verehrung, den Ungläubigen aber der Stein²⁾, den die Bau-
leute verworfen haben, ist dieser zum Hauptstein geworden und ein Stein des Anstoßes
und Fels des Falles, *woran³⁾ sich die dem Worte nicht glauben, stoßen, wozu sie auch
gesetzt sind. *Ihr aber seid ein auserwähltes Geschlecht, eine königliche Priesterschaft,
ein heiliges Volk, ein Volk zum Eigentum bestimmt, daß ihr die Vollkommenheiten dessen
verkündiget, der euch berufen hat aus der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht, *die
ihr ehemals kein Volk waret, nun aber ein Volk Gottes, ehemals nicht begnadigt, nun
aber zu Gnaden angenommen seid.

Exegetische Erläuterungen.

1. So leget nun ab. Der Abschnitt B. 1 bis 10 knüpft wie die Ermahnungen im ersten Kapitel an den Begriff der Wiedergeburt und der daraus entspringenden Liebe aus reinem Herzen an (B. 22). Der Bruderliebe aus reinem Herzen ist Argheit, Betrug, Verstellung, Neid und Lasterung entgegengesetzt; soll jene aufkommen, so müssen diese Untugenden sterben. Deswegen ermahnt Petrus zum Ablegen derselben. Ist ein neues Leben gepflanzt, so muß es notwendig wachsen und daher eine entsprechende gesunde Nahrung haben; darum fordert er sie auf zum Verlangen nach dieser Nahrung, um dadurch zuzunehmen und die Versuchungen überwinden zu können. — Die Satzverbindung ist hier die gleiche wie Kap. 1, 22. Der Imperativ wirkt auch hier auf das Partizip zurück. Ablegen ist ein von Kleidern hergenommenes, öfters vorkommendes Bild (Kol. 3, 8; Eph. 4, 22; Jak. 1, 21). Der alte Mensch ist ein Gewand, das uns ganz umgibt, aufs engste anliegt, ein Ganzes mit uns ausmacht. „Thut

die unreinen Kleider von ihm — setzet einen reinen Hut auf sein Haupt,“ so hieß es dort bei dem Hohenpriester Josua (Sach. 3, 3). Gleich nachher spricht der Engel zu ihm: Siehe, ich habe deine Sünde von dir genommen und habe dich mit Feierkleidern angezogen (vergl. Jes. 61, 3). Das Bild vom Ablegen und Anziehen lag um so näher, da die ersten Christen bei der Taufe und der damit verbundenen Wiedergeburt die alten Kleider abzogen und sie mit weißen, reinen Kleidern vertauschten. Hierbei ist zu bemerken, daß diese Ermahnung des Ablegens nur an solche gerichtet wird, bei denen ein neuer Mensch vorhanden ist, während die Ungläubigen und Unwiedergeborenen zuerst einen anderen Sinn annehmen müssen.

2. Die abzulegenden Fehler sind sämtlich solche, die sich auf das Verhalten gegen den Nebenmenschen beziehen und auf die Bruderliebe tödlich wirken. *Kaxia* ist hier im besonderen Sinne zu nehmen von der Bosheit der Gesinnung gegen andere, die auf Beschädigung, Verletzung, Kränkung des andern gerichtet ist und in verschiedenen Gestalten auf-

¹⁾ ἀντιπαρθε εἰς σωτηρίαν ist mit allen Neueren zu lesen.

²⁾ Mit Lachm., Treg., hort ist ἁγός zu lesen.

³⁾ Wir lesen mit leichter Änderung der gewöhnl. Lesart: ᾧ statt οἷ.

tritt (vergl. 1 Kor. 13, 5). Um solchen argen Zweck zu erreichen, bedarf es der Lüge, Simterlist und mancherlei Ränke; um ihn zu verdecken, ist Heuchelei und Verstellung nötig. Das Gefühl der Abhängigkeit von denen, welchen man heuchelt, der Anblick ihres Glücks, die Beschämung, die man den Guten gegenüber im Gewissen empfindet, treibt zum Neid, und dieser zu allerlei bösen, verkleinernden, beschimpfenden Nachreden. So erzeugt sich, wie schon Placius bemerkte, immer eine dieser Untugenden aus der andern. Fuß sagt von der *καταλαλιά*, sie werde auf verschiedene Weise begangen, indem man das Gute leugne oder verdunkle, oder dem Nächsten etwas Böses zuschreibe, oder seine Absicht bei einem guten Werke verdrehe.

3. **Als kaum erst geborne Kindlein.** Dies schließt an Kap. 1, 23 an; die Verbindung ist dieselbe wie Kap. 1, 14. Vorher werden sie als Kinder des Gehorsams angeredet; jetzt wird aus ihrem jungen, zarten Gnadenstand ein weiterer Grund hergenommen, sich an dem Worte Gottes zu stärken. Es war schon bei den Juden ein geläufiger Ausdruck, die Proselyten neugeborene Kinder zu nennen. Wie bei diesen der Nahrungstrieb und das Nahrungsbedürfnis vorherrschend ist, so bei den Kindern in Christo. Der Ausdruck enthält so wenig etwas Herabsetzendes, daß er vielmehr ein zärtliches Verhältnis gegenüber von Gott und den Begriff der Truglosigkeit in sich schließt (vergl. Jes. 40, 11; Luf. 18, 15 ff.).

4. **Scid begierig — Milch.** *Ἐπιποθεῖν* bezeichnet ein starkes, sich immer wiederholendes Begehren. Liegt in dem Wiedergeborenen ein ähnliches Verlangen nach dem Worte Gottes, aus dem er gezeugt ist, wie in dem neugeborenen Kinde ein Verlangen nach der Muttermilch (Ps. 119, 31. 72; 19, 11), so bedarf es doch wegen der noch anklebenden Erbünde einer steten Aufmunterung, mit dem Worte Gottes fleißig umzugehen und es zu genießen. — Milch bedeutet, wo es im Gegensatz zu fester Speise steht (1 Kor. 3, 2; Hebr. 5, 12; 6, 1), die Anfangsgründe der christlichen Lehre, nicht allein die sächliche, dem Verständnis der Schwächeren angemessene Darstellung derselben, sondern auch die leichter verständlichen Artikel des Christentums. Hier aber, wo dieser Gegensatz nicht zur Sprache kommt, umfaßt das Bild die ganze christliche Lehre, das ganze Evangelium. Wie Milch die erste, einfachste, erquickendste, reinste, gesundeste Nahrung, besonders für die Kinder ist, so verhält es sich mit dem Worte Gottes (vergl. Jes. 55, 1). Auch die gefördertsten Christen sollten sich im Verhältnis

zu dem, was sie jenseits erst werden sollen, noch als Kinder ansehen. „Christus der Ge-
kreuzigte ist Milch für die Säuglinge, Speise für die Fortgeschrittenen“ (Augustinus). Ale-
mens von Alexandrien denkt an den Genuß des fleischgewordenen Logos. — *Λογικόν* erklärt sich am besten aus der Eigentümlichkeit des Apostels, die gebrauchten Bilder durch nähere Bestimmungen aufzuhellen, wie er Kap. 1, 13. 23 thut. Es ist die im Worte liegende, aus ihm fließende, also geistliche Milch, die man, wie Luther erklärt, mit der Seele schöpft. Die Übersetzung: vernünftig, streitet gegen den neutestamentlichen Sprachgebrauch, auch in Röm. 12, 1 ist sie nicht zulässig. Die Beschaffenheit jener Milch wird weiter durch *ἰδολον* angegeben, was unfälscht, lauter, bedeutet (vergl. 2 Kor. 4, 2; 2, 17). Also eine Lehre, die nicht mit Fäulnis menschlicher Weisheit zerlegt und dadurch kraftlos gemacht ist. Es ist nämlich eine Eigentümlichkeit des göttlichen Wortes, daß es nur in seiner Lauterkeit und Unzer schnittenheit reinigend, freimachend, erleuchtend und tröstend wirkt. Von den Häretikern sagt Irenäus: „Sie mischen Gyps in die Milch, sie verunreinigen die himmlische Lehre mit dem Gift ihres Irrtums.“

5. *Ἐν αὐτῷ*, damit ihr kraft derselben, der Milch nämlich, heranwachset. Als Ziel des Wachstums ist die *σωτηρία* angegeben, das Heil in seiner Vollendung.

6. **Wenn ihr anders gekostet habt.** Was bedingungsweise gesagt ist, wird oft mit Nachdruck als wirklich angenommen. Grotius gibt den Sinn gut: Ich weiß, daß ihr das thun werdet, so gewiß ihr — (vergl. Röm. 8, 9; 2 Thess. 1, 6). Es liegt in dieser Redeform zugleich eine Aufforderung zur Selbstprüfung. Salob findet einen Zusammenhang mit dem vorangehenden B. 1. „Je mehr die Bosheit als bittere Wurzel entfernt wird, desto mehr schmeckt man die Süßigkeit der Güte des Herrn“ (vergl. Hofel. 2, 3; 5, 13; Sir. 23, 37). — Der Ausdruck: Schmecken mit Rücksicht auf das vorangegangene Bild von der Milch und zugleich mit freier Beziehung auf Ps. 34, 9 gewählt, bezeichnet die Erfahrung von der inneren Kraft einer Sache, wie sie sich durch den Geschmacksinn zu erkennen gibt. Sehr passend wird es auf die Erfahrungen des inneren Sinnes übertragen, der in den Gegenstand eindringt, sich mit ihm vereinigt, um ihn allseitig zu erkennen (vergl. Hebr. 6, 5; 2, 9).

7. **Daß der Herr freundlich ist.** *χορηστός* von milden, lieblich schmeckenden Speisen und Getränken, von süßem Geschmack des alten

Weines (Luk. 5, 39). Dann auf Personen übertragen: gütig, freundlich, herablassend (Ephes. 4, 32; Luk. 6, 35). — *Ὁ κύριος* ist nach B. 4 der Herr Christus, der uns selbst zu sich einladet und uns die Milde seines Joches anpreist (Matth. 11, 29). Er erscheint hier als das geistliche Nahrungsmittel, dessen Genuß das neue Leben der Christen fördert und zum Worte hinzieht, das seine Offenbarung und mit ihm in gewisser Hinsicht eins ist. „Das heißt aber geschmeckt“, sagt Luther, „menn ich mit dem Herzen glaube, daß sich Christus mir geschenkt hat und mein eigen ist worden, und daß mein Unglück sein, und sein Leben mein ist. Wem solches zu Herzen geht, der schmeckt es.“

8. **Indem ihr zu ihm herbeikommt.** Am besten faßt man das Folgende imperativisch; so entsteht ein angemessener Fortschritt in der Gedankenentwicklung. Vorher hieß es: Nährt euch aus dem Worte Gottes und aus der Gemeinschaft Christi; daran schließt sich die weitere auf das Ziel der Sammlung einer Gemeinde Gottes blickende Ermahnung: erbauet euch als lebendige Steine zu einem Tempel Gottes. Das immer sich erneuernde Nahen zu Christo ist das Mittel und die Bedingung des Erbauens. Es schweben dabei dem Apostel Stellen wie Ps. 118, 22, 23; Jes. 8, 14; 28, 16; Luk. 2, 34; Matth. 21, 42 vor (vergl. Matth. 11, 29; Joh. 6, 37). Im Alten Testamente sind die Priester die zu Gott Nahenden, die zu ihm Herantretenden (3 Mos. 16, 1; Ezech. 40, 46; 4 Mos. 9, 13); im Neuen Testamente ist durch Christum der Zugang zu Gott allen geöffnet (vergl. Hebr. 9, 1 ff.; 7, 25; 10, 22; 11, 6; 4, 16). Man naht Christo im Gebet zu ihm, in Betrachtung seiner Person, seines Verdienstes und Amtes, in Verlesung in sein Wort, und schöpft aus ihm Gnade um Gnade im Glauben.

9. **Zu dem lebendigen Stein.** Da der Apostel von dem neutestamentlichen Tempelbau reden will, so lag es ihm um so näher, Christum als den Grundstein daran zu bezeichnen. An der Herrlichkeit dieses Grundsteins will er uns die Herrlichkeit des Baues zeigen, der darauf gegründet wird (Weiß). Ob Petrus dabei, wie Gerhard will, an die Bedeutung seines eigenen Namens gedacht habe, bleibt dahingestellt (vergl. Apostlg. 4, 11; Röm. 11, 11; Eph. 2, 20; 1 Kor. 10, 4; Sach. 3, 9). Er heißt ein Stein oder Fels, weil er nach Felsenart immer einer und derselbe bleibt, gleich mächtig und unüberwindlich, wie daher auch sein Wort fest und unverrücklich ist, und weil ihn Gott zum Fundament seines geist-

lichen Tempels bestimmt und gesetzt hat. Warum aber ein lebendiger Stein? Der Beisatz erinnert sogleich an die Prädikate, die Petrus mit andern Bildern zu verbinden pfllegt (B. 2 u. 5; 1, 13), bedeutet aber nicht nur einen geistlichen Stein, sondern deutet darauf, daß für seine Gläubigen die Felsenfestigkeit nicht Härte, sondern lautere Zuverlässigkeit, Wahrheit und Treue, daß nichts Starres und Totes, sondern lauter Licht und Leben in ihm ist. Galov: „Er ist lebendig und macht lebendig“ (Joh. 5, 28; 6, 68; 14, 19 ff.; 4, 10; Apostlg. 2, 28). Er durchbringt und erfüllt mit seinem Leben den ganzen Organismus der Gläubigen und hat in ihm sein Wachstum. „Damit ladet Petrus am kräftigsten ein, sich ihm zu nahen; denn die, denen Christus jetzt eine Mumie ist, können sich nicht zu ihm hingezogen fühlen“ (Steiger).

10. **Der zwar von Menschen — auserwählt und stiftlich ist.** ἀποδοκιμάζων, weg-schätzen, wie eine unbrauchbare Münze, ausstoßen aus einem Stande, verwerfen, hebr. דָּסַף. Er wurde nicht nur von den Bauleuten verworfen, sondern von Menschen aller Art, aller Stände, Alter und Geschlechter, von Juden und Heiden. Daher ist es ganz allgemein ausgedrückt: von den Menschen, von der ganzen ungläubigen Welt. Diesem menschlichen, gegen das Göttliche feindseligen, nur auf Außerlichkeiten gerichteten Urteil steht entgegen das allein entscheidende göttliche Urteil. Vor Gott, in seinen Augen und nach seinem Ausspruch ist er auserwählt, vortrefflich erkannt vor vielen Millionen (ἐκλεκτ. Gegensatz gegen ἀποδεκ.) und in hohen Ehren stehend (vergl. 1 Tim. 5, 21; Luk. 9, 35; Röm. 16, 13). Es ist alles an ihm gerade so eingetroffen, wie es die Weissagung voraus verkündigt hat, und Gott hat ihn selbst durch seine Auferweckung legitimiert. Indem Petrus auf Jes. 28, 16 blickt, übergeht er mehrere der dortigen Prädikate und betont nur seinen Wert bei Gott. Seine Verwerfung gereicht ihm daher so wenig zum Vorwurf, daß sie vielmehr gerade ein Hauptkennzeichen ist, woran man ihn als den wahren Messias erkennen kann.

11. **So laßt auch ihr euch erbauen** u. s. w. οἰκοδομεῖσθε (vergl. Jud. 20) als medium in reflexiver Bedeutung zu fassen. Ist Christus ein so vortrefflicher Grundstein, auf welchem der ganze Gottesbau ruht, so laßt auch ihr euch in ihn einfügen. Solche Erbauung ist etwas ganz anderes als ein paar flüchtige Gefühlsregungen; sie geht von einer festen Grundlage aus, schließt eine fortgesetzte plan-

mäßige Thätigkeit ein und fordert besonders das, daß ein jeder, der selbst fest in Jesum hinein gegründet ist, sich an den Platz hinstellen und da dem Ganzen als ein Glied einfügen läßt, wo es der Wille des großen Baumeisters verlangt. — **Als lebendige Steine**, sofern ihr lebendige Steine seid, in der Wiedergeburt (Kap. 1, 3; 2, 2) geistliches Leben aus Christo angezogen habt (vergl. Joh. 5, 26; 11, 25; 10, 28; 14, 19). Calov hebt folgende Vergleichungspunkte hervor: a. den Aufbau auf dem Grundstein. „Die andern Steine am Bau können nicht stehen, ohne auf dem Grundstein. Wir tragen ihn nicht, sondern er uns. Wenn wir auf ihm stehen und uns auf ihn verlassen, so müssen wir auch bleiben, wo er ist“ (Luther). b. Die Härte und Festigkeit, um alle Anläufe der Feinde und alle Stürme auszuhalten: Bernhard sermo 61 zum Hohenlied sagt: Erhöhet auf dem Felsen stehe ich sicher gegen den Feind und alle Unfälle; es zittert die Welt, es drückt der Leib, der Teufel stellt mir nach; ich falle nicht, denn ich bin auf einen festen Felsen gegründet. c. Das Bearbeiten, Schleifen, Polieren, Anpassen der Steine. d. Das Zusammensetzen, wobei man namentlich an das Band der Liebe zu denken hat. e. Das gegenseitige Tragen. Der untere Stein trägt den oberen, dieser wieder den unteren und den Seitenstein, wie Gregor in den Homilien zu Ezech. sagt: „In der h. Kirche trägt ein jeder den andern und wird von dem andern getragen.“ Man vergl. jenes Gesicht bei Hermas über den Bau der triumphierenden Kirche, *Hermas pastor, vis. 3.* **Als ein geistliches Haus.** Nicht Apposition, sondern Wirkung und Ziel des Erbauens. Es ist richtig, was Grotius bemerkt: Beim geistlichen Bau sind die einzelnen Gläubigen sowohl lebendige Steine, mit Rücksicht auf den ganzen Tempel der Kirche, als ein geistliches Haus oder ein Tempel Gottes, aber dies ist auf unsere Stelle nicht anzuwenden, die offenbar von der Gründung eines Volkes Gottes (B. 9) handelt. Wie ein Haus ein aus verschiedenen Bestandteilen zusammengesetztes Ganze ist, so die Gottesgemeinde; wie in einem Hause ein Hausherr waltet, so der dreieinige Gott in seinem Tempel (vergl. Eph. 2, 22; 1 Kor. 3, 16; 2 Kor. 6, 16). Von den Gläubigen soll nicht ein jeder separatistisch ein eigenes Häuschen bilden; sie sollen sich zu einer Gottesgemeinschaft, zu einem geistlichen Tempel zusammenschließen. Geistlich heißt er zunächst im Gegensatz gegen den materiellen, mit Händen gebauten, sondern weil er vom Geiste gewirkt und durchwohnt ist. — **Als heiliges Priestertum**, heil-

lige Priesterschaft¹⁾, ein heilige Gemeinschaft von Priestern. „Wie Jehovah im Alten Bunde sein Haus und seine Priester hat, welche ihm in seinem Hause dienen, so ist im Neuen Testamente die Gemeinde beides: sein geistliches Haus und sein heiliges Priestertum“ (Wiesinger). Der Ausdruck geht auf 2 Mos. 19, 6 zurück. Was 2 Chron. 29, 11 von den Priestern und Leviten gesagt ist: Euch hat der Herr erwählt, daß ihr vor ihm stehen solltet, und daß ihr seine Diener und Räucherer seid, das gilt von allen lebendigen Christen. Alle Gläubigen des Neuen Testaments sind mit dem Heiligen Geist zu Priestern gesalbt. — *Ἄγιον* heißt das Priestertum, sofern sie gottgeweiht, durch das Blut Christi gereinigt und eines heiligen Wandels beflissen sind. Ihre Thätigkeit besteht im Darbringen geistlicher Opfer.

12. **Um geistliche Opfer darzubringen, die Gott u. s. w.** *Ἀναφέρειν*, hinauftragen auf den Altar (vergl. B. 24; Hebr. 7, 27; 13, 15; Jak. 2, 21), sonst auch *προσφέρειν* hinzubringen zu Gott (Hebr. 5, 7). Geistlich sind diese Opfer im Gegensatz zu den Tieropfern des Alten Testaments, entsprechend dem Wesen Gottes, der ein Geist ist, und dem geistlichen Haus, worin sie dargebracht werden; sie sind vom Geiste Gottes gewirkt und müssen im Geiste dargebracht werden. Es ist dabei eine freiwillige Übergabe in den Dienst Gottes und ein Hinzunehmen mit dem Geiste zu ihm notwendig. Sie bestehen vor allem darin, daß der Gläubige nach Röm. 12, 1 seinen Leib mit allen seinen Gliedern und Kräften, Augen, Ohren, Mund, Zunge, Händen und Füßen, sich selbst mit allem, was er ist und hat, seinem Gott und Heiland zum Dienste darstellt, und zwar nicht bloß einmal bei der ersten Bekehrung, sondern täglich (Luk. 9, 23). Wie sodann mit den Opfern im Alten Testamente das Räuchwerk verbunden war, so gehört zu den neutestamentlichen Opfern das Räuchwerk der Gebete (Offenb. 8, 3. 4), besonders auch das Lobopfer der Lippen (Hebr. 13, 15; Ps. 50, 14). Ferner sind darin begriffen die Opfer der Liebe und Mildthätigkeit, wenn der Christ von seiner zeitlichen Habe gerne mittheilt, das Beste des andern auch mit eigenem Verlust sucht, und selbst sein Leben für die Brüder zu lassen bereit ist (1 Joh. 3, 16; Hebr. 13, 16; Phil. 4, 18). Weil aber diese Opfer immer unvollkommen und mit mancherlei Gebrechen durchzogen sind, so können

¹⁾ Bachmann liest nach den Codd. A. B. C. *εὐ-
αγγέλιον* — Ziel des Erbauens.

sie Gott wohlgefällig werden nur durch den, auf welchem das vollkommene Wohlgefallen Gottes ruht. Daher der Beisatz εἰσρόσθ. διὰ. Letzteres ist nicht mit ἀναγερ., sondern mit εἰσρόσθ. zu verbinden und in der Bedeutung: durch zu nehmen, durch die Vermittlung Christi, nämlich durch seine Güte, Kraft, Verwendung, sein Verdienst (vergl. Eph. 1, 6).

13. Denn es sieht geschrieben u. δὶοτι hier wie 1, 16 grundangebend. Die B. 4 schon berührte Stelle Jes. 28, 16 frei mit einiger Abkürzung anführend, begründet der Apostel die Mahnung, sich durch Anschluß an Christum als geistiges Haus bauen zu lassen. — περιέχει für περιέχειται, wie manche Verba in reflexiver und dann auch passiver Bedeutung gebraucht werden (Winer, 5. Aufl. S. 291). Steiger führt dafür eine Stelle aus Josephus an. — ἀκρογωνιαίος λ. ein Eckstein, der im Grunde liegt und zwei Wände des Gebäudes verbindet. Ähnlich ist Christus das Bindeglied zwischen dem Alten und Neuen Testamente und zwischen Juden und Heiden. — ἐλεεκτ. s. B. 4. In der prophetischen Stelle mag zunächst ein König aus dem Hause Davids gemeint sein, aber der Geist zielt doch auf den Messias, wie dies die älteren Ausleger fast einstimmig anerkennen und das Neue Testament dazu nötigt. In Jes. 8, 14 wird Jehovah selbst ein Stein des Anstoßes für diejenigen genannt, welche ihn nicht ihre Furcht sein lassen, und die Worte Ps. 118, 22 deutet der Herr selbst auf sich (Matth. 21, 42). Nicht umsonst werden die Worte ἐλεεκτ. ἐντ. zweimal angeführt; der Apostel zeigt damit, wie kostbar und wertvoll ihm dieser Eckstein ist. — ὁ πιστεύων. Der Begriff des Vertrauens ist hier vorherrschend, daher auch die Präposition ἐν, nicht εἰς oder ἐν. Im Hebräischen יָסַד auf etwas bauen, festsetzen.

Dort stehen die Worte: er fleucht nicht (gleich einem Furchtsamen und Verzagten, der die Waffen gewirft). Petrus drückt es etwas allgemeiner aus, er wird nicht zu Schanden, in seiner Hoffnung nicht beschämt werden. „Der köstliche Eckstein sichert einen ewigen Gnaden- und Seligkeitsstand zu“ (Roos).

14. Auch nun, die ihr glaubet u. Die Worte ἡμῖν — οἰκοδομοῦντες B. 7 fassen wir, wie die Übersetzung zeigt, mit Hofmann und Burger als vorausgeschickte Apposition zu οὗτος. Sie weisen darauf hin, was Christus den einen und den andern gilt. Die folgenden Worte οὗτος ἐγενήθη u. sagen, wozu er den

einen und den andern wurde. — Hier zeigt der Apostel seinen Lesern, wie das eben angeführte Wort der Weissagung sich in Christo erfüllt habe. Sie sollten nur bedenken, was er, über dessen Wertschätzung ihr und der Ungläubigen Urteil so weit auseinandergehe, ihnen und jenen geworden sei. Ihnen, den Gläubigen, sei er ἡ τιμή, Gegenstand der Verehrung (denn τιμή ist hier ähnlich wie δόξα, ἀρχή, ἐξουσία, μεγαλοσύνη, 2 Petri 2, 10; Jud. 8; Kol. 1, 16; Hebr. 1, 3 als Personbezeichnung zu fassen), d. h. er gelte ihnen alles; den Ungläubigen dagegen gelte er nichts, er sei ihnen der Stein, den die Bauerständigen als unbrauchbar verworfen. So ist er denn zum Grund- und Eckstein geworden den einen, zu dem sie herzukommen sich auf ihm zu erbauen zu einem heiligen Bau. Den andern ist er, da sie ihn nicht wegzuschaffen vermögen, ein Stein des Anstoßes und ein Fels des Falles, woran sie zu Schanden werden zur gerechten Strafe dafür, daß sie dem Worte nicht glauben. In welch herrlichen Stand er dagegen sie, die Gläubigen, versetzt, das zeigt der Apostel B. 9 f. mit Worten, die zur Befolgung seiner Mahnung gewaltig antreiben. Soviel über B. 7 ff. im ganzen. Über das einzelne vergl. das Folgende.

15. Ein Stein des Anstoßes u. Πρόσκομμα Zusammenstoßen, wobei man sich verlegt, beschädigt. πᾶς — σκάνδαλον, eigentlich das Stellholz in der Falle, woran die Gottespeise sitzt, dann die Falle selbst; bildlich alles, was zu Falle bringt, was verlockend wirkt, in Sünde und Unglück stürzt. Auf das Anrennen und Anstoßen folgt das Fallen. Das Verderben, daß der Unglaube sich zuzieht, bildet den Gegensatz zu der Ehre, die den Gläubigen zukommt (vergl. Luk. 2, 34; 20, 17; Matth. 21, 42—44; Röm. 9, 32). Also es ist nicht bloß das subjektive Anstoßnehmen und sich ärgern gemeint, nicht — ἀπειθεῖν, was aus dem Folgenden erhellt. — Statt der gewöhnlichen Lesart οἱ προσκ. wird wohl, da sich οἱ in keiner Weise befriedigend erklärt, ob man es auf das zu entfernte ἀπειθεῖν zurückbezieht, oder einen neuen Satz damit beginnt, ὃ προσκ. vorgeschlagen werden dürfen: an welchem sich stoßen u.

16. Wozu sie auch gesetzt sind, εἰς ὃ καὶ ἐτέθησαν ist auf das Hauptverbum im Vorangehenden zu beziehen, auf προσκόπτειν. Wichtig Grotius: „Dazu sind eben die Ungläubigen von Gott bestimmt, daß sie sich stoßen, die schwersten Strafen für ihren Unglauben erleiden.“ Τέθειμι wird nicht von

ewigen Beschlüssen und Verordnungen, sondern von zeitlichen Handlungen Gottes gebraucht (vergl. Joh. 15, 16; Apostg. 20, 28; 1 Tim. 2, 7; 2 Tim. 1, 11; 2 Petri 2, 6; Ps. 66, 9 in der Sept.; 1 Thess. 5, 9). Es bedeutet das Versetzen in eine bestimmte Lage, in gewisse Umstände, welche große Gefahren oft neben großen Vorteilen mit sich führen. Koos sagt darüber: „Wären jene Ungläubigen in der Kindheit gestorben oder taub, oder unter unwissenden Heiden geboren worden, so könnten sie sich nicht so stoßen. Wären Kaiphas, Judas Ischarioth und andere etliche hundert Jahre baldern geboren worden, so hätten sie sich nicht so greulich an dem Sohn Gottes versündigen können, als sie gethan haben. — Dem Menschen geschieht kein Unrecht, wenn er so gesetzt wird, nämlich zwischen unschätzbare Vorteile und fürchterliche Gefahren hinein; er soll nur die Vorteile ergreifen; er soll nur dem Worte glauben; will er's aber nicht thun, so ist seine Verdammnis ganz recht.“ Nachdem sie sich einmal mit freiem Willen dem Unglauben hingegeben haben, ist das Anstoßen nichts Zufälliges und Beliebigen für sie, sondern es liegt neben dem natürlichen Zusammenhang auch eine göttliche Ordnung darin, wie es unvermeidlich ist: Wer auf das Fleisch sät, muß vom Fleisch das Verderben ernten (Gal. 6, 8). Ja Gott straft Sünde mit Sünde, Unglauben mit Unglauben, wenn man die Gnade mutwillig zurückstößt und die Finsternis mehr liebt als das Licht. Hiermit verwerfen wir die Auslegungen der Calvinisten, wie z. B. Aretius erklärt: Vom Satan und ihrer angeborenen Bosheit sind sie dazu gesetzt, daß sie nicht glauben, oder wie Beza: einige seien verworfen, nicht um ihrer vorausgesetzten Sünden willen, sondern durch das Wohlgefallen des göttlichen Willens (vergl. dagegen Röm. 10, 11—18; 16, 26; 1 Tim. 2, 4; Tit. 2, 11). Ebenso ist die künftliche Erklärung des Cornelius a Lapide zurückzuweisen: Sie waren auch gesetzt zum Glauben an Christum, aber sie verweigern den Glauben, weil sie eben nicht glauben wollen. Man übersehe nicht den schon von Gerhard hervorgehobenen Parallelismus: Gott setzt Christum zum Grund- und Eckstein der *τῆς* für die Gläubigen; die Ungläubigen aber sind dazu gesetzt, über diesen Eckstein, der ihnen zum Fallstein wird, zu fallen (s. Weiß).

17. Ihr aber seid — zum Eigentum bestimmt. Mit Beziehung auf B. 5 spricht der Apostel im Gegensatz zu dem, was den Ungläubigen aus ihrer Schuld und nach gerechtem göttlichen Verhängnis widerfährt, die Herrlichkeit des Christenstandes aus. Das erste, wie

auch das letzte Prädikat ist aus Jes. 43, 20 (Septuag.) genommen, die anderen Prädikate weisen auf 2 Mos. 19, 6 zurück. — *Γένος* eine durch Naturverwandtschaft verbundene Gesamtheit, ein Volksteil, der von einem Stamme herkommt. Auf die Christengemeinde angewendet, bedeutet es die Gesamtheit derer, welche aus demselben unverweslichen Samen erzeugt sind, einen geistlichen Vater haben (Kap. 1, 3. 23; 1 Joh. 5, 1). *Ἐκλεκτόν*, ähnlich der alttestamentlichen Gemeinde der Nachkommenschaft Abrahams und Jakobs, ist die neutestamentliche eine aus der großen Masse der Menschen heraus gewählte, zum Ziel der Seligkeit und Herrlichkeit bestimmte Gemeinde, wie ihr Grundstein ein *ἐκλεκτός* ist (B. 4). Eben darum, weil sie zu einem Stamme der Kinder des großen Gottes gehören, bilden sie zusammen auch eine königliche Priesterschaft. Im Hebräischen steht: Ein Königreich von Priestern, wo Gott als König der alles beherrschende und beselende ist. Der Hauptbegriff ist der priesterliche Charakter. Ihr dürft alle frei zu Gott hinzunahen und vor ihm opfern, beten und segnen (vergl. Offenb. 1, 6; 5, 10). Weil ihr aber in Lebensgemeinschaft mit dem stehet und Abbilder dessen sein solltet, der zur Rechten der Majestät herrscht (Kap. 3, 22), so kommt euch in ihm auch eine königliche Macht, eine Herrschergewalt zu. Schon jetzt müßt ihr der Sünde nicht mehr dienen, ihr könnet mit Christo Fleisch, Welt und Teufel überwinden. Einst wird noch mehr eure Herrscherstellung an euch und an der Welt offenbar werden. Was an den Gläubigen in Israel nur in schwachen Anfängen verwirklicht werden konnte, das soll an euch vollkommen erfüllt werden (vergl. Jes. 61, 6; Ps. 148, 14). Grotius erinnert an den Ausspruch von Cicero: es sei königlich, wenn man keiner Leidenschaft diene. — *ἔθνος ἕθνος*. Wie Israel unter den vielen Weltvölkern als abgefordert und Gott geweiht (2 Mos. 19, 6; 5 Mos. 7, 6) dastand, so stehet ihr noch in höherem Sinn als heilige Gemeinde in der besetzten Welt da, ihr seid durch das Blut Christi gereinigt, durch den Geist Gottes geheiligt (Kap. 1, 2), und sollt unermüdet durch Verleugnung der Welt und wachsende Bruderliebe der Heiligung nachtrachten (Kap. 1, 22). Der letzte Ehrentitel ist *λαός εἰς περιποίησιν* = *הַבְּרִית* ein zum Eigentum erworbenes Volk (2 Mos. 19, 5; 5 Mos. 7, 6; Mal. 3, 17; Tit. 2, 14; Jes. 43, 21). *λαός* im Unterschiede von *ἔθνος* mag den Begriff der Unterordnung unter den König und der Gliederung nach Ämtern und Ständen hervorheben sollen, während bei *ἔθνος* mehr an die

Stellung nach außen und an die Volksgewohnheiten zu denken ist. Manche Ausleger nehmen περιποίησις aktiv für Erwerbung, wie es 1 Theß. 5, 9; 2 Theß. 2, 14; Hebr. 10, 39 gebraucht ist; das zur Erwerbung des herrlichen Gotteserbes bestimmte Volk; allein die Beziehung auf das Alte Testament und das Fehlen eines Objekts in unserer Stelle, während sonst immer ein solches dabei genannt ist, verbietet uns diese Erklärung. Wie Gott das Volk Israel sich dadurch erworben hat, daß er es aus dem Diensthaus Ägyptens ausführte, so hat er seine neutestamentliche Gemeinde sich durch das Blut seines Sohnes erworben. Es folgt nun, im weiteren Anschluß an Jes. 43, 20, die Absicht, in welcher Gott sich dieses Volk zum Eigentum erkoren und überhaupt ihm diese Vorzüge gegeben hat, nicht, daß es einen Ruhm für sich darin suche, sondern Gott verherrliche (vergl. Matth. 5, 16). Die Satzverbindung ist eine ähnliche wie B. 5 ἀνεργῶμαι.

18. **Daß ihr verkündiget** u. s. w. ἐξαγγ. hinausverkündigen, das, was innerlich vorgeht, nach außen in einem weiten Umfang bekannt machen (vergl. Tit. 2, 14; Eph. 2, 10). Es muß dies geschehen durch Wort und Wandel, nicht allein von den berufenen Lehrern, sondern von der ganzen gläubigen Gemeinde. — **Die Tugenden.** ἀρετή kommt zwar bei den griechischen Philosophen oft vor; im Neuen Testament nur noch Phil. 4, 8; 2 Petri 1, 3, 5. In der alttestamentlichen Stelle heißt es נִפְתָּר meinen Ruhm, vergl. Jes. 42, 8, 12 (Septuag.). Die ἀρεταί Gottes sind, wie Gerhard richtig erklärt, die Eigenschaften Gottes, welche aus dem Werke unserer freien Berufung und aus der ganzen Heilsveranstaltung hervorleuchten. Nach dem Zusammenhang gehört dazu besonders seine Allmacht, die alle Hindernisse wegräumt, und seine Barmherzigkeit, die sich zu dem gesunkensten Sündenknecht herabläßt. Letztere hauptsächlich prägte sich in der Erscheinung Christi aus. Gläubige Gemeinden sollen nun Posaunen und Spiegel davon sein. — καλεῖν sonst von der Berufung zum Apostelamt (Matth. 4, 21; Mark. 1, 19; Röm. 1, 1; Gal. 1, 15; 1 Kor. 1, 1); sodann von der Aufforderung zum Eintritt in das Reich Gottes (Luk. 5, 32; 1 Kor. 1, 9; Offenb. 19, 9; Matth. 22, 14; 9, 13; Luk. 14, 24; 5, 32; Röm. 8, 30; 9, 12, 24; 1 Kor. 1, 7; 1 Theß. 4, 7; 5, 24; 2 Theß. 2, 14), nämlich in das Gnaden- und Herrlichkeitsreich (1 Theß. 2, 12; 1 Tim. 6, 12; Hebr. 9, 15; 1 Petri 5, 10). Diese Aufforderung vermittelt sich gewöhnlich durch die Predigt des Evangeliums, geschieht

aber auch dadurch, daß Gott den Menschen persönlich anspricht, ihn beim Namen ruft (1 Mos. 12, 1; 2 Mos. 31, 2; Jes. 13, 3; Apost. 9, 4), und kräftig durch seinen Geist in seinem Herzen wirkt. Der Berufende ist hier wie sonst Gott der Vater, der Gott aller Gnade (1 Kor. 1, 9; Gal. 1, 15; 1 Petri 5, 10). Er realisiert so in der Zeit den vorzeitlichen Akt der Erwählung. — Die Finsternis ist nach Iacius das Reich der Finsternis und jener höchst traurige Zustand des Menschen, in welchem alle sich befinden, ehe sie zu Christus kommen. Sie umfaßt sowohl den Mangel an Gotteserkenntnis, als die höchste Ungerechtigkeit, die Knechtschaft des Satans, dann endlich alle Arten von Strafen, den Zorn und Fluch Gottes, wir können hinzufügen die Angst und Unruhe im Gewissen. Da dies Bild im Alten Testament auch von den Juden gebraucht wird (Ps. 107, 10; Jes. 9, 2), so liegt hierin kein Fingerzeig, daß Petrus an ehemalige Heiden schreibe. Ihr gegenüber steht das wunderbare Licht Gottes, der selbst ein Licht ist in seinem Wesen. Er versteht die Gläubigen in seine heilige und selige Lichtesgemeinschaft; ihr Verstand wird darin erleuchtet, ihr Wille geheiligt, ihr Gewissen mit Ruhe erfüllt. Es ist ein wunderbares Licht seinem Ursprung, seinem Inhalt und seiner Wirkung nach, indem es aus Sündern Gottes Kinder macht. Noos: „Es entdeckt wunderbare Dinge und kann von keinem Weltmenschen gesehen werden.“ Der Wette vergleicht den Zustand eines aus langer Finsternis an das Licht des Tages Hervortretenden.

19. **Die ihr ehemals — zu Gnaden aufgenommen seid.** Das Gefühl der Dankbarkeit muß erhöht werden durch die weitere Erinnerung an das, was die Leser des Briefes einst waren. Petrus citiert in freier Weise die Stelle Hos. 2, 23. Dort heißt es, das Volk in seiner damaligen Beschaffenheit sei kein Volk Gottes, aber in der messianischen Zeit werde Gott wieder zu ihm sprechen: „Du bist mein Volk.“ Offenbar spricht der Prophet vom Volk Israel. Die Verheißung wurde erfüllt, so oft eine jüdische Gemeinde zum Christentum übertrat. Wäre, sagt Weiß, wirklich an die Stelle des Volkes Israel ein neues Volk, ein aus Heiden und Juden gemischtes oder gar vorzugsweise aus Heiden bestehendes Christenvolk gemeint, so wären jene Verheißungen nicht erfüllt, oder doch nur in einer Weise erfüllt, die ähnlich, wie es bei Paulus geschieht, motiviert werden müßte. — Οὐ λαός nicht nur kein Volk Gottes, sondern das gerade Gegenteil davon. — Ἐλεγχθέντες. „Der Aorist bezeichnet das historische Faktum,

den Akt der göttlichen Erbarmung als wirklich eingetreten“ (Steiger). — *Ὁὐκ ἠλημμένοι*, lange Zeit vorher waren sie unter den Gerichten Gottes der Sünde und ihren Verderbensfrüchten überlassen.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Es wäre eine falsche Vorstellung vom Wesen der Wiedergeburt, wenn man meinte, es fließe aus diesem Zustand alles Gute von selbst heraus, wie das Wasser aus einer starken Quelle; der neue Mensch bedarf des stetigen Wachstums nach allen seinen Kräften. Das Licht seiner Erkenntnis muß sich erweitern und vertiefen, sein Wille muß fester, entschiedener werden, die Liebe, Hoffnung, Geduld und andere Tugenden müssen zunehmen (Hebr. 6, 1; Eph. 4, 15; 1 Thess. 4, 1. 10; Phil. 3, 12). Dazu sind Ermahnungen von andern nötig, und jeder Wiedergeborene muß sich, freilich in evangelischer Weise, da das Fleisch immer dem Geiste widerstrebt, auch einen Zwang zum Guten anthun. „Ein Christ ist im Werden, nicht im Wordensein. Wer dergleichen ein Christ ist, der ist nicht ein Christ; d. h. wer sich dünken läßt, er sei schon ein Christ worden, da er nun ein Christ werden soll, der ist nichts. Denn wir strecken uns nach dem Himmel, sind aber noch nicht in dem Himmel“ (Luther).

2. Das Christentum ist mit einer stückweisen oberflächlichen Besserung nicht zufrieden, es fordert eine unnachsichtliche Strenge gegen den alten Menschen, wobei das Unlautere in jeglicher Gestalt aufgedeckt und bekämpft werden soll (B. 1). Der Fortgang des Christenlebens entspricht genau seinem Anfang. Wer aus dem geistlichen Schlaf in der ersten Buße erweckt worden ist, muß alle Tage wieder von neuem aus dem Schlaf aufstehen; wer Jesus durch den Glauben angezogen hat, muß ihn täglich noch völliger anziehen. Dies ist notwendig, weil der alte Mensch noch neben dem neuen da ist, wenngleich die Herrschaft von jenem gebrochen ist.

3. Das Nahrungs- und Förderungsmedium des neuen Menschen ist kein anderes, als dasjenige, dem er seine Entstehung verdankt. Er muß aus Gott, seinem Geist und Wort wachsen. Es ist eine gefährliche Sache, wenn jemand sich dünken läßt, er habe von dem Worte Gottes innerlich so viel gefaßt, daß er des äußerlichen Wortes nicht mehr bedürfe. Wer dieses verachtet, dem kann Gott bald sein Licht und seine Kraft so entziehen, daß er seine Einbildungen und Träume für göttliche Offenbarungen ansieht. — „An seiner Liebe zum

Worte,“ sagt Wiesinger, „hat der Christ einen Maßstab seiner Liebe zum Herrn; seine persönliche Erfahrung von der Liebe des Herrn ist es, die ihn zum Worte hinzieht, und was er sucht, ist die immer reichere, tiefere Erfahrung der *χρηστότης* des Herrn. Ein Forschen, das von diesem Impuls persönlicher Gemeinschaft mit dem Herrn geleitet ist, trägt in sich selbst seine Norm und sein Korrektiv, eine das Mannigfaltige des Schriftinhalts in ein Lebenszentrum zusammenfassende und vor Veräußerlichung und Zersplitterung desselben bewahrende Macht.“

4. Zu einem geistlichen Hause, einem Tempel gehört auch ein priesterliches Volk (B. 4). „Die neutestamentliche Priesterweihe besteht darin, daß wir das auf Golgatha gebrachte und in den Gnadenmitteln uns an- und dargebotene wahrhaftige Sünd- und Sühnopfer in der Selbsthingabe wahrhaftigen Glaubens ergreifen. Erst Sündopfer, dann Brandopfer, dann Dankopfer, so daß niemand Gott zu Dienst und Liebe leben kann, er habe denn im wahrhaftigen Brandopfer des Glaubens das wahrhaftige Sündopfer Christi ergriffen, daß aber, wo dieses geschehen ist, auch das ganze Leben von innen heraus ein einziges Dankopfer, ein einiger Gottesdienst werden muß. Das rechte Brandopfer ist fortan Buße und Glaube, in welchen ein Mensch alle Tage mit dem rechten Sündopfer Christi stirbt und wiederum lebendig wird, und sich und sein ganzes Leben im Feuer des Heiligen Geistes läuternd und reinigend und verzehrend von Gott in Besitz nehmen läßt“ (Kliesoth). Das allgemeine Priestertum der Christen ist nur von bekehrten, gläubigen, lebendigen Christen zu verstehen und will sagen, es gebe keinen Stand unter den Menschen, dem die ausschließliche Heilsvermittlung zukomme. Luther hat diese Lehre in Verbindung mit der Rechtfertigungslehre kräftig hervorgehoben und Spener aufs neue geltend gemacht. Daß Gott daneben ein Amt der Gnadenmittel für die Kirche gestiftet hat, einen bestimmten, gewissen Personen zu befehlenden Dienst, folgt aus 2 Kor. 3, 11; Eph. 4, 11; 1 Kor. 12, 28; Matth. 28, 19. 20; Jak. 3, 1; 1 Kor. 14, 5.

5. Auf den geistlichen Opfern der neutestamentlichen Priester ruht nur um Christi willen das göttliche Wohlgefallen; wo man diese Wahrheit ernstlich glaubt, da kann weder Selbstgerechtigkeit, noch ihre Zwillingsschwester, Verzagttheit, aufkommen.

6. Das Wesen Christi spiegelt sich in den Gläubigen. Sie sind (B. 5) Steine, Tempel, Priester. Jeder Stein ist gleichsam wieder

ein Tempel für sich; viele Gotteshäuser bilden eine Kirche Christi.

7. Von einer Prädestination einzelner Menschen zum Unglauben, zur Sünde und Verdammnis weiß die Heilige Schrift nichts, miewohl sie lehrt, Gott habe (zeitweise) alles beschlossen unter den Unglauben, auf daß er sich aller erbarme (Röm. 11, 32).

8. Aus B. 9 ist, wie die Reformatoren gethan haben, der wahre Begriff der christlichen Kirche zu schöpfen, welcher aber auf die jetzige entartete Christenheit nur in einem kleinen Bruchtheile derselben paßt. Die Gottlosen sind nur dem Schein und Namen nach, nicht in der Wahrheit, Glieder der Kirche.

9. Aus B. 9 sehen wir auch, daß das Neue Testament keinen Gegensatz gegen das Alte bildet, wenn dieses in seinem Kern betrachtet wird; Petrus faßt beide einheitlich zusammen, hebt aber zugleich die Geistlichkeit und Innerlichkeit des Christentums überall hervor, indem er von einem geistlichen Hause, von geistlichen Opfern, lebendigen Steinen redet, so daß das Alte Testament als eine von Gott geordnete Vorstufe und Vorhalle des Neuen erscheint. Die gegensätzliche Seite des Neuen Testaments gegen das Alte geltend zu machen, war dem Apostel Paulus vorbehalten.

Homiletische Andeutungen.

B. 1. Welche Stücke sind es, die der Bruderliebe den Tod bringen, die daher mit allem Ernst bekämpft und abgelegt werden müssen? — Das Wachstum in der christlichen Vollkommenheit: a. der Boden desselben, b. die Notwendigkeit, c. die Mittel des Wachstums. — Die Lust zu den göttlichen Gnadenmitteln zugleich ein Kennzeichen und eine Aufgabe des neuen Menschen. — Das Fundament, worauf alle christlichen Ermahnungen ruhen. — Die wahre Kirche die Mutter, welche ihre Kinder mit der lauterer Milch des göttlichen Wortes trinkt. — Jesus das Labial, die Wonne der Sünder im Leben, Leiden und Sterben. — Christus der lebendige Stein, der ewig lebt und die Seinen belebt. — Christen sind lebendige Steine am Bau des Reiches Gottes: 1) Was will dies sagen? 2) Was ist dabei nötig? 3) Was haben sie für einen Gewinn davon? —

Der Christenstand eine heilige Priesterschaft: 1) Ihre Würde, 2) ihre Obliegenheiten. — Die zweifache Bestimmung des Edsteins der Kirche. — Von den Gefäßen des Zorns, die zugerichtet sind zur Verdammnis. — Das auserwählte Geschlecht der Kinder Gottes: 1) Ihre Auswahl, 2) ihre Bestimmung. — Nur Gottes Volk ist ein wahres Volk.

Starke: Die Wiedergeburt liegt zu Grunde bei Bestrafung der Sünden; denn daher muß alle Kraft zur Unterlassung des Bösen genommen werden. — Wer diese und jene Sündensünde, zu welcher er nach seiner natürlichen Unart, Gewohnheit und Lebensart geneigt ist, noch immer gern an sich behalten will, beweist gewiß noch keinen rechten Ernst in der Heiligung. — Die Sünde ist eine Erzbetrügerin; ein jeder hüte sich, daß er sich nicht betrügen lasse, und was böse und schädlich ist, nicht für gut und heilsam erkenne. — Je länger und je mehr man die süße Milchspeise des Evangeliums genießt, je mehr nimmt man am Geiste zu. — Der Glaube ist es, wodurch wir einigermaßen schmecken, wie gnädig, gütig und freundlich unser Gott sei (Rö. 34, 9). — Wer Gottes Freundlichkeit schmeckt, muß es auch erweisen im liebevollen Umgang mit dem Nächsten. — Wohl gebaut auf Christus! wer will diesen Tempel einreißen? (Matth. 16, 18). In diesem Tempel laß dein Gebet und Opfer fleißig rauchen. — Gute Werke gefallen Gott nicht der Vollkommenheit wegen, sondern durch Christus, den Geliebten, denn sie sind in Gott gethan (Joh. 3, 21). — Siehe den Grund und die Ordnung des Heils; jener ist Christus, diese der Glaube an ihn: beides muß verbunden sein, sonst ist das Heil verloren (Joh. 3, 36). — Wer Christus verwirft, läßt zwar so an, daß er das Leben darüber verliert, ihm aber und seiner evangelischen Wahrheit kann es so wenig schaden, als einem wohlbefestigten Eckstein das Gegenlaufen. — Große Herrlichkeit der Gläubigen, sie trösten sich des und sind fröhlich im Leben und Sterben. — Bist du unbefehrt, so bist du Gott ein Greuel; wo aber befehrt, so bist du ihm lieb und angenehm.

Lisco: Die rechtschaffene Buße: a. ihr Wesen, b. der Beweggrund dazu. — Die seltsame Gemeinschaft mit Jesu Christo. — Die erhabene Würde der christlichen Gemeinden. — Das Glaubensleben des Christen. — Des Himmelreichs ewig unumstößlicher Grund. — Christus steht zu den Menschen in entgegengesetztem Verhältnis. — Die Ermahnung des Apostels, uns zu bauen.

Kap. 2, 11—17.

Inhalt: Ermunterung, die Gnadenerwählung zu bewahren in den mancherlei Verhältnissen unseres Pilgerlebens, zunächst im Verhalten gegen die vorgelegten Dbrigkeiten.

11 Geliebte, ich ermahne euch, als Gäste und Fremdlinge, daß ihr euch enthaltet¹⁾ der
12 fleischlichen Lüste, welche wider die Seele streiten, *indem ihr euren Wandel unter den

¹⁾ Tischendorf liest in der 8. Ausg. des N. T. ἀπέχεσθαι, während die Lesart ἀπέχεσθε auch gute Zeugen für sich hat.

Heiden gut führet, damit sie über eben den Dingen, worüber sie euch als Übelthäter lästern, um eurer guten Werke willen, wenn sie genaue Einsicht davon genommen haben ¹⁾, Gott verherrlichen am Tage der Heimsuchung. *Seid demnach unterthan aller mensch- 13 lichen Ordnung, um des Herrn willen, sei es dem Könige, als dem Oberherrn, *oder 14 den Befehlshabern als solchen, die durch ihn gesendet werden zur Bestrafung der Übelthäter, zur Belobung aber derer, die Gutes thun. *Denn so ist es der Wille Gottes, 15 daß ihr im Gutes thun verstopfet die Unwissenheit der thörichten Menschen, *als Freie 16 und nicht als solche, welche zum Deckmantel der Bosheit die Freiheit brauchen, sondern als Gottes Knechte. *Ehret alle, liebet die Brüder, fürchtet Gott, den König ehret. 17

Exegetische Erläuterungen.

1. **Ih ermahne euch** u. s. w. Der Apostel ermahnt hier mit Beziehung auf Kap. 1, 1 aus dem Grunde des Pilgrims-Verhältnisses zur Reinigung der Seele und zum guten Wandel unter den Heiden. — *παροίκους* ist mit *ἀπέχεσθαι* zu verbinden. *παροικ.* = wer als Fremder, als Beisasse in einem Land oder einer Gemeinde lebt; *παρεπίδημ.* wer nur auf kurze Zeit, auf einer Reise sich an einem fremden Ort aufhält (s. Kap. 1, 1. 17). — Von ihrem gegenwärtigen Zustand aus erinnert er sie an das allgemeine Loos der Menschen auf Erden. „Wir stehen nach Leib und Seele außerhalb des Vaterlandes; es ist nichts Beständiges auf Erden“ (Galov). Dauernde Freuden und Güter gibt es nur in der wahren Heimat. Auch geziemt es euch als Fremdlingen, denen, unter welchen ihr wohnet, keinen Anstoß zu geben. — *ἀπέχ.* fordert noch mehr als das *μη συνοχημ.* (Kap. 1, 14), nämlich eine innere und äußere Enthaltksamkeit. — *σαρκικά ἐπιθυμ.* = *ἐπιθυμ. τῆς σαρκός* (Epj. 2, 3; 2 Petri 2, 18) = *κοσμικαὶ ἐπιθυμίαι* Tit. 2, 12; vergl. 1 Joh. 2, 16). Im engeren Sinne bedeutet es alle die Begierden und Triebe, welche in angenehmen sinnlichen Empfindungen, in Ergöcklichkeit der Sinne, wie im Essen und Trinken, in Unzucht und Unkeuschheit ihre Weide suchen. Diese müssen hier zunächst gemeint sein, aber auch im weiterem Sinn die Lüste, welche ihren Sitz mehr in der Seele als im Leibe haben, z. B. Haß, Abgötterei, Zorn, Wissenshochmut, Geiz (vergl. Gal. 5, 19; 1 Kor. 3, 3; Röm. 8, 6; Epj. 2, 3; Kol. 2, 18). Also überhaupt alle Erscheinungen und Bewegungen der menschlichen Selbstsucht. Es heißt von ihnen: Sie streiten wider die Seele, sie liegen wider sie zu Felde, umlagern und bekämpfen sie. Großes Wort, sagt Bengel (vergl. Jak. 4, 1; Röm. 7, 23). Es soll nicht zur näheren Erklärung der Lüste, sondern zur Schärfung der gegebenen Ermahnung dienen. — *κατὰ τῆς ψυχῆς.*

Es handelt sich hier nicht um den von Paulus geschilderten Gegensatz zwischen Fleisch und Geist (Röm. 7, 14 ff.; Gal. 5, 17); auch ist es nicht mit Galov und Steiger so zu verstehen: sie streiten gegen die Natur der wiedergeborenen Seele. Der Satz lautet ganz allgemein, und *ψυχή* bedeutet sonst das Prinzip des persönlichen Lebens. Die Seele ist es (Kap. 1, 9), welche gerettet und nach Kap. 1, 22 durch den Glauben geheiligt werden soll. Durch die fleischlichen Lüste wird das Seelenleben verdeckt, verletzt und getötet (vergl. Matth. 10, 39; Luk. 17, 33; Matth. 16, 25).

2. **Indem ihr euren Wandel — gut führet.** *ἀναστροφή* (Kap. 1, 14). — *ἐχοντες.* Wenn man nicht *ἀπέχεσθε* liest, sollte der Aklusativ stehen, allein es kommt auch sonst vor, daß Partizipien, wenn sie vom regierenden Verbum entfernt stehen, in einem abnormen Kasus erscheinen; der Gedanke wird durch den casus rectus stärker hervorgehoben (s. Winer § 64, 2). Christen stehen einer ungöttlichen Welt gegenüber, sie sollen sich als ein Salz und Licht der Welt beweisen (Matth. 5, 16), von welcher sie scharf beobachtet werden. — *ἐν τοῖς ἔθνεσιν* ist ein Fingerzeig, daß der Brief an Judenthristen gerichtet ist. Vielleicht werden, wie Weiß bemerkt, die ungläubig bleibenden Juden auch zu den *ἔθνη* gerechnet. — *καλόν.* In der Anschauung des Griechen, welche einen tieferen Grund hat, waren Unsitlichkeit und Häßlichkeit Wechselbegriffe, und ebenso Sittlichkeit und Schönheit.

3. **Worüber sie — lästern;** *ἐν ᾧ* nicht: anstatt daß, sondern in eben demselben Stück und in derselben Veranlassung, in welcher, um deren willen sie euch lästern. Es ist zu verbinden mit *δοξάζουσιν* (vergl. Kap. 3, 16). Gerade der gute Wandel der Christen, ihre christlichen Werke, die man oberflächlich beurtheilte, denen man schlimme Beweggründe unterschoß, waren bei den Heiden Anlaß zur Verleumdung und Verfolgung. Das *ἐν ᾧ* wird durch *κατὰ ἔργα* näher erklärt, vergl. in sprachlicher Hinsicht Röm. 2, 1. — *καταλαλ.*

¹⁾ Tischendorf zieht die Lesart *ἐποπτεύοντες* vor.

ἐμὴν ὡς κακοπ. Tertullian sagt: Wenn die Tiber an die Mauern der Stadt heraufsteigt, wenn der Nil nicht die Felder bewässert, wenn ein Erdbeben kommt, wenn Hunger, wenn Pest da ist, so heißt's sogleich: vor die Löwen mit den Christen.

4. **Um eurer guten Werke willen — herrlichen.** ἐποπτεύσαντες geht auf das ἐν ᾧ zurück, aus welchem τοῦτο zu supplieren ist. Es bedeutet: genau auf etwas hinsehen, um es zu durchschauen. So wurde es bei den Mysterien gebraucht von denen, welche tiefere Aufschlüsse erhielten (vergl. Kap. 3, 2; Eph. 3, 4). Dem oberflächlichen Auge erschien die Bruderliebe der Christen als ein geheimer, staatsgefährlicher Bund, ihre Entschiedenheit als Halsstarrigkeit, ihr himmlischer Sinn als Haß des Menschengeschlechts, wie wir aus Tacitus sehen. Ihr Brechen mit den väterlichen sündlichen Gewohnheiten wurde als Verachtung und Verwerfung aller menschlichen Ordnungen angesehen (vergl. Kap. 2, 19, 20; 3, 10—12, 17; 4, 15; 2, 14). — Eine bestimmte Andeutung der Zeit, etwa der neronischen oder gar der trajanischen Christenverfolgung kann hier nicht mit Grund gefunden werden. — ἐκ τῶν καλ. ἔργ. mit δοῦσας. zu verbinden, um der guten Werke willen, aus denselben heraus. — δοῦσας. Calvin sagt richtig: man habe nicht darauf hinzuarbeiten, daß die Ungläubigen gut von uns reden und denken, sondern man müsse die Ehre Gottes vor Augen haben. Bei näherer Einsicht werden jene dahin geführt werden können, daß sie Gott, dessen Kinder die Gläubigen genannt werden, die Ehre geben müssen. Petrus hat ohne Zweifel den Ausspruch Jesu Matth. 5, 16 vor Augen. Roos bemerkt hierzu: „Man darf in diesem Fall nicht immer ein eigentliches Lob Gottes erwarten. Wenn die Leute nur die guten Werke loben, so preisen sie den himmlischen Vater als den Urheber derselben, gleichwie derjenige, der die guten Sitten eines Kindes lobt, den Erzieher desselben lobt. Wenn auch die Leute den Glauben der Kinder Gottes für Aberglauben und Thorheit halten, so können sie doch ihre Werke loben und dadurch Gott Herrlichkeit geben.“ Ein Beispiel für jenes δοῦσας gibt Justin der Märtyrer. Er bekennt von sich, als er noch Heide gewesen sei, habe er gedacht, es sei unmöglich, daß die Christen jenen unnatürlichen Lastern ergeben seien, deren sie beschuldigt werden, da sie doch so standhaft für Christum in den Tod gehen.

5. **Am Tage der Heimführung.** ἐπισκοπή, ἐπισκέπτεσθαι = ἡρᾶ bedeutet ebensowohl

ein gnädiges Einfahren Gottes (1 Mos. 21, 1; 50, 24; 2 Mos. 3, 16; 4, 31; 1 Sam. 2, 21; Job 7, 18; Luk. 1, 68, 78; Apostg. 15, 14), als ein gerichtliches, strafendes Aufsuchen (Jer. 9, 24, 25; 44, 13; 46, 25; 9, 9; Ps. 59, 6; 2 Mos. 20, 5). Ein Teil der Ausleger entschließt sich für das erstere, ein anderer für das zweite. Am besten nimmt man beides zusammen, da der Apostel selbst keine nähere Erklärung gegeben hat, und da beides, Gnaden- und Zornesheimfuchungen, oft verbunden sind. Wie Ungläubige durch Leiden dazu kommen sollen, Gott zu verherrlichen, ist kein unlösbares Rätsel, indem die Erfahrung lehrt, daß zur Zeit schwerer Gerichte auch harte steinerne Herzen bisweilen zerschmolzen werden. Das Wort ἡμεῖς geht, wie sonst oft, auf längere Zeiträume, als auf eine Zeit von 24 Stunden. Vom jüngsten Tag, wie Beda will, ist hier nicht die Rede, ebensowenig nach Roos von einer Untersuchung des Lebens der Gläubigen von seiten der Welt.

6. **Seid demnach unterthan aller menschlichen u. s. w.** Von einer ganz allgemeinen Vorschrift über den Wandel unter den Heiden, steigt der Apostel, veranlaßt durch die häufigste Lästerung, als seien die Christen staatsgefährliche Leute, als wollten sie alle Bande der Gesetze von sich werfen, herab zu den gewöhnlichsten Pflichten, zur Ermahnung, sich der weltlichen Obrigkeit unterzuordnen, und die christliche Freiheit nicht zu mißbrauchen. ὑποτάγητε. Der Aorist Pass. steht manchmal für das Medium. S. Winer. — οὖν geht zunächst auf B. 12, dann auf B. 11 zurück¹⁾. πᾶσιν ἀνθρώποις κτίσει. Das Wort κτίσις wird sonst, wie κτίειν gewöhnlich von göttlichen Schöpfungen und Einrichtungen gebraucht, oder es bezeichnet ein Geschöpf; hier zeigt der Beisatz ἀνθρώποις, daß es überhaupt eine Stiftung und Einsetzung, abgesehen von ihrem Ursprung, bedeutet. Es ist verwirrend, wenn man hier bei κτ. den Begriff der göttlichen Weltordnung festhalten will. Der Apostel will mit ἀνθρ. der Einwendung begegnen, ein Christ dürfe vermöge seiner christlichen Freiheit nur den unmittelbar von Gott eingesetzten Obrigkeiten gehorchen, da solchen menschlichen Stiftungen viel Sündhaftes anhängt. Zugleich soll dadurch die Gottesordnung des Staates von der christlichen Gemeinde Kap. 2, 5 unterschieden werden. Es wird damit die mittelbar göttliche Einsetzung der Obrigkeit nicht geleugnet, wie sie Paulus (Röm. 13, 1. 2. 4) hervorhebt. Flacius be-

¹⁾ οὖν steht in A. B. C. u. a., und wird von den Neueren gestrichen.

merkt richtig: Es heißt eine menschliche Ordnung, deswegen, weil die Weltverfassungen nicht in einem besonderen Wort Gottes ihren Grund haben, wie die wahre Religion, sondern mehr von Menschen und ihrer Thätigkeit geordnet sind, wie es wenigstens uns erscheint, die wir das verborgene Walten Gottes nicht sehen. Fällt dieser Brief in Neros Zeit, so fällt auch daher ein Licht auf die Wahl dieses Prädicats. Vielleicht schwebte dem Petrus hierbei das Wort seines Herrn vor Matth. 17, 26. 27. Luther erklärt mit Rücksicht darauf so: „Ob ihr gleich in allen äußerlichen Dingen frei seid (so ihr Christen seid) und nicht mit Gesetzen gedrungen werden sollt, weltlicher Obrigkeit unterworfen zu sein (sintemal dem Gerechten kein Gesetz gegeben ist), so sollt ihr doch gleichwohl von euch selbst es willig und ungezwungen thun, nicht als mühtet ihr es von Noth wegen halten, sondern Gott zu gefallen und dem Nächsten zu Dienst. Also hat auch Christus selbst gethan, als wir lesen Matth. 17.“ — *πάντες*, mag es eine heidnische, jüdische oder christliche Obrigkeit, mag es diese oder jene Verfassung sein — **um des Herrn willen**, es ist hier wie B. 3 und sonst bei Petrus Christus zu verstehen. Aus schuldiger Rücksicht auf ihn, dem sie sonst Unehre machten, sollen sie menschlicher Ordnung sich unterordnen. — Von den politischen Gewalten, denen der Christ zu gehorchen habe, werden zwei Klassen angeführt, die des Königs oder Kaisers, und die seiner Gefandten und Stellvertreter. Juden und Griechen nannten den römischen Imperator König. — *ὡς ὑπερέχ.* *ὡς* bezeichnet einen bekannten Grund. *ὑπερέχ.* er hat die höchste souveräne Gewalt auf Erden. Anders 1 Tim. 2, 1. Bengel richtig: *supereminens*. — *αὐτοῦ* geht natürlich auf *βασιλεῖ*, nicht auf *χρῖστος*. „In den untergeordneten Obrigkeiten muß man den König, in dem König Gott selbst anschauen und verehren“ (Gerhard). Der sittliche Zweck aller obrigkeitlichen Gewalt ist Bestrafung der Übelthäter und lobende Anerkennung der Guten (vergl. Röm. 13, 3. 4). Calov führt den Plato an: durch Belohnungen und Strafe werde der Staat zusammengehalten, und aus Cicero die Äußerung Solons: der Staat werde dann am besten regiert, wenn die Guten durch Belohnungen gelockt, die Bösen durch Strafen eingeschränkt werden. — *Ἐκδίκησης*, nicht Geseßesvollzug, sondern Strafe, Rache. — *Κακοποιῶν* in allgemeinem, objectiv sittlichem Sinn zu nehmen und aus Kap. 4, 15 zu erklären, wo von Mördern und andern Übelthätern die Rede ist. Eine Beziehung auf die Bezeichnung der Christen bei Sueton

und Tacitus, als wären sie Staatsverbrecher, liegt durchaus hier fern. Wie hätte der Apostel diesen Ausdruck für die Christen unterschreiben können! Es folgt dabei aus unserer Stelle nichts für die Zeitbestimmung des Briefs. — *Ἐναγος*, Anerkennung durch Wort und That, Belobung, Schirmung, Förderung.

7. Denn so ist es der Wille — Menschen. Gerhard: „Gesezt, daß ihr durch eure Unschuld und euren Gehorsam das nicht erreichen könnt, daß andere sich zu Gott befehren oder Gott preisen, so wird doch das nach dem Willen Gottes erreichbar sein, daß ihr den Lästern den Mund stopfet. — *Ὁτιως ἐστὶ*, so verhält es sich mit dem Willen Gottes. — *Φιμοῦν* von *φιμός*, Maulkorb, den Mund verschließen, stopfen (vergl. 5 Mos. 25, 4; Sir. 20, 31). — Die Unwissenheit kam aus der Verderbnis des Herzens und wirkte wieder auf diese ein (Kap. 2, 12; 1 Kor. 15, 34; Joh. 16, 3). Sie war eine bald mehr, bald weniger verschuldete. Paulus setzt das Verständnis des göttlichen Willens dem Zustand der Unwissenheit gegenüber (Eph. 5, 17). Weil sie blind sind in göttlichen Dingen, so können sie auch unsern Lebenswandel nicht verstehen.

8. Als Freie — brauchen. *Ὡς ἐλεύθ.* ist wohl am besten als Bordsatz zum Folgenden zu ziehen, jedoch nur zum ersten Glied der Ermahnung *πάντας τμήσ.*. Wäre es mit B. 15 zu verbinden, so müßte es *ἐλευθέρους* heißen. Eine andere Bewandnis hat es B. 12. Jene Unterwerfung und die wahre Freiheit des Christen sind keine unvereinbaren Gegensätze. Denn diese, welche auf der Erlösung durch Christum beruht, ist von geistiger Natur, sie macht los von Sünde und Irrtum, von Welt und Satan, und bindet uns durch das Band der Liebe an Gott und sein Wort (vergl. Joh. 8, 32; Röm. 6, 18. 22; Gal. 5, 13; 2 Petri 2, 19). Im folgenden schneidet Petrus den Mißverstand und Mißbrauch der Freiheit ab. Die Gnostiker mißbrauchten die christliche Freiheit zu allerlei Schändlichkeiten und Verbrechen. Die Juden wollten unter Berufung darauf, daß sie das Eigentumsvolk seien, frei von den Gesetzen der Heiden sein. Deswegen heißt es: nicht als solche, welche zum Deckmantel der Bosheit die Freiheit nehmen. Ob dabei, wie Cornelius (u. a.) will, auf das weiße Taufgewand hingewinkt werde, das auch Symbol der durch Christum erlangten Freiheit war, bleibt dahingestellt. — *Ἐπικάλυμμα* = *παράκαλυμμα*, was hingelegt wird, um etwas zu zudecken; daher Deckmantel, Vorwand. —

Luther: „Wenn die christliche Freiheit geprebt wird, so fallen herein die rucklosen Herzen, die ohne Glauben sind, und wollen darum gute Christen sein, daß sie des Papstes Geheze nicht halten.“ — *Kazla* nicht mit Wiesinger nur von dem Ungehorsam gegen die Obrigkeit, sondern allgemeiner zu fassen, wie auch der Gegensatz, das *ἀγασον*, ein weiterer Begriff ist. — *Ἰσχυοι θεοῦ*. Gott dienen, sagt Augustinus, ist die höchste Freiheit. Wozu Israel im ganzen bestimmt war, das öfters ein Knecht Gottes heißt (Jes. 44, 1. 21; 48, 20; Jerem. 30, 10); was Jesus in besonderem Sinne war, wie er mit Vorliebe von Petrus genannt wird (Apostg. 3, 13. 26; 4, 27. 30), das soll an jedem Gläubigen des Neuen Testaments realisiert werden.

9. **Chret alle** u. Die Hauptstücke eines guten Wandels unter den Heiden werden nun kurz zusammengefaßt nach den verschiedenen Beziehungen, in welchen sie stehen. — *Τῶν σαρκε*, der Aor. Imp., von Handlungen, die vorübergehen und unverzüglich eintreten sollen, oder nur einmal vorzunehmen sind (Winer § 44, 5). **Alle**, nicht nur die Obersten, sondern alle Menschen. Im Verhältnis zu Gleichgestellten beweiset jedem die Ehrerbietung, die ihr ihm als einem Geschöpf Gottes (Jak. 3, 9) und als einem Erlösten Jesu Christi schuldig seid (vergl. Kap. 5, 5. 6; 3, 8; Matth. 20, 26; 23, 12; Luk. 14, 11; 18, 14; Matth. 26, 27; Mark. 10, 43. 44). Die Stelle Ps. 15, 4 richtig übersetzt, streitet nicht gegen diese Ermahnung. Paulus nimmt bei der ähnlichen Ermahnung auf die bürgerliche Stellung und persönliche Tüchtigkeit Rücksicht (Röm. 13, 7). In unserer Stelle eine Einschränkung hinzuzusetzen, ist Willkür. *Τῶν* von *τις* schätzen, den Wert einer Sache oder Person bestimmen und bezahlen. — *Ἀδελφότης*, die Brüderschaft als ein Ganzes gefaßt, alles, was Bruder ist und heißt (vergl. Kap. 1, 22). Weil eine solche Gefinnung der Werthschätzung aller und der Bruderliebe nur aus der rechten Stellung zu Gott entspringen kann, so folgt die Ermahnung: Fürchtet Gott (vergl. Kap. 1, 17). Die heilige Scheu vor der Majestät Gottes ist besonders am Platz bei der Versuchung zum Mißbrauch der christlichen Freiheit. „Wer Gott fürchtet, seine Brüder liebt und das ganze Menschengeschlecht mit gebührender Liebe umfaßt, der wird auch den Königen ihre Ehre geben“ (Calvin). Wahrscheinlich hat Petrus Spr. 24, 21 im Auge, wo sich dieselbe Stellung zwischen Furcht Gottes und Ehrfurcht gegen den König findet. Weiß erinnert an Matth. 22, 21.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Petrus kommt im zweiten Teile seines Briefes (Kap. 2, 11) wieder darauf zurück, daß die Gläubigen Bürger eines andern Vaterlandes und hier unten nur Fremdlinge seien (vergl. Kap. 1, 1. 4; 5, 10; 1, 17). Dies ist eine Grundanschauung des Apostels, welche sich durch den ganzen Brief hindurchzieht; sie ist die Grundlage für die bis 4, 6 folgenden Ermahnungen. Es muß also sehr viel daran gelegen sein, das Bewußtsein der Fremdlingenschaft stets lebendig bei sich zu erhalten. Es gehört unter die edelsten und kräftigsten Motive zur Heiligung (vergl. 2 Kor. 5, 8. 6; Phil. 3, 20).

2. Die Heilige Schrift gibt weislich keine Vorschriften über die Verfassungsform; wir sehen aus dem Alten Testamente, daß die Theokratie eigentlich die dem Willen Gottes entsprechende Einrichtung ist; es ist dies auch das Ziel, nach welchem das Christentum hinstrebt. Gott soll das alles befehlende Prinzip werden in denen, die ihm gerne gehorchen (1 Kor. 15, 28; Offenb. 21, 3; 22, 3). Dieses Ziel kann aber erst erreicht werden, wenn der Satan gebunden und die große Scheidung vollbracht ist (Mal. 4, 1. 2; Matth. 13, 40 ff.). Viele wollten das Ziel, dem die Entwicklung der christlichen Kirche entgegengesührt wird, in Ungebuld antizipieren, und verwarfen daher die bestehenden Regierungsformen. Deswegen ermahnt der Apostel: Wer ein Christ sein wolle, müsse aller menschlichen Ordnung, sei es Monarchie oder Republik oder Aristokratie sich unterwerfen. Der Gehorsam gegen die Obrigkeit hat keine andere Grenze, als wenn sie etwas befiehlt, was dem klaren Willen Gottes widerspricht. Man darf nicht erst fragen, auf welche Weise ein Gemalthaber seine Staatsmacht erlangt habe, ob die Verfassung eines Staats so beschaffen sei, daß sie die göttlichen Grundgesetze für die menschlichen Verhältnisse in sich trage, wie man das Wort *κτίσις* premieren will, sondern man muß um des Herrn willen gehorchen, der da spricht: Durch mich regieren die Könige, und die Väter herrschen das Recht; durch mich herrschen die Fürsten und alle Regenten auf Erden (Spr. 8, 15. 16). Alle Empörung gegen die geordnete Obrigkeit ist verwerflich, wie das unsere evangelische Kirche im Gegensatz gegen jesuitisch-papistische Lehren von Anfang festgestellt hat. In den äußersten Fällen ist passiver Widerstand erlaubt. Nieger sagt treffend: Durch den Namen: aller menschlichen Ordnung benimmt der Apostel der Obrigkeit nichts

von der Ehre, daß sie Gottes Dienerin sei (Röm. 13, 1 ff.). Stand und Amt der Obrigkeit ist von Gott; aber das hat nach und nach mancherlei menschliche Gestalten angenommen, ist unter der Menschen Händen zu einer Zeit so, zur andern anders eingerichtet worden. Aber auch dies Menschliche soll keinen Vorwand zum Entziehen von der Unterthänigkeit geben, vielmehr eine Wurzel der Geduld, sich gern auch hierin mit menschlichen unvermeidlichen Schwachheiten zu leiden.

3. Ein Christ muß sich in alle Arten der Regierungsformen schicken und kann sich beim Pilgrimsfinn leicht darein schicken.

4. Jede Obrigkeit hat um ihrer selbst willen das Interesse, die Bösen zu strafen und die Guten zu schützen. Eine unchristliche, ungerechte Obrigkeit ist eine schwere Strafe für ein Land; aber ein größeres Übel als Anarchie gibt es nicht, wie schon Sophokles erkannte.

Homiletische Andeutungen.

Was gehört zum Fremdlingswandel auf Erden? 1) Enthaltung von den fleischlichen Lüsten; 2) Gehorsam gegen alle menschliche Ordnung; 3) geduldiges Leiden des Unrechtes. — Welches sind die Kennzeichen davon, daß ein Christ hier ein Fremdling und ein Pilgrim ist? Man betrachte a. seine Sprache, b. seine Tracht, c. seine Sitten, d. sein Ziel. — Der Christenstand ein fortwährendes Kampfesleben (Joh 7, 1; Ps. 24, 8): 1) die Feinde, 2) die Waffen, 3) der Sieg. — Wandelt als Lichter in der heidnisch gesinnten Welt! — Die mancherlei Tage der Heimjuchung. — Des Christen Verhalten gegen die Obrigkeit. — Wie kann man den Mund der Unwissenden am besten verstopfen? — Die pharisäischen Herzen, welche die Freiheit zum Deckmantel der Bosheit nehmen. — Die wahre Freiheit eine selige Gebundenheit gegenüber von Gott. — Vier Hauptpunkte eines guten Wandels in dieser Welt. — Warum und wie soll man jedermann Ehre anthun, wenn man ein Christ sein will? — „Was zur wahren Freiheit gehöre? 1) Daß wir Knechte Gottes und Jesu seien; 2) daß wir um des Herrn willen aller menschlichen Ordnung unterthan seien; 3) daß wir als Fremdlinge in der Welt einen guten Wandel führen“ (Kapff). — „Die Bewachung der Fremdlingenschaft 1) in Beziehung auf das Fleisch, 2) in Beziehung auf die Welt“ (Staudt).

Starke: Wanderer, wie lange sitzt du in der Herberge? Dort ist dein Vaterland. Weg mit den üppigen Freunden des Dorfs, wodurch du reise! — Wer von dem Ausbruch der Lüste frei bleiben will, der muß sie bei der Wurzel angreifen und bald im Anfang erstickend. — Die fleischlichen Lüste gehen wohl süße ein und kommen dem Herzen sanft an; aber sie sind der Seele abgelagte

Feinde, und gebären die Sünde (Jak. 1, 15; Sir. 21, 3). — Je mehr Falsche, Feindselige, Lauernde einer um sich hat, je mehr muß er sich in acht nehmen, und nicht nur das Böse selbst, sondern auch den bösen Schein meiden (1 Thess. 5, 22). — Die Frommen müssen immer böse Nachrede leiden; aber ihre beste Schutzwehr führen sie nicht im Munde, oder in der Feder, sondern in der That und Werken (B. 15). — Eines Christen heiliger Wandel muß auch die Befehrung anderer zum Zweck haben, welcher bei manchen erlangt wird (Kap. 3, 1). — Der Obrigkeit gebührt nicht weniger, den Frommen wohlthatun, als die Bösen zu strafen (Ps. 82, 3, 4; Spr. 20, 26). — Die Verleumdungen werden am besten widerlegt, wenn wir mit heiligem Wandel darthun, daß solche Lügen seien. — Frei sind wir, aber nicht vom Geleze Christi und Gottes (1 Kor. 9, 21). — Die gotteliche Höflichkeit macht einen guten Namen, bei anderen beliebt und angenehm, erhält auch die gutwillige Wohlmeinung gegeneinander (Röm. 12, 10). — Siehe, die Furcht Gottes geht der obrigkeitlichen Ehre vor (Apostl. 5, 29). — Es sind zweierlei Königsreiche, Gottes und des Kaisers; ein jedes muß in seinen Schranken bleiben; die Seele und das Gewissen behält sich Gott vor; Leib, Habe und Güter sind unter dem Kaiser (Matth. 22, 21). — Väsco: Wandle, wie es Gott gefällt. — Welches ist die tiefste Grundlage der christlichen Sittlichkeit? — Wie offenbart sich die Freiheit des Christen? — Väsler Sammlungen: Von der christlichen Enthaltbarkeit: 1) ihrem Wesen, 2) ihren Weggründen. Der gute Wandel des Christen: a. was dazu verpflichtet (die Sorge für unser Heil, der Dienst gegen Gott, die Pflicht gegen die Brüder); b. worin er sich zeigt (B. 17). R. Beck. — Das Amt einer christlichen Obrigkeit: a. wie hat sie sich selbst zu betrachten? b. wie haben sich die Unterthanen zu ihr zu stellen? (Derj.). — Die Obrigkeit „von Gottes Gnade“. Was folgen daraus a. für Pflichten, b. für Rechte? (Derj.). — Was den Christen treibt, sich zu enthalten der fleischlichen Lüfte: a. die Rücksicht auf das Ärgernis des Unglaubens, b. die Erhaltung der menschlichen Ordnung, c. das Kleinod seiner christlichen Freiheit, d. das Ziel seiner unsterblichen Seele. (Derj.). — Wie allein der Gedanke an unsre ewige Bestimmung dem Christen die rechte Stellung gibt zu seinem irdischen Vaterlande. (Derj.). — Was den Christen als Simmelbürger zu gutem Wandel auf Erden verpflichtet: a. die Sorge für das ewige Heil, das wir in uns haben; b. die Pflicht gegen die Welt, in der wir leben; c. der Will auf Gott, dem wir angehören. (Derj.). — Der Christ als ein Fremdling und Pilger auf Erden: a. seine Gefahren, b. seine Pflichten, c. seine Hoffnungen (Zischer). — Christliche Zucht ist christlichen Glaubens Frucht: a. haltet euer Fleisch in Zucht; b. beuge euch unter die von Gott geordnete Zucht; c. bringet durch euren gotteligen Wandel die Widerprediker zur Zucht (Ahlfeld).

Kap. 2, 18—25.

Inhalt: Ermahnung des gläubigen Gesindes zum selbstverleugnenden Gehorsam im Thun und im Leiden nach dem Vorbilde Jesu.

18 Ihr Hausgenossen, seid unterthan in aller Furcht euren Herren, nicht nur den
19 gütigen und gelinden, sondern auch den verkehrten. *Denn das ist Gnade, wenn jemand
20 um des Mitwissens Gottes willen Trübsale erträgt, wobei er ungerecht leidet. *Denn
was wäre das für ein Ruhm, wenn ihr um einer Missethat willen Streiche empfangen
und sie geduldig leiden würdet? dagegen wenn ihr im Gutesthun und im Leiden geduldig
21 seid, das ist Gnade bei Gott. *Denn dazu seid ihr berufen, weil auch Christus gelitten
hat für euch und euch ein Vorbild hinterlassen hat, daß ihr sollt nachgehen seinen Fuß-
22 stapfen. *Welcher keine Sünde gethan hat, ist auch kein Trug in seinem Munde erfunden
23 worden, *welcher geschmähet nicht wieder schmähete, leidend nicht drohte, sondern es dem
24 heimstellte, der da recht richtet. *Welcher unsre Sünden selbst an seinem Leibe hinauf-
getragen hat auf das Holz, auf daß wir, den Sünden abgestorben, der Gerechtigkeit leben,
25 durch welches Wunde ihr heil worden seid. *Denn ihr waret wie Schafe, die in der
Irre laufen; aber ihr seid nun zurückgebracht zum Hirten und Pfleger eurer Seelen.

Exegetische Erläuterungen.

1. **Ihr Hausgenossen — sondern auch den verkehrten.** *Οἰκέται* ein milderer Ausdruck und umfassender als *δοῦλοι*. Es ist eine feine Bemerkung von Efst bei Calov, Paulus gebrauche jenen Ausdruck, weil er an ehemalige Juden schreibe, denen der Name Sklave als mit dem Volke Gottes unverträglich, anstößig gewesen sei. — *ῥποτασσομένοι*. Das Partizip wird am einfachsten mit den unmittel-
bar vorangehenden Imperativen verbunden, besonders mit *τὸν θεὸν φοβέσθε*, worauf auch das Folgende: *ἐν παντὶ φόβῳ* weist. Es ist die Weise des Apostels, die Sätze so ineinander zu schlingen; die folgenden Ermahnungen fangen gerade so mit Partizipialfäßen an (Kap. 3, 1. 7. 8. 9). Wir sehen daraus, daß ihm die Pflichten, zu denen er ermahnt, als eingeschlossen in der Hauptpflicht (B. 12) erscheinen. Er kommt an eine Besonderung der Ermahnung (B. 13), worin die Ehrfurcht vor Gott sich erweisen muß (B. 17). — **In aller Furcht.** Es ist zunächst die heilige Scheu vor Gott gemeint, nach B. 17. Man vergl. Kol. 3, 22; Eph. 6, 5, mit völliger, ganzer Furcht; aber auch die Furcht vor den irdischen Herren liegt darin. Es gibt, wie Cornelius bemerkt, mancherlei Furcht: a. die vor der Strafe, b. die vor der Schuld, man möchte Gott beleidigen, c. die vor dem Ärgerniß, man möchte die Herrschaften zum Haß gegen den Glauben reizen. — *ἁγαθ.*, in sich selbst gut und wohlwollend gegen andere. — *Ἐπιεικής* drückt eine besondere Seite des *ἁγαθ.* aus, nachgiebig, weich, wie jener syrische Feldhauptmann (2 Kön. 5, 13. 14). — *Σκολιός*, der Gegen-

satz von jenen beiden Eigenschaften *ἄμ.*,
krumm, von Wegen und daher auch von Herzen (Ps. 101, 4; Spr. 11, 20; 17, 20; 4, 24), ähnlich einem krummen Holze, das sich nicht biegen läßt, mit dem man nichts anfangen kann, verkehrt, widerstrebend, verschroben in Gesinnung und Benehmen. „Gegenüber von solchen Herrschaften brechen die falschen Freiheitsgelüste am liebsten hervor; dies ist aber auch der Punkt, wo die christliche Denk- und Sinnesweise sich am schärfsten von der menschlich-natürlichen scheidet und sich die Eigentümlichkeit christlichen Berufes als Stärke im Dulden in ihrer wunderbaren Herrlichkeit offenbart“ (Wiesinger).

2. **Denn das ist Gnade.** Der Sinn dieser Worte bestimmt sich teils durch das nachfolgende *χάρις παρὰ θεοῦ*, teils durch den Gegensatz *ποῖον γὰρ κλέος*. Diese Frage erinnert an die Frage des Herrn (Luk. 6, 32): so ihr liebet, die euch lieben, was Dankes habt ihr dabon? *ποῖα ὑμῖν χάρις ἐστὶ*. Bei Matthäus heißt es *τίνα μισθὸν ἔχετε*. Die Begriffe Dank, Lohn, Ruhm spielen hier ineinander. In unserer Stelle ist wie dort vom Dank, Ruhm bei Gott die Rede. Ihr habt keinen Ruhm bei Gott, ihr könnt euch eurer Trübsale nicht rühmen (vergl. Röm. 5, 3), wenn ihr bei selbstverschuldeten Leiden Standhaftigkeit beweiset; aber das bringt euch Ehre bei Gott, das zieht sein Wohlgefallen auf euch, wenn ihr unschuldig leidend euch standhaft beweiset. Weiß vergleicht das hebräische *קָרַם נַפְשׁוֹ* = *ἐδρίσκειν χάριν ἐναντίον θεοῦ* (1 Mos. 6, 8; 18, 3; 30, 27; vergl. Luk. 1, 30; 2, 52; Apostlg. 2, 47). Dem Sinn nach ist es also =

χαλκῶν (vergl. 1 Tim. 2, 3; 5, 4; Kol. 3, 20). Es gibt keinen klaren Sinn und paßt nicht in den Zusammenhang, wenn man mit Steiger erklärt: das ist wirklich Gnade, auch in Gottes Augen, wenn man um Gottes willen leiden kann. Soll es heißen: darin wirkt und zeigt sich die Gnade, darin bewährt sie ihre Kraft und ihren Segen, so ist das παρὰ Θεοῦ dieser Auffassung entgegen.

3. **Um des Mitwissens Gottes u. s. w.** *Αὐὰ συνειδήσειν Θεοῦ.* *συνείδ.*, das Mitwissen um irgend etwas, von *συνίδα*, ich bin mir bewußt. Manche nehmen Θεοῦ als Genit. obj., wegen unsrer Erkenntnis von Gott, seinem Willen und Wohlgefallen; natürlicher scheint die Erklärung: wegen des Mitwissens Gottes, weil Gott alles weiß, weil sein Auge alles sieht, und sein Arm alles Böse straft (vergl. Kol. 3, 23). In diesem Sinne litt Joseph unschuldig; er dachte: Wie sollte ich denn nun ein solch großes Übel thun und wider Gott sündigen (1 Mos. 39, 9). Er litt διὰ συν. 9. Die Bedeutung: Gewissen paßt hier nicht wegen des Beisajes Θεοῦ. Weiß erklärt: Das Bewußtsein von Gott, als dem, welcher diese Unterordnung will, soll uns stets begleiten und zur Leistung dieser Pflicht antreiben. Der Begriff der συν. wird hier zu sehr beschränkt, und statt objektiv subjektiv genommen. Luther erklärt: Θεοῦ ist Gen. obj. (vergl. 1 Kor. 8, 7; Hebr. 10, 2), also: das (verpflichtende) Bewußtsein von Gott. Calov: quia conscius est Deum id velle et Deo gratum esse. So auch de Wette, Schott. Ich ziehe die obige Erklärung als einfacher vor. — Ὑποτάσσει, dasselbe, wie das folgende ἐπομένειν, standhaft aushalten (2 Tim. 3, 11; 1 Kor. 10, 13), sich hinunterstellen unter die Trübsale, und sie gutwillig auf die Schultern nehmen. — Ἀπανι, allerlei Kummer verursachende Ereignisse.

4. **Wenn ihr um einer Missethat — leiden würdet.** *Ἀμαρτάνοντες καὶ κολαζίζοι.* *ἵπομ.* Gegensatz von ἀδίκως πάσχειν. — *Κολαζίζεν* = Chreien und Faustschläge geben (Matth. 26, 67), dann überhaupt Schläge erteilen (1 Kor. 4, 11; 2 Kor. 12, 7). Sinn: für begangene Vergehungen Strafe geduldig leiden, ist ein schlechter Ruhm; aber bei pflichtmäßigem Verhalten unverschuldete Kränkungen mit Geduld tragen, das ist wohlgefällig vor Gott.

5. **Dazu seid ihr berufen, nämlich Gutes zu thun und geduldig zu leiden** (Kap. 3, 9), wie es 1 Theß. 3, 3 heißt: dazu sind wir gesetzt, verordnet (Apostg. 14, 22). Der erste Grund zum standhaften Unrechtleiden und Beharren im Gutesethun war das Wohlgefallen

Gottes, der zweite ist der Christenberuf, der durch das Vorbild Christi weiter motiviert wird. Die Unrede gilt zunächst zwar den Sklaven, wie Bengel erklärt: das bringt der himmlische Beruf mit sich, der euch im Sklavenstand antrifft — es ist aber zugleich auf alle Christen zu beziehen, wie aus dem angeführten Beweggrund erhellt.

6. **Weil auch Christus gelitten hat für euch.** *Καὶ Χρ.,* auch Christus, der vollkommen Unschuldige, hat gelitten. Das καὶ geht auf ἀδίκως πάσχειν zurück. — Ἐπαθεν. Fuß: „Petrus drückt es nicht aus, was Christus gelitten hat; er will andeuten, daß er alle Arten von Leiden für uns getragen habe. Darin sollen wir ihm also nachahmen, daß wir, was uns auferlegt wird, geduldig auf uns nehmen.“ Da der Schüler nicht über den Meister ist, noch der Knecht über seinen Herrn: so dürfen wir uns solcher Leiden nicht weigern. — Ὑπὲρ ὑμῶν; ὑπὲρ kann heißen: an eurer Statt, oder zu eurem Besten, oder beides. Letzteres ist wahrscheinlich, wenn man nicht bloß auf B. 22 und 23, sondern auf B. 24 sieht (vergl. Kap. 3, 18), wo das Stellvertretende des Todes Jesu unverkennbar ausgesprochen ist. Winer bemerkt S. 458, daß ὑπὲρ zuweilen geradezu an ἀντί hinstreife, indem der, welcher zum Besten jemandes handle, in den meisten Fällen für ihn eintrete (vergl. Gal. 3, 13; Röm. 5, 7; 14, 15; Matth. 20, 28; Joh. 15, 13; 10, 15; 6, 51). Das Erlösende und das Vorbildliche des Leidens Jesu erscheint hier innig verbunden. Mit Recht fragt Steiger: Was macht das Vorbild Christi zum Befehle für uns, wenn nicht das, daß dieses vorbildliche Leiden zugleich und zunächst ein Leiden für uns ist, eine Aufopferung Christi und eine Wohlthat, die uns zu seinem Dienste verpflichtet? — Es ist hier in prägnanter Sprache der Doppelgedanke ausgedrückt: 1) Ihr seid Christo zum Gehorsam verpflichtet, weil er für euch gelitten hat. 2) Ihr seid folglich zum geduldbigen Leiden, auch ohne Schuld, berufen, weil auch Christus, als er für euch litt, unschuldig litt und zwar in der Absicht, daß ihr hierin ihm nachahmen sollt.

7. **Und euch — Fußstapfen.** *Υπομιμάνω* eine andere Form von *ὑπολείπω*. Bengel bemerkt: „In abitu ad patrem.“ — Ὑπογραμμός (2 Makk. 2, 29) eine Vorlage zum Nachschreiben, Nachzeichnen, Vorschrift, wie sie ein Schreibmeister seinen Schülern vorlegt. Dazu gehört eine gesunde Hand und tägliche Übung. Daher Vorbild, Beispiel, Muster. Es macht eine Eigentümlichkeit unsres Briefes aus, daß das Vorbild Christi stark betont wird

(vergl. Joh. 13, 15; Matth. 11, 29; 20, 28 mit 1 Petri 3, 18; 4, 1. 13). — *Ἰνα ἐπακολ. τοῖς ἰνέουσιν; ἰνῇ*, Fußstapfen, auch die Absätze an den Schuhen. Das Bild einer Vorchrift geht in das eines Führers über, in dessen Fußstapfen man auf steilem, engem, schlüpfrigem Wege Schritt für Schritt genau eintreten muß. Es sind die Fußstapfen besonders seiner Leidenswilligkeit, Sanftmut und Demut gemeint. — *Ἰνα* nicht von ἐκλήθ., sondern von ἐπαθεῖν abhängig. Die Nachfolge Christi besteht hauptsächlich im täglichen Aufnehmen des Kreuzes (Luk. 9, 23).

8. **Welcher seine Sünde u. s. w.** Das unschuldige und geduldige Leiden Jesu wird nach Jes. 53, 9 ganz mit den Ausdrücken der Septuaginta, außer daß für ἀνομίαν das Wort ἀμαρτίαν steht, geschildert. Etwas freier ist in B. 23 Jes. 50, 6 und Kap. 53, 7 berücksichtigt. Der dort gezeichnete Knecht Gottes ist also kein anderer, als der Messias. Seine vollkommene Unschuldigkeit ist Hebr. 7, 26; 2 Kor. 5, 21 noch deutlicher ausgesprochen. — *Ἐνίοις*, nicht schlechtthin = *εἶναι*, sondern: Man konnte in seinen Reden keinen Trug entdecken und nachweisen, trotz allem Lauern und Untersuchen, und dennoch wurde er verurteilt. Siehe Winer S. 701, vergl. Jak. 3, 2. Bengel bemerkt, wie passend gerade für Sklaven, die so leicht zu Trug, Schmähungen und Drohungen gegen ihre Mißsklaven versucht seien, diese Erinnerung sei.

9. **Welcher — drohte.** Er erfüllte, was Spr. 20, 22; 24, 29 geschrieben steht; er übte, was David geübt hatte (2 Sam. 16, 10 ff.). Die starken und herben Worte, die Jesus manchmal gebrauchen mußte (Matth. 7, 5; 16, 3; 22, 18; 23, 13. 33; 12, 34; Joh. 8, 44), sind keine Äußerungen persönlichen Hasses, keine Erwiderungen der ihm angethanen Beschimpfung, sondern notwendige Zeugnisse der Wahrheit, um einen Stachel in das Herz der Gegner zu werfen und sie wo möglich zu retten.

10. **Sondern — richtet.** Der zweite Teil des Satzes enthält eine Steigerung. Er enthielt sich sogar der Drohungen, während er in die hereinbrechenden Gerichte hineinsah. — *Ἠαγέσθων δέ*, er stellte seine Gnadē Gott heim, nicht so, daß er seine Rache über seine Feinde herabgerufen hätte, sondern so, daß er um ihre Bekehrung und Begnadigung betete. Stieß sie die Gnade beharrlich zurück, so überließ er sie der Gerechtigkeit Gottes. In diesem Sinne sprach er: Ich suche nicht meine Ehre; es ist aber einer, der sie suchet und richtet (Joh. 8, 50). Anders Jeremias im alttestamentlichen Geiste: Ich werde deine

Rache über sie sehen, denn ich habe dir meine Sache befohlen (Jer. 11, 20). — **Dem, der da recht richtet**, anders, als es der Zorn des verletzten Teils und die Gewaltthätigkeit der gottlosen Feinde machen würde. Darin liegt ein großer Trost und zugleich die Aufforderung, ihm die Rache zu überlassen (vergl. Röm. 12, 19; 2, 6—11; 1 Petri 3, 9; 2 Thess. 1, 6; Luk. 18, 7. 8; 9, 55). Vechter bemerkt, man bekomme hier den Eindruck, einen Augenzeugen der Gefangennehmung, des richterlichen Verhörs, der rohen Mißhandlung, der Kreuzigung selbst vor sich zu haben.

11. **Welcher unsere Sünden — auf das Holz.** B. 24 geht auf B. 21 zurück, auf das *πῆρ ἡμῶν*, indem dieses näher bestimmt wird. Zugleich haben wir hier einen verstärkenden Gegensatz zu B. 22. Weit entfernt, daß er selbst Sünde gethan oder gehabt hätte, trug er vielmehr unsere Sünden zc. — *Ἀνήμενεν*. Die Auslegung bestimmt sich durch die Stelle Jesaj. 53, welche dem Apostel vorschwebte. Dort werden die Ausdrücke *כֹּחַ, אֲנִי גֵרֵעִי* gebraucht. In Septuag. steht: *τῷ μὴλωπι αὐτοῦ ἡμεῖς ἰάθημεν*. B. 12 heißt es *καὶ αὐτὸς ἀμαρτίας πολλῶν ἀνήμενεν*; B. 10, wenn seine Seele das Schuldopfer erlegt hat. Es ist vergeblich, hier die Idee der Stellvertretung und die damit genau zusammenhängende Opfervorstellung hinwegzuergeßeren. Wie im Alten Testament seine Sünde tragen immer so viel heißt als: die Strafe und Schuld für seine Sünde leiden (3 Mos. 20, 17. 19; 24, 15; Ezech. 23, 35), ebenso heißt die Sünde eines andern tragen: die Strafe und Schuld für die Sünde eines andern leiden, oder stellvertretend leiden (3 Mos. 19, 17; 4 Mos. 14, 33; Klagel. 5, 7; Ezech. 18, 19. 20). Wie kann dies anders geschehen, als durch Zurechnung fremder Sünde und Schuld, wie sie bei den Sünd- und Schuldopfern stattfand? Es ist ganz willkürlich, wenn Weiß von Jes. 53 die Opfridee fernhalten will, da doch B. 10 ausdrücklich darauf weist. Versetzt man sich in die Anschauung eines Israeliten, so ist eine solche Trennung zwischen Stellvertretungslehre und der Opfridee geradezu unmöglich (vergl. Joh. 1, 29; 3 Mos. 16, 21. 22). — Die Nebeneinanderstellung von *ἡμῶν* und *αὐτοῦ* in unsrer und der jesaianischen Stelle ist nicht bedeutungslos, sondern hebt auch die Stellvertretung hervor. Calvin: „Wie unter dem Gesetz der Sünder, um von der Schuld frei zu werden, ein Opfer an seiner Stelle darbrachte, so nahm Christus den Fluch, den wir mit unsern Sünden verdient haben, auf sich,

um ihn vor Gott zu sühnen.“ Galob: „Das Kreuz Christi war jener erhabene Altar, auf welchen er, als er sich selbst darbringen wollte, mit unsern Sünden beladen hinaufstieg. *Ἀναγέο. ἐπὶ τὸ ξύλον*, hinauftragen auf das Holz des Kreuzes und damit wegtragen, tilgen (vergl. Jak. 2, 21; Hebr. 9, 28). Nicht ohne Absicht ist Holz für Kreuz gesetzt, wie Apostlg. 5, 30; 10, 39, um an 5 Mos. 21, 23 (vergl. Gal. 3, 13) zu erinnern, wo es von dem an das Holz Gehängten heißt, er sei verflucht bei Gott. — *Τὰς ἀμαρτίας* nicht: Sühnopfer oder Opfer für unsre Sünden, was sprachlich nicht angeht, sondern die Schuld und Strafen unsrer Sünden. Diese nahm er auf sich und büßte sie (vergl. Kol. 2, 14; Gal. 3, 13; 2 Kor. 5, 21). — **Au seinem Leibe**, vergl. Eph. 2, 15. Dieser Ausdruck hat nichts Auffallendes, wenngleich Christus auch an seiner heiligen Seele die Sündenstrafen trug, wenn man von der Opferidee ausgeht und annimmt, Petrus habe den Leib Christi mit dem Leibe des getöteten Opfertiers verglichen. Gerhard sagt: „Der Leib werde darum besonders erwähnt, weil er sichtbar am Kreuze hing, und die Schmerzen, die er am Körper fühlte, mehr in die Sinne fielen.“ Weiß will darin eine Beziehung auf die Worte der Abendmahls-Einsetzung finden, was aber gesucht erscheint. Wie dieses Tragen der menschlichen Sündenstrafen, das weit über das mitleidige Sichhineinfühlen in die Sündennot hinausgeht, möglich war, bleibt ein wunderbares Geheimnis, das nur durch die paulinische und johanneische Lehre von Christus als dem realen, ursprünglichen Haupt der Menschheit einiges Licht empfängt.

12. Auf daß wir den Sünden abgestorben — leben. Galob: Petrus verbindet beide Wohlthaten des Todes Christi, daß durch denselben unsre Sünden versühnt seien, und daß durch die Kraft desselben die Sünde in uns getötet sei. Wir fügen hinzu: Die Verbindung geschieht in der Weise, daß die Heiligung als Ziel und Zweck der Verführung hervortritt. — *Ἀπογεν.* = *ἀποθνήσκειν* (vergl. Röm. 6, 2). Bengel faßt es so: *γενέσθαι τινός* heißt: Jemandes Sklave werden, *ἀπό* bedeutet die Entfernung. Der Leib Christi wurde entfernt von jenem Holz, abgenommen davon, auf welches er unsre Sünden hinaufgetragen hatte; so sollen wir uns von der Sünde entfernen, frei davon werden. Scharfsinnig, aber nicht befriedigend. Mit dem Negativen, dem Absterben der Sünde, muß das Positive Hand in Hand gehen. Wie die Heiligung und Erneuerung mit dem Tode Jesu zusammenhänge, ist hier nicht angegeben; wir müssen als das Vermittelnde hinzudenken die

durch den Tod Jesu erworbene Gabe des Heiligen Geistes und die Kraft des Glaubens. Dadurch wird die Lebenskraft der Sünde gebrochen und Lust zur Gerechtigkeit ins Herz gepflanzt. — *Ζῆν τῇ δικαιοσ.*, dem Dienst der Gerechtigkeit, der Erfüllung der Gebote Gottes und Christi leben, anstatt des früheren Sündendienstes. Bengel: „Die ganze Gerechtigkeit ist eine, die Sünde vielfach.“

13. Durch dessen Wunde ihr heil worden seid. *Μύλων*, eine Wunde, wie sie den Sklaven geschlagen wurde, Striemen (Blut-schwielen), welche die Geißelung verursachte. Wie Jes. 53, so ist auch hier die Einzahl gesetzt; der heilige Leib Jesu war so zermartert, daß er gleichsam nur eine Wunde und Blutstrieme war. — *Ὁς τῷ μύλωνι αὐτοῦ.*¹⁾ Es ist nachdrücklicher, als wenn das Relativ allein gesetzt wäre. — *Ἰδθῆτε*, der Apostel geht von der ersten Person zur zweiten über, indem er sich wieder unmittelbar an die christlichen Sklaven wendet. So auch B. 25. Diesen gilt ja der ganze Abschnitt von B. 18 bis 25. Daß *μύλων* und *ἰδοῦμαι* erweckt den Nebengedanken: Es gibt keine Art von Leiden und Verwundungen, welche ihr erdulden müßet, die nicht euer Herr, Christus, auch erduldet hätte; euer Meister fordert nicht mehr von euch, als er selbst ertragen hat, er trägt alles an eurer Statt, um euch zu retten; wieviel mehr solltet ihr, die ihr sündig seid, die Leiden still und geduldig tragen. — Wie ist aber das prophetische und apostolische Paradoxon zu lösen: Die Wunde Christi unsre Heilung? Unter der Heilung ist hier zunächst nicht die ganze Wiederherstellung des Sünders in das Bild Gottes zu verstehen, sonst wäre die Ermahnung nicht mehr nötig gewesen, sondern die Heilung der Gewissens-bisse, welche die Sünde verursacht, womit freilich die ganze Heilung prinzipiell gesetzt ist. „Die Sünden, die man wider sein Gewissen begeht, verwunden die Seele und lassen solche Narben zurück, die immer wieder aufbrechen, in dem Gewissen heißen und in der Seele schmerzen“ (Steinhofser). Von diesen Seelenwunden seid ihr geheilt worden, da ihr im Glauben an Jesu Verführungstod Vergebung empfanget. Er hat auf seinem Leibe lange Furchen ziehen lassen (Ps. 129, 3), sich am Haupt, am Angesicht, auf dem Rücken, an Händen und Füßen verwunden, sein Herz durchbohren lassen, um an un-

¹⁾ Lachmann und Griesbach lassen *αὐτοῦ* weg; Tischendorf, Tregelles, Hort und Gebhardt behalten es dagegen bei.

ferer Statt als das Haupt für die Glieder zu büßen. „Du hast lassen Wunden schlagen, dich erbärmlich richten zu, um zu heilen meine Blagen, um zu setzen mich in Ruh.“ Tauler: „Damit wir leben möchten, mußte er sterben; damit wir erfreut würden, wurde er betrübt; damit wir geheilt würden, ist er selbst verwundet worden; damit wir gereinigt würden, hat er selbst sein Blut vergossen; das Blut des Arztes wurde vergossen und zum Heilmittel der Kranken gemacht.“

14. Denn ihr waret wie Schafe, die in der Irre laufen. Nun wird hinzugefügt, wie und aus welchem Zustand heraus sie zu dieser Heilung kamen. Denn ihr waret wie Schafe, die in der Irre laufen. Ein Schaf ist ein dummes Tier; so ein Sünder, der das Heil von sich stößt und auf Verderbenswegen umherläuft. Die Schafe sind, wie schon Aristoteles bemerkte, vielen Krankheiten unterworfen, so vielen als die Menschen. Irrende Schafe, getrennt vom Hirten und von der Herde, entbehren der Nahrung und Aufsicht, sind vielen Gefahren ausgesetzt, können dem Wolf zur Beute werden oder in einen Abgrund hinabstürzen. Der Ausdruck ist wieder aus Jes. 53 genommen; wie denn das Bild oft im Alten Testamente (4 Mos. 27, 17; 1 Kön. 22, 17; Ps. 119, 176; Ezech. 34, 5, 11) und im Neuen Testamente vorkommt (Luk. 15, 4 ff.; Joh. 10, 15 ff.; 21, 15; Matth. 9, 36). Es mochte auf die Leibeigenen in der Zerstreuung, die ihren Herrn und Ort öfters wechselten, ganz besonders passen. Umherirren und Kranksein ist öfters beisammen. „Das Bild der irrenden Schafe deutet auf die ursprüngliche Gottzugehörigkeit und stellt das Irren als Gottentfremdung infolge der Sünde dar“ (Joh. 10, 12). Wiesinger.

15. Aber ihr seid nun zurückgebracht (aus der Wüste der Sünde, des Irrtums und des Todes) **zu dem Hirten und Pfleger eurer Seelen.** *Ἐπιστράφητε*, ihr seid befehrt worden und habt euch befehlen lassen. Ihr habt die für alle ausgewirkte Versöhnung im Glauben ergriffen und seid von euren Irrwegen umgekehrt Christus ist der Erzhirte, der wahre, gute, schon im Alten Testament verheißene Hirte (Jes. 40, 11; Ezech. 34, 23; 37, 24; Ps. 23, 1; vergl. Joh. 10, 11; Hebr. 13, 20; 1 Petri 5, 4). Er läßt sogar sein Leben für die Schafe (Joh. 10, 12). Aus seinem Hirtenverhältnis wird die besondere Seite noch hervorgehoben, daß er Aufseher und Pfleger der Seelen ist. — *Ἐπισκοπος* kommt von Gott in Septuag. bei Hiob 20, 29 vor. Der Ausdruck ist aber wahrscheinlich aus Ezech. 34, 11 genommen, wo es heißt:

Ich will mich meiner Herde selbst annehmen und nach ihnen sehen, für sie sorgen (*ἐπινοήσωμαι*). Wie ein Hirte nach seinen Schafen siehet, wenn er unter seinen zerstreuten Schafen ist u. — Er trägt also beständig Sorge für das Heil seiner Schafe und sucht sie vor dem Verderben zu bewahren. Er ist Seelenhirte und Seelenhüter. — *Ψυχὴν* nicht ohne besondere Bedeutung, namentlich da es Leibes-eigene angeht, dienende Personen, die so oft behandelt werden, als hätten sie keine unsterbliche Seele, und die es daher um so leichter vergeßen können, daß sie eine Seele haben, die verloren gehen kann, und daß Seele verloren, alles verloren ist.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Das Christentum bewährt auch darin seinen göttlichen Ursprung, daß es in alle Lebensverhältnisse heiligend eingreift und sich zu den verschiedensten Menschen und Ständen herabläßt.

2. Die Herrlichkeit des Christenberufes wird besonders im Dulden des Unrechts und unermüdeten Gutesethun unter dem Unrecht-leiden offenbar.

3. Plato hat das Ideal eines solchen Gerechten geahnt, da er im zweiten Buch vom Staate spricht: „Ohne irgend Unrecht zu thun, muß er den größten Schein der Ungerechtigkeit haben, damit er ganz bewährt sei in der Gerechtigkeit, indem er auch durch die üble Nachrede und alles, was daraus entsteht, nicht bewegt wird, und sein lebenslang für ungerecht gehalten wird und doch gerecht ist. Der so gesinnte Gerechte wird gefesselt, gegeißelt, gefoltert, Geblendet werden an beiden Augen, und zuletzt, nachdem er alles mögliche Übel erduldet, wird er noch aufgeknüpft werden.“ Was dort bloßes Gedankenbild und Gedankenspiel war, ist im Christentum zur Kraft und Realität geworden.

4. Die Ermahnung, das Original in uns nachzubilden, das Christus uns im Leben und Sterben zurückgelassen, ist umschlossen, vor- und rückwärts B. 21 und 24 von der Erinnerung an seinen Kreuzestod für uns. Das ist der Zug und Trieb, der die Nachfolge Jesu möglich macht und Freudigkeit dazu gibt.

5. Der stellvertretende Opfertod Jesu ist hier nach Jes. 53 mit einer Klarheit ausgesprochen, welcher selbst rationalistische Gegner nicht widerstehen können (vergl. Wegscheider, Instit. S. 437. 6. ed.). Wie wir durch die Wunden Jesu geheilt werden, ist ein Geheimnis, das wir mit der Vernunft nicht völlig durchdringen können, dem wir uns auf das

klare Zeugnis der Schrift im Glauben unterwerfen müssen. „Jesus, der mit seinem Blut unsre Versöhnung geworden ist, der ist selbst der Arzt, der unsre Seelen heilet.“ Selbst Dr. Baur kann nicht umhin, zu gestehen, der Begriff der Stellvertretung könne in Stellen des N. T. wie Röm. 4, 25; Gal. 1, 4; Röm. 8, 3; 1 Kor. 15, 3; 2 Kor. 5, 19 nicht zurückgewiesen werden. Die Präposition *in eo* bezeichne den Begriff der Stellvertretung und zugleich das zum Besten der Menschen Geschehene. Diese beiden Momente gehen ineinander über und durchdringen sich gegenseitig, die letztere Beziehung aber sei überwiegend. Der Gerechtigkeit Gottes habe nach der Lehre des Apostels dadurch Genüge geschehen müssen, daß die Strafe der Sünde auch wirklich gebüßt worden sei. Wenn aber der Tod Jesu unter den Gesichtspunkt der göttlichen Gerechtigkeit zu stellen sei, so sei dies doch nur die nach außen gekehrte Seite der Sache, oder die bloß rechtliche, der innerste Grund aber der von Gott getroffenen Veranstaltung sei die Gnade Gottes (Röm. 3, 24; 2 Kor. 5, 19), ein Moment, das so sehr über das andere hinausgreife, daß alles dasjenige, was die göttliche Gerechtigkeit für sich im Tode Jesu in Anspruch nehme, nur als ein Ausfluß der göttlichen Gnade betrachtet werden könne. Gnade sei es gewesen, daß Gott die Strafe nicht an den Menschen selbst, sondern an einem andern an ihrer Stelle vollziehen lassen wollte. Siehe Baur, Lehrbegriff des Apostels Paulus, S. 541. Merkwürdiges Zeugnis aus dem Munde eines Ungläubigen.

6. Die Arznei ist durch seine Wunden bereitet worden, der Balsam ist unter der Kreuzespresse geläutert worden. — „Das Blut Jesu ist der köstliche Balsam, womit Jesus unsre Wunden auswäscht und ausheilt, wie der barmherzige Samariter dem wundgeschlagenen, halbtothen Menschen Öl und Wein zur Bänderung und Heilung in seine Wunden gegossen hat. Es ist ein starker Lebensgeist in diesem roten Öle, dadurch wir vollkommen kuriert werden.“ Steinhof, Evang. Glaubensgrund, S. 434.

7. Man vergesse nicht den wichtigen Unterschied zwischen der Versöhnung als objektiver That Gottes in Christo, vermöge der allen Sündern das Heil erworben ist und angeboten wird, und zwischen der subjektiven Aneignung des Heils vermittelt der Befehlung. Nur denen, die sich bußfertig und gläubig zu Christo gewendet und sein Verdienst ergriffen haben, gilt das paulinische Wort: Ihr seid abgewaschen, ihr seid geheiligt, ihr seid gerecht ge-

worden durch den Namen des Herrn Jesu und durch den Geist unsres Gottes (1 Kor. 6, 11).

Somiletische Andeutungen.

Wie kann der vielbetroffenen Gefindenot allein gesteuert werden? 1) Wenn die Furcht Gottes wieder in die Häuser und Herzen einkehrt; 2) wenn Befehlende und Dienende in Jesu Nachfolge eintreten. — Das Geheimnis, der Gnade Gottes immer reichlicher theilhaftig zu werden. — Der Christenberuf 1) zum Gnadenstand, um darin zu sein und zu leben, 2) um unschuldig und geduldig zu leiden, 3) im Gutesethum auszuharren. — Des Christen Trost im unschuldigen Leiden. — Die Lebensgerechtigkeit muß aus der Glaubensgerechtigkeit fließen. — Das Leiden Christi für uns und vor uns. — Die Kraft des Vorbildes Christi. — Die große Veränderung bei der Befehrung. — Der Mensch, ein irrendes Schaf außer der Berufung Gottes in Christo.

Starke: Es ist Gottes Ordnung, daß der eine herrsche, der andere diene. — Böse Herrschaften dienen den Dienstboten zur Prüfung, auch wohl zur Züchtigung. — Wenn Herrschaften alles in allen Stücken geistlich und leiblich recht gemacht haben wollen, werden sie oft für wunderbarlich ausgerufen. Schämte euch, Dienstleute, und beplaudert eure frommen Brotherren nicht; lernet aber klug werden und alles nach Gott und ihrem Sinn recht machen. — Manche Herrschaft geht wohl übel um mit ihrem Volk, aber wenn daselbige das Unrecht geduldig leidet, in der Furcht Gottes ihren Dienst verwaltet und für die Herrschaft fleißig betet, so ist's ein göttliches Volk, und der Herr wird sein Helfer und Lohn sein (1 Mos. 31, 12). — Wie einem Dienstoff die Züchtigung ihrer Übelthat halber zur Schande gereicht, so sind ihm die unschuldigen und geduldrigen Leiden wahrhaftig eine Ehre und Ruhm vor Gott und der Welt (Kap. 4, 15. 16). — Christen sind nicht berufen zur Wollust und zu guten Tagen, sondern zum Kreuz (Kap. 2, 21). — In Christi Leiden müssen wir uns oft als in einem Spiegel beschauen, damit wir in dasselbige Bild verklärt werden (Hebr. 12, 3). — Christus ist unsre Gabe und Vorbild, unser Mittler und Haupt, unser Herr und Licht. Was ist unsre Pflicht? Glauben und folgen (Joh. 8, 12). — Worte, Gebärden und Werke Christi sind gleichsam lebendige Buchstaben und Fußstapfen zur Nachfolge und Nachahmung (Hebr. 12, 6). — Hast du eine gerechte Sache und wirst doch unterdrückt, sei stille und warte aus, Gott wird deine Sache führen (Ps. 94, 15). — Weg mit den albernern Opfern für Lebendige und Tote! Das einzige Opfer des Hohenpriesters Jesu am Kreuz ist genug zur Versöhnung der ganzen Welt (Hebr. 9, 12. 26; 10, 11. 12). — Der Christen Hoheit und Herrlichkeit blüht aus dem Kreuz hervor. — Dazu ist die Sünde von Christo geopfert und getödtet, daß sie auch in uns soll tot sein. Wo sie noch lebt, da ist der Tod Christi noch nicht zur Kraft gekommen

(Röm. 6, 6). — Die Sünde ist gleich einem Irrgarten; wer hineingeht, kann sich sobald nicht wieder herausfinden. — Wer außer Christo in der Irre bleibt, muß zuletzt in den Höllenslund fallen und ewig verzagen (Apost. 4, 12; Ps. 119, 176). — Augustin: „Man darf die Hoffnung bei den Bösen nicht aufgeben, sondern muß um so eifriger für sie beten, daß sie gut werden, weil die Zahl der Heiligen zu allen Zeiten aus der Zahl der Gottlosen vermehrt worden ist. Diejenigen, welche heute noch Böse sind, können morgen Schafe sein, und welche heute noch Unkraut sind, können morgen Weizen sein.“ — Kapff: Was zur Bekehrung gehöre? 1) Daß wir heil werden durch Jesu Wunden, 2) daß wir der

Sünde absterben und der Gerechtigkeit leben. — Wie notwendig es für das Erlösungswerk des Heilandes gewesen, daß er ohne Sünde war. Dadurch allein ist er a. Vorbild, Prophet, b. Verjöhner — Hohepriester, c. Lebensfürst — König (Beck). — Vom herrlichen Vorbild, das Christus uns gegeben hat a. im rechten unermüdlchen Thun, b. im geduldigen gottergebenen Leiden (Lisco). — Daß es Gnade sei, wenn man um des Gewissens willen leide (Derf.).

Der große Vorläufer, Jesus Christus, a. ein schweres Vorbild, b. ein süßes Vorbild (Reim). — Christus der Hirte und Bischof unsrer Seelen. a. Wie er uns den Weg weist auf Erden, b. wie er uns Bahn macht zum Himmel (R. Beck).

Kap. 3, 1—7.

Inhalt: Ermahnung der Eheleute, durch ein geziemendes Betragen gegeneinander ihrem Christenberuf gemäß zu wandeln.

- 1 Desgleichen ihr Weiber seid euren eigenen Männern unterthan, auf daß, auch wenn
- etliche dem Worte nicht glauben, sie durch der Weiber Wandel ohne Wort mögen ge-
- wonnen werden, *wenn sie auf euren in der Furcht reinen Wandel hinsehen. *Euer
- Schmuck soll nicht sein der äußere, bestehend in Haargeflechten und Goldumhängen, oder
- Kleideranzügen, *sondern der verborgene Mensch des Herzens im unvergänglichen Wesen
- des sanften und stillen Geistes, welches köstlich ist vor Gott. *Denn also haben sich auch
- vor Zeiten die heiligen Weiber geschmückt, die ihre Hoffnung auf Gott setzten, indem sie
- ihren eigenen Männern unterthan waren, *wie Sarah dem Abraham gehorham war,
- indem sie ihn Herrn nannte, deren Kinder ihr geworden seid, als solche, die Gutes thun
- und sich vor keinerlei Schrecken fürchten. *Ihr Männer in gleicher Weise, wohnet bei
- dem weiblichen Geschlecht, als dem schwächeren Gefäß, mit Vernunft und laßt ihnen die
- gebührende Ehre zukommen, als auch Miterben der Gnade des Lebens, auf daß eure
- Gebete nicht verhindert werden.

Exegetische Erläuterungen.

1. Desgleichen ihr Weiber seid euren eigenen Männern unterthan. Der Apostel geht zu den ehelichen Pflichten über und will durch *ομοιως* ausdrücken: der Gehorham der Weiber gegen die Männer sei ebenso heilige Pflicht, wie der der Knechte gegen die Herren. Warum übergeht er wohl die Pflichten gläubiger Herren gegen ihre Knechte, welche Paulus Eph. 6, 9; Kol. 3, 25 besonders berücksichtigt? Der Grund muß darin liegen, daß in jenen Gemeinden wenig gläubige Herren oder gar keine waren, welche Sklaven hatten. Erst nimmt aus diesem Umstand einen weiteren Grund, daß der Brief an die Juden in der Zerstreuung geschrieben sei, worunter viele Sklaven, aber wenige Herren sich befunden haben. — *Αι γυναικες*, Anrede wie Kap. 2, 18; 3, 7; Eph. 5, 22. 25. — *Υποτασσθηναι*, das Partizip, wie Kap. 2, 18, noch beherrscht von dem Gedanken Kap. 2, 17, fürchtet Gott, indem — (vergl. Kol. 3, 18; 1 Mos. 3, 16). —

Euren eigenen Männern — (vergl. 1 Kor. 14, 35; 7, 2; Eph. 5, 21. 25. 28. 33); *ιδιος* ist nicht ohne Nachdruck gesetzt; es weist auf eine Antithese hin: Die Weiber sollen dadurch, wie Calov richtig bemerkt, an die Pflicht der Keuschheit erinnert und vor allem verdächtigen Gehorham gegen fremde Männer gewarnt werden. Gläubige Weiber, welche an ungläubige oder heidnische Männer verheiratet waren, konnten, abgesehen von der in jener Zeit herrschenden Verwüstung des Ehestandes, in Versuchung kommen, sich an erleuchtete, glaubensstarke Männer enger anzuschließen und sich von ihnen leiten zu lassen. Weil dadurch leicht das Vertrauen im ehelichen Verhältnis erschüttert wird, warnt der Apostel davor auf eine zarte Weise. — Die Voraussetzung des Apostels ist, daß die meisten Ehegatten der gläubigen Weiber auch gläubig an das öffentlich verkündigte Wort seien; aber auch wenn, selbst wenn (*καὶ εἰ*) dies nicht der Fall sei, sollen die Weiber in aufopferndem, selbstverleugnendem Gehorham beharren und

durch die kräftige Predigt eines stillen Wandels, nicht durch einen Schwall von Worten die Männer zu gewinnen suchen. — *Ἀνευ λόγου* ohne die öffentliche Predigt und ohne besondere Redekünste von seiten der Frauen. — *Ἰα τῆς ἀναστο.* eben durch ihren Wandel im Gehorsam; dieser wird als ihre Hauptaufgabe hingestellt. — *Κερδηθήσονται* (vergl. 1 Kor. 9, 19—22; 7, 17). Gewinnen für Christum, für das Evangelium, für das Himmelreich, für sich selbst = *σώζειν*. Calov bemerkt, das Wort deute hin auf den hohen Wert jeder Seele und auf die heilige Freude an ihrer Befehrung. Den größten Gewinn haben die Befehrten selbst (Phil. 3, 8). — Grotius führt einen Ausspruch des heidnischen Redners Libanius an, aus welchem man sieht, wie die ersten Christinnen diesen Ermahnungen nachkamen. Er ruft aus: O, was haben die Christen für Frauen!

2. **Wenn sie auf euren — hinfehen.** *Ἐποπτ.* Siehe Kap. 2, 12, eine Einsicht, die aus genauer Beobachtung fließt. — *Τὴν ἐν φόβῳ ἀγνήν.* Es ist hier wahrscheinlich mit Beziehung auf Kap. 2, 17 die Furcht vor dem Manne, wie Eph. 5, 33, zu verstehen. — *Ἀγν.* nicht = keusch, sondern wegen der engen Verbindung mit *φόβῳ* und wegen des Folgenden allgemeiner: rein, heilig (vergl. Jak. 3, 17), nicht bloß von ehelicher Treue und Reinheit des Leibes.

3. **Euer Schmuck soll nicht sein — Kleideranzügen.** B. 3 steht in engem Zusammenhang mit dem Vorangehenden. Der heilige Wandel in der Furcht Gottes wird zuerst negativ beschrieben. „Im Gegensatz zu der Weise, wie weltlich gesinnte Frauen die Männer zu fesseln gedenken, hebt der Apostel das hervor, wodurch ein christliches Weib hoffen kann, auch den widerstrebenden Mann zu gewinnen.“ — *Ὡς ἔστιν* nämlich *ὁ κόσμος* (vergl. 1 Tim. 2, 9). — Die Genitive sind die der näheren Bestimmung, welche die Handlung des Schmückens, nicht die Schmuckgegenstände enthalten. — *Ἐμπλοκή*, das künstliche Flechten der Haare, wie die weibliche Eitelkeit unerschöpflich ist in Auffindung neuer Formen und Moden. Calov führt an, wie Hieronymus im Brief an die Demetrias mehreres der Art bezeichnet, und wie Cyprian darüber die Frauen scharf tadelt. Wie schon die ernstesten Heiden solche Nichtswürdigkeiten angesehen haben, darüber gibt Steiger Aussprüche aus Plato, Sophokles, Plutarch. — *Ἡ ἐνδύσεως ἱματίων.* Natürlich spricht Petrus nur gegen die Kostbarkeit der Gewänder. Calov: „Nicht als würde aller und jeder Schmuck von Petrus verboten, sondern ein bescheidener und ehrbarer Schmuck

des Leibes ist, nach Verhältnis des Standes eines jeden anzuwenden“ (vergl. 1 Kor. 12, 23).

4. **Sondern der verborgene Mensch — vor Gott.** *κοιπτ. ἀνθρ.* = *ἔσω ἀνθρ.* (Röm. 7, 22; 2 Kor. 4, 16; Eph. 3, 16). Dieser verborgene Mensch ist nicht, wie Steiger will, = *καρδιά*, sondern das, was in der geheimen Werkstätte des Herzens durch den Geist Gottes gebildet und ausgestaltet wird, die neue Weise zu denken, zu fühlen und zu wollen, das neue, aus dem Geiste geborene Personleben, die neue Natur, der innerste Kern des Menschen, sofern er etwas aus dem Leben Jesu in sich hat. — *Ἐν τῷ ἀφθάρτῳ.* Im Gegensatz gegen jene vergänglichen, nichtswürdigen Dinge (B. 3). Das Adjektiv im Neutrum steht für ein abstraktes Hauptwort (Winer, S. 266). Beza = *sinceritas, incorruptio.* *πραῦς* = *ῥῶ* milde, sanft, demütig, das Gegenteil von Eigenwillen, Stolz, Anmaßung, Trotz, Härte, Zorn, Eifer. — *Ἠσυχ.*, ruhig, still, ohne leidenschaftliche Erregung. Bengel: *mansuetus, qui non turbat, tranquillus, qui turbas aliorum placide fert.* — *Πνεύματος*, nicht vom göttlichen Geist, sondern von dem Geistesleben, das durch den heiligen Geist den Gläubigen eingeatmet ist. — *Ὁ ἔστιν* kann auf *πν.* oder auf *ἀφθάρτ.* bezogen werden. Bengel bezieht es auf dieses als das Hauptsubjekt. *Πολυτέλης* = *πολύτιμος* (Kap. 1, 19). — *Ἐνώπιον θ.* „coram Deo, qui interna, non externa spectat, cui placere curant pii“ (Bengel).

5. **Denn also haben sich auch — unterthan waren.** *Ὅτιν* auf das unmittelbar Vorangehende zu beziehen. Die Erweisung davon ist die Unterwürfigkeit. — *Ἀγναι γυν.* (Luk. 1, 70; Aposig. 3, 21; Eph. 3, 5; 2 Petri 1, 21), jene Frauen, die eine heilsgeschichtliche Bedeutung haben; ihre Persönlichkeit wird näher bestimmt durch ihr Gottvertrauen. Wo Gott alles in allem in einem Herzen ist, da hat es dem Gözen der Eitelkeit enttagt, da muß die leidenschaftliche Aufregung weichen (vergl. 1 Tim. 5, 5). — Tertullian: „Kleidet euch in die Seide der Rechtschaffenheit, in den Byssus der Heiligkeit und in den Purpur der Keuschheit; so geschmückt werdet ihr Gott zum Freunde haben.“

6. **Wie Sarah — indem sie ihn Herrn nannte.** Die Unterwürfigkeit wird durch das Beispiel der Sarah veranschaulicht, welche auch von den Rabbinen in dieser Hinsicht als Muster aufgestellt wurde. Sie zeigte ihre Unterwürfigkeit schon darin, daß sie mit ihrem Mann auf die göttliche Verheißung hin das Vaterland verließ, dann daß sie ihn als ihren

Herrn ansah und so benannte (1 Mos. 18, 12), ungeachtet sie beide denselben leiblichen Vater hatten (1 Mos. 20, 12). — Ὑπῆκουεν zeigt die Fortdauer des Gehorsams an; sie wurde damit belohnt, daß Abraham auch wieder ihr gehorchte (1 Mos. 16, 2; 21, 12). — Grotius bemerkt, daß in Rom nach eingerissenem Sitzenverderbnis die Weiber Herrinnen genannt wurden.

7. **Ihren Kinder ihr geworden seid.** Ἡς ἐγενήθητε τέκνα. Wie Petrus sich sonst oft auf den Jesajas bezieht, so auch hier auf Kap. 51, 1. 2. Schauet den Fels an, davon ihr gehauen seid (Abraham), und des Brunnens Gruft, daraus ihr gegraben seid (Sarah). Sarah erscheint hier als Stammutter des israelitischen Volks. Es heißt nicht ἐστὶς, sondern ἐγεν., weil das Wort Kinder der Sarah nicht bloß in leiblichem Sinn, sondern im vollen, zugleich geistlichen Sinn zu verstehen ist. Wenn Steiger sagt: Diese Stelle verstärkt den Beweis, daß der Apostel an Heidenchristen schrieb: Zu Jüdinnen hätte er nicht wohl sagen können, ihr seid Sarahs Kinder geworden, ohne deutlicher zu sprechen: auch geistig oder wahrhaft seid ihr jetzt ihre Kinder geworden: so ist gerade das Gegentheil der Fall. Oder hat der Herr Jesus auch erst einen solchen Beisatz gemacht, als er von dem jüdischen Oberzöllner Zachäus sagte: Dieser ist auch Abrahams Sohn? (Luk. 19, 9.) Oder bei jener Kranken, von welcher er bezeugte: sie ist Abrahams Tochter? (Luk. 13, 16; Joh. 8, 39.) Schon Johannes der Täufer hat die Täuschung zerstört, als ob diejenigen Abrahams Kinder wären, die von Abraham leibhaftig abstammen (Matth. 3, 9). Gläubig gewordene Jüdinnen konnten es also wohl verstehen, wie es gemeint sei, während dagegen es für die Heidenchristinnen nicht so verständlich und anwendbar gewesen wäre. „Für Heidinnen konnte es, sagt Weiß, kein sonderliches Interesse haben, Töchter der Sarah zu heißen, während es für jüdische Leserinne das höchste Lob war, Kinder ihrer gefeierten Stammutter im höchsten Sinne (der Wesensähnlichkeit) genannt zu werden.“ Dieser Schluß wird durch die Citation von Jes. 51 verstärkt.

8. **Ist solche, die Gutes thut — fürchten.** Ἀγαθοποιῶσαι, nicht: dadurch daß..., oder weil..., oder wenn..., sondern: als solche, welche... Ihr erweist eure Verwandtschaft mit Sarah dadurch, daß ihr Gutes thut. Grotius denkt hierbei daran, wie lieblich Sarah jene Gäste aufnahm, und wie willig sie hierin dem Befehle Abrahams gehorchte (1 Mos. 18, 6), und bei dem Folgenden an

1 Mos. 20. Genes ist aber wohl allgemeiner zu nehmen vom Eifer im Gutes thun überhaupt, wie Kap. 2, 15. 20. — Das μὴ φοβοῦμαι eine Beziehung auf Spr. 3, 25 haben: οὐ μὴ φοβηθῇσι πτόησιν ἐπελθοῦσαν οὐδὲ δούλως ἀσεβῶν ἐπερχομένης. — Πτόησις = ein von außen kommender Schrecken. Als solche, die so im Vertrauen auf Gott stehen, daß sie sich vor keinem Übel allzusehr fürchten, also auch nicht vor solchen Bedrohungen, wie Sarah am Hofe Pharaos und Abimelechs sie durchzumachen hatte (vergl. Hebr. 11, 11). Es liegt zugleich eine Ermahnung darin, auch nach der Tapsertel und männlichen Stärke ihrer Stammutter mehr und mehr zu trachten (vergl. Kap. 3, 14).

9. **In gleicher Weise, wohnt — mit Vernunft.** Ὁμοίως geht wieder wie B. 1 auf Kap. 2, 17 zurück. Es ist unrichtig, wenn Weiß behauptet, die Ermahnung an die christlichen Ehemänner gehöre streng genommen nicht in diesen Zusammenhang, weil sie unter den Kap. 2, 11. 12 angegebenen Gesichtspunkt nicht passe. Warum soll es nicht passen, wenn der Apostel sich an die verschiedenen Stände unter den Christen wendet und einem jeden zeigt, wie man unter den Heiden einen würdigen Wandel beweisen, alle ehren und Gott fürchten soll? Es wäre vielmehr eine Lücke gewesen, wenn er nicht auch den Männern ihre Pflichten vorgehalten hätte, und dies war um so notwendiger, damit jene Unterwerfung der Frauen nicht mißverstanden und mißbraucht werde. — Die erste Vorschrift, die er den Männern gibt, betrifft das συνοικεῖν = beisammen wohnen, umgeben im allgemeinen, dann auch speciell vom ehelichen Umgang, wie es mehrere Aste nehmen. Es soll geschehen κατὰ γνώσιν nach der Einsicht, welche Vernunft und Evangelium gewähren, mit Rücksicht auf ihre eigentümlichen Verhältnisse und Bedürfnisse. — Ὡς ἀσθενεστέροις σκεῦος ist mit συνοικ. zu verbinden, nicht mit ἀποτέμντες. Sonst hätte συνοικεῖν kein Objekt, und mit ἀποτ. wäre ein doppeltes ὡς verbunden. — Σκεῦος wird in weitem Umfang gebraucht von Geräten, Kleidern, Dingen überhaupt, die man gebraucht (5 Mos. 22, 5; Luk. 17, 31). Sodann von Menschen mit Rücksicht auf ihre Abhängigkeit und Hinfälligkeit, und auf ihre Bestimmung zu einem besonderen Zweck. Wir sind wie Geschirre in des Töpfers Hand (Jer. 18, 6; Jes. 29, 16; 45, 9; 64, 8). Insbesondere wird auch der Leib ein Gefäß der Seele genannt (1 Thess. 4, 4. 5). In unserer Stelle geht das Wort σκεῦος ebenso den Mann als das Weib an, was der Komparativ in ἀσθεν. beweist. Beide werden damit als

Gebilde Gottes bezeichnet, welche füreinander organisiert und bestimmt sind. Das soll den Mann noch mehr bewegen zur schonenden, liebevollen Behandlung der Frau, daß er denkt: So hat Gott selbst die Natur des Weibes eingerichtet. — *Ασθενεσθ.* Galov: „Schwach sind die Weiber in Hinsicht des Geschlechts, der Körperbeschaffenheit, des Geistes und Urteils, der Kunst, der Geschicklichkeit und Weisheit in Leitung der Dinge.“ Luther: „Das Weib ist schwächer am Leibe und auch an dem Mute blöder und verzagter, darum sollst du also handeln und mit ihr umgehen, daß sie es vertragen könne.“ — Da es jedoch nur eine relative Schwachheit ist, indem auch der Mann ein schwaches, zerbrechliches Gefäß ist, so soll dieser, eingedenk seiner eigenen Schwachheit, desto mehr Mitleid mit dem Schwächeren haben, *τῷ γυναικ.* nämlich *σκεῖται*.

10. Und laisset — verhindert werden. Die zweite Vorschrift ist: *ἀπορέμοντες τιμὴν; ἀπορέμ.*, zuteilen das Gebührende *τὸ ῥώμιμον; τιμὴν*, mit Beziehung auf Kap. 2, 17: Die ihnen zukommende Achtung, eine ehrenvolle Behandlung, woraus natürlich auch die Sorge für die leiblichen Bedürfnisse folgt. — Grund dieser Forderung: Sie sind auch Miterben der Gnade des Lebens. Ein höherer Grund, als der aus dem Naturverhältnis genommene. Das Weib wird dem Mann ebenbürtig vermöge des beiden zu teil gewordenen und zu hoffenden Gnadengeschenks des Lebens. — *συγκληρονομοῖς*¹⁾, da sie mit anderen Gläubigen den Himmel erben sollen. Das: mit euch, liegt in *καί* (vergl. Kap. 1, 4. 10. 13; Eph. 3, 6; Röm. 8, 17; Hebr. 11, 9). Es wird hierbei vorausgesetzt, daß beide Ehegatten gläubig seien, oder wenn es ein Teil noch nicht ist, daß er es werden könne. — *Χάριτος ζωῆς; χάρις* = *χάρισμα*, die Gnadengabe des Lebens, des ewigen Lebens, das hier beginnt, dort zur Vollendung kommt (vergl. Gal. 3, 28). Andere erklären: Gnade, die das Leben mitteilt, oder das Leben, das aus der Gnade geschenkt wird. — *Εἰς τὸ μὴ ἐκχόπτεσθαι*²⁾. Der Ausdruck kommt vor vom Ausschneiden, Ausraufen, Aushauen der Bäume, daher gänzlich verhindern und unterdrücken. Das gemeinschaftliche und Einzel-

gebet, seine Kraft und Wirkung wird verhindert, wo es an jener Ehrerbietung fehlt. Denn das Gebet verlangt eine versüßte Gemütsstimmung (Matth. 5, 23; 6, 14; 1 Tim. 2, 8; 1 Joh. 3, 21). Noos: „Bei einer tyrannischen und verächtlichen Behandlung des Eheweibes und überhaupt bei einer uneinigen Ehe und einem täglichen Zorn hat kein erhörliches Gebet Raum.“ So Grotius: „Aus einer harten Behandlung entstehen Beschimpfungen und Händel, welche das Gebet, seine Kraft und Wirksamkeit verhindern“ (Matth. 18, 19; Sir. 25, 1). Wiesinger: „Das Bewußtsein, gegen die Hoffnung des Heils zu sündigen, drängt sich hemmend zwischen Gott und den Beter und verlegt dem Gebete den Weg.“

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Der Ehestand, nicht eine menschlich-göttliche *κτίσις*, wie die Obrigkeit (Kap. 2, 13), sondern eine unmittelbare Einsehung Gottes (1 Mos. 2, 18. 24; Matth. 19, 5), ist dasjenige Lebensverhältnis, das auch für die königliche Priesterchaft, für das heilige Volk des Eigentums sich schickt, worin sie verkündigen sollen die Tugenden des, der uns berufen hat von der Finsternis zu seinem wunderbaren Lichte (Kap. 2, 9). Andererseits sollte man, wie Thierier sagt, es nicht leugnen, daß es auch einen reinen Eölibat gibt.

2. Außerhalb des Christentums kennt man wohl die Notwendigkeit, daß das Weib dem Manne unterthanig sein soll, aber von einer Ebenbürtigkeit des Weibes mit dem Manne vermöge der ursprünglichen Anlage und der Gnade wußte man nichts; daher überall große Herabwürdigung des weiblichen Geschlechts. „Das Christentum, sagt Steiger, ist gleichweit entfernt von der sittlichen Herabwürdigung des andern Geschlechts, das die Muhammedaner und Rabbinen beinahe der Unsterblichkeit berauben mochten, als von der weltlichen Erhöhung und Vergötterung, welche besonders seit dem Mittelalter herrschend, und von manchen, die das Germanische und Christliche verwechselten, als christlich verteidigt wurde, während sie die Frauen nichts weniger als zu beglücken vermochte.“

3. Indem Petrus als den Mittelpunkt und Halt des ehelichen Lebens das Gebet hinstellt, faßt er das Wesen des Ehebundes ebenso tief auf, wie Paulus, wenn sich gleich bei ihm die paulinische Anschauung noch nicht findet, daß die Ehe des Christen ein Abbild des Verhältnisses Christi zu seiner Gemeinde (Eph. 5) darstellen soll.

4. Alle wahre Liebe in der Ehe muß in der Achtung des einen Teils vor dem andern wurzeln; wo diese fehlt, ist der Ehebund in

¹⁾ Die Lesart *συγκληρονομοῖς* ist von bedeutenden Tödd. stark bezeugt. Kontext und Struktur des Satzes fordern jedoch die Lesart *συγκληρονομῶντες* so entschieden, daß wir sie mit Tischend. und Geseh. jener vorziehen.

²⁾ Griesbach und die meisten Neueren haben *ἐκχόπτεσθαι* = *קָצַץ* unterbrochen, gelähmt werden.

seiner Basis angegriffen; jedoch ist nicht sowohl die Achtung vor den persönlichen Eigenschaften des andern, als die Wertschätzung gemeint, welche auf dem Gedanken ruht: Der andere ist ein Kind Gottes wie du, durch dasselbe teure Blut Christi erkaufte und mit dir zu einem Himmelserben berufen.

Homiletische Andeutungen.

Es muß seinen besonderen Grund haben, daß die Weiber vor den Männern an ihre Pflichten gemahnt werden, und daß ihnen die Unterthänigkeit als Hauptaufgabe eingeschärft wird. — Christliche Frauen dürfen nicht fragen: Was für Männern sollen wir unterthan sein? Sie haben das unmißbare Wort: euren Männern, also auch den ungläubigen, harten, wunderlichen. — Edle Kunst, mit dem Munde zu schweigen und mit dem Wandel zu reden. Augustin erzählt von seiner Mutter Monika, sie habe durch ihre weiblichen Tugenden von Christo geredet zu ihrem Manne, und nachdem sie dessen Festigkeit, ohne je darüber zu murren oder gegen andere zu klagen, bis zuletzt ohne Widerstreben ertragen, habe sie ihn am Ende seines Lebens Christo gewonnen und an dem nun Gläubigen das nicht beklagt, was sie an dem noch Ungläubigen erduldet hatte. — Oft hängt (B. 2) noch eine Decke vor den Augen eines harten Mannes; zweifle nicht, sie kann hinweggenommen werden, so daß er mit Bewunderung das Geheimnis eines tief-christlichen Sinnes schaut und mit zerschmolzenem Herzen Christo zu Füßen sinkt. — Kommandieren und Sich-schmücken ist eine böse Eigenschaft, die manchmal auch noch bei gläubigen Frauen gefunden wird. — Den stolzen Töchtern Evas ist Jes. 3 ihr Spiegel vorgehalten. — Was ist der himmlische Brautschmuck der gläubigen Töchter Sarahs? — Wo

die Hoffnung fest auf Gott steht, braucht man vor keinem Übel zu erschrecken. — Der höchste Schaden in der Ehe ist, wenn das Gebet verhindert und dem Ehepaar Raum gegeben wird. Wie wandeln Männer und Weiber im Lichte der göttlichen Wahrheit? — Die größte Unvernunft, wenn Männer ihre Weiber tyrannisch wie Sklaven behandeln.

Starke: Die Weiber sollen sich zwar hauptsächlich vor Gott fürchten, daß sie das Böse meiden und Gutes thun, aber auch vor ihren Männern, also, daß sie mit unzüchtigen Gebärden, Worten und Werken ihnen nicht Ursache zum bösen Argwohn und Eifer geben, sondern es so machen, daß es ihnen wohlgefalle (Spr. 7, 10). — Heilige Weiber, in denen der Geist Gottes sein Werk hat, werden es so einrichten, daß sie in der Kleidung nicht zu wenig und nicht zu viel thun (vergl. Esth. 2, 16; Röm. 12, 2). — Du verwunderst dich, wenn einer mit Gold, Perlen, Edelsteinen und dergleichen Eitelkeiten behangen ist; glaube: eine gläubige Seele, die von Tugenden leuchtet und glänzt, ist viel herrlicher, Gott und den Engeln gefällig (Ps. 45, 14. 15). — Der anständigste Schmuck! Soll's dieser sein? spricht du, der steht mir nicht an, der ist alt und dienet nicht zum Staat. Wohl; nachdem du einem Admige gefallen willst. Ist es Gott, so muß er herrlich, aber inwendig sein. Ist's der Teufel, der Fürst der Welt, was heisst du Petrum und Christum an? Kleide dich nur auf deine Weise (Spr. 7, 10). — Wie im Alten und Neuen Testamente ein Messias, ein Glaube, eine Liebe, eine Hoffnung; also auch einerlei innerlicher Seelenschmuck (Apost. 15, 11; Jes. 61, 10). — Die Weiber können den Männern ihre Lasten schwerer machen, aber auch erleichtern (Spr. 31, 12). — Wenn Mann und Weib nicht in göttlicher Ordnung stehen, so ist ihr Beten und Gott dienen alles eitel und verloren (1 Tim. 2, 8).

Kap. 3, 8—17.

Inhalt: Ermunterung an alle Gemeindeglieder ohne Unterschied des Standes zu einem gottgefälligen Verhalten gegenüber der ungöttlich gesinnten und feindseligen Welt.

- 8 Endlich aber seid allesamt gleichgesinnt, mitleidig, brüderlich, barmherzig, freundlich
9 [nach anderer Lesart: demüthig], *nicht Böses mit Bösem vergeltend, noch Scheltwort mit
10 Scheltwort; im Gegenteil aber segnet, weil ihr dazu berufen seid, damit ihr Segen
11 ererbet. *Denn wer das Leben lieb haben und gute Tage sehen will, der schweige seine
12 Zunge, daß sie nichts Böses rede, und seine Lippen, daß sie nicht trügen. *Er wende
13 sich vom Bösen und thue Gutes, er suche Frieden und jage ihm nach. *Denn die Augen
14 des Herrn sind auf die Gerechten gerichtet, und seine Ohren auf ihr Gebet; das Angesicht
15 des Herrn aber auf die, die Böses thun. *Und wer ist, der euch Schaden thun darf,
16 wenn ihr des Guten euch beieisset? *Aber auch dann, wenn ihr zu leiden hättet um der
Gerechtigkeit, so seid ihr doch selig. Ihre Furcht aber fürchtet nicht, und laßet euch nicht
erschrecken. *Heiliget aber den Herrn Christum in euren Herzen. Seid aber allezeit
bereit zur Verantwortung gegen jeden, der Rechenschaft von euch fordert über die Hoff-
nung, die in euch ist, *mit Sanftmut und Furcht, als solche, die ein gutes Gewissen
haben, damit in dem, worüber ihr geschmäht werdet als Übelthäter, diejenigen zu

Schanden werden, welche euren guten Wandel in Christo schmähren. * Denn es ist besser, 17 daß ihr beim Gutesethun leidet, wenn es der Wille Gottes etwa so haben will, als beim Bösesethun.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Apostel eilt zum Schlusse, er will noch allen ohne Unterschied des Standes Vorschriften geben, wie sie sich gegenüber der ungöttlichen Welt verhalten sollen; gibt aber diesen Ermahnungen dadurch die rechte Begründung, daß er zeigt, wie sie zuvor untereinander geeinigt sein sollen.

2. **Endlich aber seid alleamt — freundlich.** Τὸ δὲ τέλος, der Akkusativ wie ein Adverbium gebraucht. Es wird damit der dritte Hauptteil des Briefes und der Schluß eingeleitet. — Ομόφωνον = ὁμόφωνος von φωνή, eines Sinnes, übereinstimmend in der Denkweise, so daß man ein Ziel verfolgt und einen Weg einschlägt (vergl. 2 Kor. 13, 11; Phil. 2, 2). — Συμπάθεις, die Gefinnung, welche sich in das Wohl und Wehe des andern hinein fühlt, sich mit den Fröhlichen freut und mit den Weinenden weint (Röm. 12, 15; 1 Kor. 12, 25; Hebr. 13, 3). Es ist nicht dem Sinne Christi gemäß, wenn man in dem Leiden des andern immer nur etwas Gerichtliches oder etwas Pädagogisches sieht und sich dadurch gegen das Mitgefühl abstumpft. — Φιλάδελφ. (vergl. Kap. 1, 22; 4, 8; 5, 9; Röm. 12, 10). — Ἐσπλάγχχνος, herzlich, mutig, dann aber auch, wie hier, gutherzig, barmherzig. Diese Eigenschaft wie die nachfolgende hat schon zugleich eine Beziehung auf das Verhalten zur Welt. — Φιλόφρον, freundlich denkend und handelnd, wohlwollend gegen jedermann¹⁾.

3. **Nicht Böses mit Bösem — berufen seid.** Indem der Apostel B. 9 zur Enthaltung von aller Rache und zur Feindesliebe ermuntert, schließt er sich an unmittelbare Aussprüche des Herrn an, was auch in der Begründung seiner Ermahnung hervortritt (Matth. 5, 39 ff.; Luf. 6, 27 ff.; vergl. Röm. 12, 17; 1 Theff. 5, 15; 1 Petri 2, 23; Luf. 6, 28). — Ἐδολογεῖν, der gerade Gegensatz von Bösem mit Bösem und Scheltwort mit Scheltwort vergelten. Segnen, Gutes wünschen und erweisen mit Wort und That, wie das Segnen Gottes ein reelles ist. Es umfaßt nach Galov alle

Arten von zeitlichen und ewigen Wohlthaten, besonders die letzteren¹⁾. — Ἐς τοῦτο, nämlich zum Segnen, nicht mit ἵνα zu verbinden (vergl. Kap. 2, 12). — Ἐκλήθητε als Jünger Jesu und Kinder Gottes seid ihr dazu bestimmt, ein Licht und Salz in der Welt zu sein und darum segnend auf die Welt einzuwirken (Matth. 5, 13, 14).

4. **Damit ihr Segen ererbet.** Ἴνα gehört zu ἐδολογούμετες: segnet, damit ihr Segen ererbet. Es liegt der Gedanke zu Grunde: wie die Saat, so die Ernte, wie die Leistung, so der Lohn (Matth. 7, 2; 5, 7; 10, 32; Luf. 6, 38). — Κληροον, weist aber auf die freie Gnade in der Austeilung des Lohnes hin, daß es ein Gnadenlohn ist, ferner auf das Unrecht der Sohnschaft und den beständigen Besitz (Matth. 25, 34). Chrysostomus: „Das Feuer wird nicht durch Feuer ausgelöscht, sondern durch Wasser: so Unrecht und Zorn nicht durch Wiedervergeltung, sondern durch Sanftmut, Demut und Wohlthat.“ Gerhard: „Gläubige sollen, wenn sie von einem andern beleidigt werden, sich erinnern, daß Gott über sie nicht seinen Fluch ausgegossen habe, ob sie ihn gleich ebenso wie andere Menschen verdient hätten, sondern wie er sie vielmehr mit allem himmlischen Segen gesegnet habe.“ Weller: „Euer Los ist weit besser, als das der Gottlosen. Gott hat euch zur Erbschaft des Himmels berufen, daß ihr Kinder Gottes, Miterben Christi seid und der göttlichen Natur teilhaftig werdet. Dagegen sind die Gottlosen verworfen vom Angesicht Gottes, ausgeschlossen von jener himmlischen Erbschaft.“

5. **Denn wer das Leben — daß sie nicht trügen.** Begründung der Ermahnung zu einem sanftmütigen, die Feinde liebenden Benehmen durch Stellen aus dem Alten Testament. Diese enthalten die Wahrheit, daß man bei einem solchen Verhalten des Schutzes, des gnädigen Aufsehens und Segens Gottes versichert sein dürfe. Ohne wesentliche Veränderung sind aus Ps. 34 Vers 13—17 angeführt, die zweite Person ist Vers 13—15 in die dritte umgeändert. Nur B. 13 ist etwas anders in den Septuag. Hier steht ὁ θεὸς ζών, ἀγαπῶν ἡμῶν ἰδεῖν, in unserer Stelle: ὁ θεὸς ζών ἀγαπῶν καὶ ἰδεῖν ἡμῶν. — Bengel sagt: der Apostel thue

¹⁾ Griesbach und andere haben ταπεινώφρονες, demütig, was schieflich den Übergang zu B. 9 bildet; ebenso Tischendorf mit α ABC und vielen andern; aber das Obige paßt ebenso gut in den Zusammenhang. Einige Codd. haben beides nebeneinander.

¹⁾ Ἐδότες vor ὅτι fehlt in allen älteren Codd. und ist zu streichen.

ein neues Salz hinzu: Wer das Leben ernstlich, wahrhaftig liebt, wem es ein solcher Ernst ist mit dieser Liebe, daß er auch thut, was sie verlangt. Selbstverständlich ist hier eine Liebe zum Leben gemeint, wie sie dem Christen ziemt, nicht aber die falsche Liebe des Weltmenschen, welcher Christus das Urtheil spricht Matth. 10, 39; 16, 25; Mark. 8, 35; Luk. 17, 33; Joh. 12, 25 — *ἰδεῖν* wie *ראה* vom Erfahren, Genießen. — *παύειν*, zur Ruhe bringen, zurückhalten. „Der Ausdruck setzt die natürliche Unabändigkeit der Zunge, ihren wilden Naturtrieb zum Bösen voraus“ (Wiesinger). — *Χεῖρην αὐτοῦ*¹⁾. — *Τοῦ μὴ λαλῆσαι* wird regiert von *ἀπὸ*. Winer, S. 278. — *Δόλος*, wenn man betrügerisch und heuchlerisch mit dem andern umgeht; *חזק* (vergl. Jak. 1, 26). David spricht in diesem Vers zunächst vom zeitlichen Leben und Ergehen; ebenso Petrus.

6. **Er wende sich vom Bösen — und jage ihm nach.** *Ἐκκλίειν* abbiegen, ausweichen (Röm. 3, 12; 16, 17; Jes. 1, 16, 17; Röm. 12, 9). — *ζητεῖν* wie sonst *διώκειν* (1 Thess. 5, 15; Röm. 12, 18). „Er suche Frieden, als etwas Verborgenes, und jage ihm nach, als nach etwas Flüchtigem.“ Interlinearglosse.

7. **Denn die Augen des Herrn sind auf die u. s. w.** Es ist der Grund angegeben, warum die, welche der ausgesprochenen Ermahnung folgen, auf Leben und gute Tage hoffen dürfen, unter Beifügung des Gegen-satzes. — *ὁφθαλμοί* und *πρόσωπον* stehen hier einander entgegen. Jenes bedeutet hier das gnädige, dieses das zornige Anschauen von Seiten Gottes. — *κρίνος* = *יהי* nicht Christus, sondern der Vater (vergl. Jak. 5, 4). — *ἐν* nicht = wider, da es diese Bedeutung nicht hat. Suppliere: sind gerichtet. „Wem wir zürnen, den pflegen wir mit scharfem Auge anzusehen.“ Bengel: „Der Zorn erregt das ganze menschliche Antlitz, die Liebe erhellte die Augen“ (vergl. 2 Sam. 22, 28; 3 Mos. 17, 10; 20, 5; Ps. 68, 3).

8. **Und wer ist — wenn ihr des Guten euch beceifert.** Folgerung aus der auf die Gerechten sich wendenden gnädigen Aufmerksamkeit Gottes. — *τίς κακίω*, wer wird euch Schaden thun dürfen? Vergl. Jes. 50, 9; Röm. 8, 33. Es ist nicht der Sinn: Niemand wird euch Übels thun wollen. Petrus wenigstens kannte die Welt anders, und sein Meister hatte etwas anderes vorhergesagt (Kap. 2, 12.

15. 18; 3, 9; Matth. 10, 24; Mark. 10, 44; Joh. 13, 16). Es ist daher hier nicht ein neuer Grund zur Friedfertigkeit und Heiligkeit angegeben. — *μνηται τοῦ ἀγαθ.*¹⁾. Sonst wird *μνητ.* nur in Beziehung auf Personen gebraucht. Hier steht es, weil bei *τὸ ἀγαθ.* an das in Christus personifizierte Gute gedacht ist (vergl. Tit. 2, 14; 3 Joh. 11).

9. **Aber auch — erschrecken.** Wenn aber auch Gott das Leiden bei euch nicht verhindern sollte, wie denn schon einzelne unter euch von Leiden betroffen sind (Kap. 4, 12. 17. 19; 5, 9. 10): so seid ihr nach dem Ausspruch Christi (Matth. 5, 10) selige Leute, wenn ihr um der Gerechtigkeit willen leidet. — *Εἰ* mit dem Optativ von subjektiver Möglichkeit. Es ist dabei von aller Zeitbestimmung abgesehen. Winer S. 339. — *δικαιος*. (vergl. Kap. 2, 24) nicht nur das Bekenntnis der Wahrheit, sondern überhaupt die Rechtchaffenheit des Sinnes und Wandels, das Gutesethun (vergl. B. 11. 13. 17; 2, 20; Matth. 5, 20; 6, 33). Den paulinischen Begriff der *δικαιος*. hier zu suchen, haben wir keinen Grund. — *μακάριοι*, nämlich *ἐστέ* (vergl. Kap. 1, 9; 4, 13; Hiob 5, 17). *τὸν δὲ φόβον αὐτῶν*, nämlich derer, die Böses thun B. 12. Es ist ein Citat aus Jes. 8, 12. 13. *φόβ.* kann aktiv oder passiv genommen werden, entweder von dem Schrecken, den sie bereiten (vergl. Hiob 3, 25; Ps. 91, 5), oder der Furcht, von der sie ergriffen sind. In der alttestamentlichen Stelle scheint das Wort in letzterer Bedeutung, hier in ersterer zu nehmen zu sein. Fürchtet euch nicht vor dem Schrecken, den sie einflößen, und laßt euch nicht aus der Fassung bringen. *ταραχ.* eine Steigerung, verwirrt werden, die Fassung verlieren.

10. **Heiligt aber den Herrn Christum in euren Herzen.** *Κύριον δὲ τὸν Χριστὸν ἁγιάσατε* = *יהוה קדש* ihn als heilig verehren, seine Heiligkeit anerkennen in Gedanken, Worten und Werken (Matth. 6, 9). Die Lesart *τὸν θεὸν* anstatt *Χριστὸν* ist Korrektur nach Jes. 8, 13. Was Jehovah dem Volk Israel gewesen ist, soll Christus den Christen sein. Wer ihn als den Heiligen ehrt, wird sich vor den Widersachern (B. 14) nicht fürchten, sondern nur die eine Furcht haben, etwas zu thun, das seine Heiligkeit beleidigt (Hofm.), und wird gegenüber Ungläubigen und Heiden jederzeit den rechten Bekennermuth beweisen B. 15. Daher die folgende Ermahnung:

11. **Seid aber allezeit — euch ist.** *ἵτοιμοι*

¹⁾ αὐτοῦ fehlt nach Lachmann und Tischendorf.

¹⁾ Lachmann und Tischendorf: *ἐκλωται*; jenes ist die schwierigere Lesart.

δὲ¹⁾ vergeßet aber nicht, daß Freiheit von Menschenfurcht die Verantwortung nicht aus-, sondern einschließt. „Nicht jedem Spötter und dergleichen hat der Christ Rechenschaft zu geben“ (Matth. 6, 7) über seinen Glauben, sondern jedem, der Gründe dafür verlangt“ (Steiger). Vergl. Kap. 4, 5; Röm. 14, 12; Hebr. 13, 17; Apostlg. 24, 14 ff.; 26, 6 ff. — ἀπολογία, Rechenschaft, Verteidigung, keine gelehrte Theorien, sondern bündige Auseinandersetzung, an wen, auf wessen Zeugnis und mit welchem Grunde man glaube, und was für eine Hoffnung darauf gegründet sei. Cornelius: „Eine Antwort verlangt Petrus, keine Disputation.“ — παντί mit ἀπολογ. zu verbinden. — περὶ τῆς ἐν ὑμ. ἐλπίδος. Wir haben schon gesehen, besonders im Eingang des Briefes (Kap. 1, 3; vergl. Kap. 1, 13), daß in der ganzen Anschauung des Petrus die Hoffnung den eigentlichen Mittelpunkt des christlichen Lebens ausmacht. Sie ist das Ziel der Wiedergeburt, der Inbegriff aller Heilsgüter, der Kern des ganzen Christentums. Um ihrer Hoffnung auf das messianische Heil willen wurden die ersten Christen häufig verfolgt. Jeder Gläubige soll sich der Gründe dieser Hoffnung recht bewußt werden. Der christliche Glaube und die darauf ruhende Hoffnung muß so lebendig und stark im Innern des Herzens (ἐν ὑμῖν) werden, daß er ein Gegengewicht gegen die Lust und Furcht der Welt bilden kann.

12. Mit Sanftmut und Furcht — Gewissen haben. Μετὰ πραΰτητος²⁾ (siehe Kap. 3, 4) frei von hochfahrendem, trogigen, verbitterten Wesen, im Bewußtsein der Wahrheit und mit dem Wunsch, zu überzeugen. — φόβον im Blick auf Gott, dessen Sache man nichts vergeben soll. Luther: „Da sollt ihr nicht mit stolzen Worten antworten, und die Sache mit einem Trotz hinausjähren und mit Gewalt, als wolltet ihr Bäume ausreißen, sondern mit solcher Furcht und Demut, als ob ihr vor Gottes Gericht ständet, — so mußt du in der Furcht stehen und dich nicht auf deine Kraft verlassen, sondern auf die Worte und die Zusage Christi“ (Matth. 10, 19; 1 Kor. 2, 3). — συνειδησις ἔ. ist dem ἔτοιμοι nicht beizugeben, sondern untergeordnet. Harleß: „Über die christliche Hoffnung kann nur der sich verantworten aus gewisser Zuversicht, der die geschenkte Gnade in einem guten Gewissen als

einem guten Gefäße bewahrt hat“ (vergl. Kap. 2, 19). Der gute Wandel die wirksamste Apologie gegenüber von Verleumdern.

13. Damit in dem — schmähen. Ἰνα ἐν ᾧ — ihr seid nicht nur zum Segnen der Feinde berufen; ihr sollt ihnen ein Segen werden, indem ihr sie beschämnet und womöglich gewinnt (vergl. Kap. 2, 12, 19)¹⁾. — ἐπηγεάζειν harte Worte und eine schimpfliche, übermütige Behandlung anwenden, um jemand zu schrecken und zu seinem Willen zu bringen. Es drückt eine größere Feindseligkeit aus als καταλαλ. (Kap. 2, 12). — τὴν ἀγαθὴν ἐν Χρ. ἀναστο. (s. Kap. 2, 12; 1, 15). ἐν Χρ. ist mit ἀναστο., nicht mit ἀγαθ. zu verbinden. Der Wandel in Gemeinschaft mit Christo, im Blick auf ihn, in seiner Kraft, unter seinem Beistand geführt. Sie lästern euren guten Wandel, d. h. euch um eures guten Wandels. Dadurch soll die Thorheit dieses Lästerns, die ihnen selbst früher oder später offenbar werden muß, hervorgehoben werden.

14. Denn es ist besser — als beim Thun des Bösen. κραίττον γάρ. Dem Leiden werdet ihr in keinem Fall entgehen. Nun beggnet, wie Gerhard bemerkt, Petrus dem Einwurf: Ich würde es nicht so schwer nehmen, wenn ich's verdient hätte. Er sagt: Ist es nicht besser, beim Gutesethun zu leiden, als beim Bösesethun? — πο. was vorteilhafter ist, den Vorzug verdient (vergl. Kap. 2, 19). Grotius: „Das ist es, was Sokrates zu seiner Frau sagte, ohne daß er über den rechten Weg und das Ziel, wohin er führt, belehrt gewesen wäre, wie wir Christen.“ — εἰ θέλοις²⁾ (vergl. Kap. 3, 14) wenn und so oft es sein Wille sein sollte (vergl. Matth. 18, 14; 26, 39, 42; 1 Kor. 4, 19; Jak. 4, 15; 1 Petri 1, 6; 4, 19). — θέλημα dieser Wille wird erkannt aus dem, was uns zustoßt.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Warnungen vor Selbststrache und die Ermahnungen zur Feindesliebe gehören nicht zum Eigentümlichen des Christentums; sie sind schon im Alten Testamente enthalten und bekommen im Christentum nur neue, kräftigere Motive. Steiger bemerkt: „Die häufigen Warnungen vor Selbststrache in diesem Briefe scheinen auch individuell in Petri eigener natürlicher Heftigkeit und seiner heiligen

¹⁾ Nach Lachmann fehlt δέ. Alsbach ist der Satz mit ἔτοιμοι nähere Erklärung zu dem Heiligen.

²⁾ Vor μετὰ πο. liest Lachmann und Tischendorf ἀλλὰ. Sinn: aber wohlgerichtet.

¹⁾ Tischendorf liest καταλαλεῖσθε mit Weglassung von ὑμῖν ὡς κακοποῦν.

²⁾ Der recipierte Text ist θέλει, Tischendorf zieht die obige Lesart vor.

Furcht vor Handlungen, wie die gegen Malchus war, begründet zu sein.“

2. Die öfters in diesem Brief vorkommende Ermahnung zur Furcht vor Gott gehört zum Charakteristischen des petrinischen Lehrbegriffs. Diese Einschärfung der Furcht, wenn sie gleich mehr der Ökonomie des Gesetzes eigen ist, als der des Evangeliums, ist auch auf neutestamentlichem Boden ganz notwendig, und es wird wenige Christen geben, welche darüber hinaus sind. „Wie überall die Verschiedenheit der Lehrtropen für verschiedene Persönlichkeiten und Entwicklungsstufen des christlichen Lebens ihre providentielle Bedeutung hat, so ist es auch hier der Fall“ (Weiß).

3. Es wäre ein großes Mißverständnis, wenn man aus B. 14 den Satz ableiten wollte, daß man nach dem Sinne des Petrus durch Leiden um der Gerechtigkeit willen den Himmel erwerben und verdienen könne; nein, nur die Gewißheit der Seligkeit und der Grad der Herrlichkeit hängt von dem Leiden um Christi willen und mit ihm ab.

Homiletische Andeutungen.

Strahlen der Herrlichkeit Gottes, die aus dem Wesen der Gläubigen herausleuchten. — Die Segensstellung des Christen in einer feindseligen Welt. — Die Würde und der Segen des lieben Kreuzes. — Ist es erlaubt, das Leben zu lieben und gute Tage zu wünschen? — Vom wahren und falschen Frieden. — Das Flammenauge Gottes über den Bösen. — Das Lösungswort des Christen: Niemand wird beschädigt, ohne von sich selbst. (Chrysostomus hat darüber eine Schrift geschrieben.) — Das Geheimnis, im Leiden selig zu sein. — Die Heiligung Gottes im Herzen. — Ein gutes Gewissen ein Schirm und Schild für die Gläubigen.

Starke: Prüfe dich, bist du so beschaffen? (B. 8; Mich. 6, 8). — Alle Leibesglieder sind bereit, durch ihr Mit leiden dem einen Gliede sein Leiden desto leichter zu machen. — Rannst du Böses mit Gutem vergelten? prüfe dich! so bist du Gottes Kind; wo nicht, so ist es eitle Einbildung (Matth. 5, 45). — Kein Glied des Leibes ist, womit sich der Mensch leichter veründigen kann, als die Zunge. Darum sollen wir wohl bedenken, was und wie wir reden (Jak. 3, 5, 6; Spr. 16, 26; 17, 27; Sir. 22, 33). — Der Friede ist ein seltenes Wildpret, danach muß ein jeder Christ ein hurtiger Jäger sein, und mit allem Fleiß demselbigen nachstellen (Spr. 15, 18; 25, 15; 2 Kor. 13, 12). — Es kann einen zum heiligen Wandel nichts mehr bewegen, als die öftere und frächtige Vorstellung, daß man allenthalben Gottes Augen und Ohren um sich habe. Wer davor nicht eine heilige Scheu hat, verleugnet Gott in der

That, ob er ihn gleich mit Worten bekennt (5 Mos. 6, 18). — Schreien die Frommen gleich nicht mit dem Munde, so schreiet doch ihr Herz zu Gott (Ps. 34, 16—18). — Die Welt stürmet, der Satan blökt die Zähne, es regnet mit Feinden: sollte dir, du treuer Liebhaber Gottes, darüber die Haut schauern? Hast du nicht einen Vater, der allmächtig, und einen König, der ein Überwinder aller seiner Feinde ist? Mögen dir denn die armen Aidentöpfe, die Menschen, und die Hölle selbst, ohne sein Geheiß ein Haar krümmen? drum fahre darein getrost! der Herr mit dir! Nie Schwert des Herrn und Sideon (Ps. 56, 12). — Der Gottlose, der den Frommen nachstellt, läuft an eine eiserne Mauer und zerbricht den Kopf (Jer. 20, 11). — Die Kraft und Freudigkeit des Glaubens unter schweren Leiden und Verfolgungen ist ganz verschieden von der selbstgemachten Empfindlichkeit und Verhärtung des Herzens. — Das Herz ist ein verzagt Ding; wenn sich nur ein kleiner Kreuzwind regt, so beb't es schon, wie das Laub auf den Bäumen. Aber thue Recht und scheue den Teufel nicht (Hebr. 11, 27). — Der Schmuck der wahren Braut Christi ist inwendig (Ps. 45, 10; Luf. 17, 20). — Ein verständiger Arzt hält einem rasenden Kranken viel zu gut; du auch dem, der irret (Gal. 6, 1). — Zuweilen ist Schweigen besser als Reden (Matth. 27, 12, 14; Kol. 4, 5, 6; Spr. 26, 4, 5). — Niemand muß sich selbst Leiden machen: die aber Gott auflegt, muß jedermann geduldig tragen (Klagl. 3, 26, 28). — Unschuldig leiden ist den Christen eine Ehre, der Sünde halber aber, eine Schande (Kap. 4, 15; Matth. 5, 11).

Vsco: Christensinn in böser Zeit. — Die alles überwindende Glaubens- und Liebeskraft der Reichsgenossen. — Die Kunst, sich gute Tage zu verschaffen. — Stier: Gute Tage von außen ohne Not und Trübsal sind uns nicht gut, sondern wären das größte Unglück für unsere Seele. — Standt: Eine Anweisung zu guten Tagen: 1) Wie man nach innen zu leben hat. 2) Wie man nach außen zu leben hat. 3) Wie man nach oben zu leben hat. — B. Herberger: 1) Was dazu gehöre, wenn man Christo will nachfolgen. 2) Was wir für Ursache haben, daß wir es gern und willig thun. — Einige Grundgedanken aus dem Reichsgrundgesetz des großen Gottes: a. etliche Grundverpflichtungen gegenüber von Gott (B. 15), der Welt (B. 10), dem Volke Gottes (B. 8); b. etliche Grundrechte des Reichsbürgers Jesu Christi, Anrechte an einen über uns geöffneten Gnadenhimmel, sicheres Geleite durch die Welt (B. 13, 14), unbergängliche Segenserb-schaft (B. Hofa d'er). — Der Friede eines christlichen Gemüths. Der Christ sucht a. Frieden mit der Welt, hat b. Frieden in der Welt (Bed.). — Die Leidensfreudigkeit des Christen: a wie er recht leidet: α . mit sanftem Herzen, β . mit stillem Munde, γ . mit seinem Leben; b. warum er gern leidet: α . vor Gottes Auge, β . in Gottes Hand, γ . unter Gottes Gericht (R. Bed.). — Die Kunst des Lebens, wie sie ein Apostel Jesu Christi uns deutet. Dazu gehört: a. andern ihre Not erleichtern, b. sich nicht das Leben verbittern, c. Gott

seine Wege befehlen (Der f.) — Der Gedanke an den lebendigen Gott: a. ein Gericht über die selbstgemachten Gottesgedanken der Menschen, b. ein

Trost für die Gerechten, c. ein Schrecken für die Bösen, d. eine Mahnung zur Gottesfurcht für alle (Thomajus).

Kap. 3, 18—22.

Inhalt: Weitere Ermunterung zur Leidenswilligkeit durch Vorhaltung eines tieferen Beweggrundes. Nur so werden wir Christo ähnlich, der für unsere Sünden gelitten hat, dessen Leiden überallhin heilbringend wirkte, bis in die Totenwelt hinab, und den gesegnetsten Ausgang nahm.

Denn auch Christus hat einmal für die Sünden gelitten, der Gerechte an der Stelle 18 der Ungerechten, damit er uns Gott zuführete, indem er zwar getötet wurde nach dem Fleisch, aber lebendig gemacht nach dem Geist, *in welchem er auch hingegangen ist und 19 gepredigt hat den Geistern im Gefängnis, *die ehemals ungläubig waren, als die Lang- 20 mut Gottes harrete in den Tagen Noahs, als die Arche zugerichtet wurde, in welche wenige, das heißt acht Seelen, gerettet wurden, vermittelt des Wassers. *Welches nun 21 auch uns im Gegenbilde rettet als Taufe, die nicht eine Ablegung körperlichen Schmutzes ist, sondern das Verlangen nach einem guten Gewissen gegenüber von Gott durch die Auferstehung Jesu Christi, *welcher zur Rechten Gottes ist, nachdem er hingegangen ist 22 in den Himmel, wo ihm Engel, Gewalten und Kräfte unterthan geworden sind.

Exegetische Erläuterungen.

1. **Denn auch Christus — gelitten.** Wenn irgend jemand nach unseren Begriffen des Leidensfeldes überhoben sein sollte, so war es Christus; aber auch er hat um der Sünden willen, und zu ihrer Sühnung gelitten. — **Einmal** (vergl. Röm. 6, 10; Hebr. 7, 27; 9, 7). Es bedarf keiner Wiederholung, und ist in Vergleichung mit der Ewigkeit ein kurzes Leiden, sofern es in den Zeitraum einiger Jahre und Tage zusammengedrängt war. Vielleicht hat es eine Beziehung auf die folgende Ermahnung, daß wir auch mit einemmale der Sünde sterben sollen, Kap. 4, 1¹). — **περί ἁμαρτιῶν**, um der Sünden willen (vergl. Kap. 2, 24; Röm. 8, 3). Die Sünden waren die veranlassende Ursache seiner Leiden, und ihre Tilgung sein Ziel.

2. **Der Gerechte an der Stelle der Ungerechten; δίκαιος ὑπὲρ ἀδίκων.** Wenn gleich **ὑπὲρ** an und für sich so viel heißen kann als: zum Besten, so ist doch in diesem Zusammenhang, in der Entgegensetzung des einen Unschuldigen und der vielen Schuldigen, sowie in dem Ausdruck **προσάγειν** die Idee des stellvertretenden Leidens klar ausgesprochen. Dieses Wort weist nämlich auf das Hohepriestertum Christi hin. Die Befleckung mit der Sünde wehrte unter dem Alten Testamente dem Hinzunahen zu Gott; der Priester hatte das Vorrecht, Gott zu nahen und den Zugang zu Gott für das Volk zu vermitteln. Dies geben die Septuag. durch **προσάγειν**. S. Weiß,

vergl. **προσέρχομαι** 2, 4. Das Wort **ὑπὲρ** bestätigt diese Auffassung (vergl. Hebr. 9, 27, 28). — Die wiederholte Vorhaltung des Leidens Christi zeigt nach Gerhard, daß er in der Erwähnung seines Leidens sich nicht genug thun könne, daher er sich Kap. 5, 1 einen Zeugen der Leiden Christi nennt.

3. **Indem er zwar — nach dem Geist.** **ἡσαναυτοῦς** wird am besten mit **πνεύματι** verbunden. Die Zurückführung der Menschen in die verlorene Gemeinschaft mit Gott ist bedingt durch den Opfertod Christi, durch seine Auferstehung und königliche Herrschaft. — **ἡσαναυτοῦς** nicht = **ἐν πνεύματι** (vergl. Joh. 5, 21; Röm. 8, 11; 1 Kor. 15, 22). — **συνὸν πνεύματι**; die beiden Dative bezeichnen die Sphäre, worauf das Prädikat eingeschränkt zu denken ist (s. Winer, § 41, 3a). Beide sind einander offenbar parallel und müssen in gleicher Weise gefaßt werden. Der Sinn des ersteren ist klar: er wurde nach seiner äußeren, sinnlichen Natur getötet. Steht dies fest, so wird damit für das zweite Glied die Erklärung unmöglich gemacht: er wurde lebendig gemacht durch den ihm mitgeteilten Geist, durch die höhere göttliche Seite seines Wesens (Weiß). Vielmehr muß es des Parallelismus wegen, der durch **μέν** und **δέ** hervorgehoben ist, heißen: an seinem Geiste wurde er belebt. Den Geist und die Seele Christi traf wohl der Tod nicht, aber beide wurden im Moment des Sterbens Christi auf kurze Zeit in den Zustand der Bewußtlosigkeit versenkt. Kaum aber hatte Jesus seinen Geist in die Hände des Vaters übergeben, so wurde er durch den Geist Gottes mit neuem Gottesleben erfüllt und durchstrahlt.

¹) Lachmann liest: **περί ἁμαρτιῶν ἀπέθανεν**. Ebenso Tischendorf.

Schon Flacius bemerkt: Der Gegensatz zeigt klar, daß Christus nach einem Teile seines Wesens getötet, nach einem andern lebendig gemacht wurde. Es sei, sagt er, eine Redensart, von dem allgemeinen Los der Frommen hergenommen, oder doch dahinszielend (vergl. 1 Mos. 45, 27; 1 Theß. 3, 8). Roos: „Seine Seele wurde mit himmlischen Kräften zu ihrer großen Erquickung angethan und durchdrungen.“ Andere nehmen es so: Sein Tod erfolgte vermöge der dem Fleische eigentümlichen Schwäche, seine Wiederbelebung vermöge der dem Geiste eigentümlichen Kraft. Man vergl. 2 Kor. 13, 4. Aber das *ὑπὸ τῆς* paßt nicht gut dazu, und die Erklärung hat etwas Gezwungenes.

4. In welchem er auch — im Gefängnis. *Ἐν ᾧ* offenbar mit *πνεύματι* zu verbinden, nicht = *διὰ πνεύματος*, sondern wirklich in der Existenzform eines vom Körper gesonderten Geistes. Bengel: „Christus handelte mit den Lebenden im Leibe, mit den Geistern im Geiste.“ Es ist hierbei Eph. 2, 6 zu vergleichen, wo unter offenbarem Bezug auf den Vorgang Christi bei den Gläubigen das Wiederbelebwerden und Auferstehen auseinander gehalten wird. Luther bezeichnet jene Ansicht als unrichtig, ohne einen Grund für dieses Urteil anzugeben. Die von ihm aufgestellte Theorie über den Hingang Christi in die Unterwelt leidet an Unklarheit und ist weder biblisch noch kirchlich begründet, wenngleich einige ältere Dogmatiker sie zu begünstigen scheinen. Sie setzt, was ganz unzulässig ist, einen etwa 32 stündigen Seelen- und Geistes-schlaf Jesu voraus. Dies gilt auch von Schott, welcher sagt: „In dem neuen Geistesleben, welches er in der geheimnißvollen Mitternachtsstunde angezogen, ist er, noch bevor er es in der Auferstehung an die Oberwelt heraufbrachte, hinabgefahren.“ Es drängt sich hierbei die Frage auf: Ist denn diese Predigt ein über- und außerzeitlicher Akt gewesen? — *καὶ τοῖς ἐν γῆ.*; *καὶ* ist in dem Sinne zu nehmen: Sogar den Geistern im Gefängnis predigte er; so tief ließ er sich herab, und so weit erstreckten sich die Folgen seines freiwilligen, stellvertretenden Leidens. Wie der Apostel Paulus (Eph. 4, 9. 10) das Hinunterfahren Christi in die untersten Örter der Erde ohne Zweifel in genauer Verbindung mit der Paränese (B. 2) anführt, und damit sagen will, Gläubige sollen sich durch das Vorbild des Herrn bewegen lassen, auch zu den Schwächsten und Verkommensten herabzuweisen, bei welchen schon jedermann die Hoffnung der Rettung aufgegeben habe: so steht auch in unserer Stelle die Erwähnung

des Hingangs Christi in die Totenwelt in Verbindung mit den vorangegangenen Ermahnungen zum Beharren im Gutesethum und Leiden. — *Ἐν φυλακῇ* nicht = im Totenreich, denn das Wort bedeutet immer eine Haft, einen Gewahrsam, einen Kerker (Offenb. 20, 7; Matth. 5, 25; 14, 3; 18, 30; 25, 36; Mark. 6, 17. 27; Luk. 2, 8; 12, 58; 21, 12; 23, 19; Joh. 3, 24; Apostg. 5, 19; 8, 3; 2 Kor. 6, 5; Hebr. 11, 36), also steht es auch nicht abstrakt für: Gebundenheit. Aber im Totenreich muß dieses Gefängnis sein (vergl. 2 Petri 2, 4; Jud. 6; Matth. 5, 25. 26). Dies folgt auch klar aus der Vergleichung von 1 Petri 4, 6. Daß nicht ein bloßer Zustand, sondern eine Räumlichkeit im Hades gemeint sei, erhellt aus dem hinzugefügten *πορευθ.*, sofern man nicht in einen bloßen Zustand hineinreißt, und aus dem parallelen *πορ. εἰς οὐρανόν* B. 22. Wie der Himmel eine bestimmte Örtlichkeit ist, so auch die Unterwelt. Nach zwei Seiten hin erstreckt sich die Kraft des Todes und des Lebens Jesu, hinab in die Totenwelt und hinauf in die oberen Regionen des Himmels. — *ἐκκορθε*. Gerhard versteht es nicht sowohl von einer verbalen, als realen Predigt, wie Hebr. 12, 24, nicht um sie zu befreien, oder ihnen Zeit zur Buße zu geben, sondern um seinen glorreichen Sieg und seine Majestät den Geistern der Verdammten zu zeigen. Allein der Sprachgebrauch von *ἐκκορθε* und die mit der unsrigen zu verbindende Stelle (Kap. 4, 6) steht entgegen. Der Ausdruck kommt in Verbindung mit *τὸ εὐαγγέλιον* vor (Matth. 4, 23; 9, 35; Mark. 1, 14; 16, 15). Wenn es allein steht, so ist als bekannt vorausgesetzt, daß das der Hauptinhalt seiner Predigt war: Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist herbeigekommen: Thut Buße und glaubt an das Evangelium (Mark. 1, 38. 15; Matth. 3, 1; 4, 17; 9, 35). Eben dieses Zeugnis sollte den Hauptinhalt der apostolischen Predigt ausmachen (Matth. 10, 7; 24, 14; Mark. 3, 14; 6, 12; 13, 10; Luk. 9, 2; Apostg. 9, 20; 10, 42. 43; 1 Kor. 1, 23; Phil. 1, 15; 2 Tim. 4, 2). Von einem richterlichen Predigen kommt es nie vor. Es ist daher kein so unbestimmter Ausdruck, wie Bengel meint, sondern hat einen sehr bestimmten Inhalt; überdies erhält derselbe ein weiteres Licht durch *ἐνγγέλιον* (Kap. 4, 6). Der unzweideutige Sinn ist: Jesus verkündigte jenen Geistern in den Gefängnissen der Unterwelt den Anbruch einer neuen Gnadenzeit, die Erscheinung des Reiches Gottes, und als Mittel zum Eingang in dieselbe Buße und Glauben.

5. In B. 20 folgt eine nähere Bestimmung.

Es sind Menschen, die einst ungläubig waren, zur Zeit Noahs. Daß diese beim Anblick der hereinbrechenden Sündflut, oder in der langen Zeit bis zur Erscheinung Christi Buße gethan haben, ist eine aus der Lust gegriffene Annahme. Ihr Unglaube war ein praktischer, im Ungehorsam sich offenbarender, wie Petrus das ἀπειθεῖν immer faßt (vergl. Kap. 2, 7). Sie verachteten die Vorhersage der einbrechenden Flut und verachteten die Mahnung zur Buße.

6. **Als die Langmut — Wassers.** Ἀπέχθετο¹⁾ die Güte Gottes, die sich in langem Aufschieben der Strafe und des Gerichts, als μακροθυμία zeigte und Besserung erwartete; ποτε kann nicht ohne Zwang von dem folgenden ἐν ἡμέραις Noë getrennt werden. Sie harrete 120 Jahre (1 Mos. 6, 3) auf Buße. Da Noah für seine Zeitgenossen ein Prediger der Gerechtigkeit war mit Wort und That (2 Petri 2, 5), und da der beschwerliche, lange Zeit erfordernde Bau seines schwimmenden Hauses sie hätte zum Aufmerken erwecken sollen, so erscheint ihr Unglaube um so strafbarer. — νεωτός = נֶפֶשׁ, bekannte Bezeichnung für die Arche (vergl. Matth. 24, 38; Luk. 17, 27; Hebr. 11, 7). — κατασχ. deutet das Schwierige und Langdauernde des Baues an, der vor ihren Augen vorgenommen wurde. — εἰς ἣν ὀλίγοι, in welche sich wenige Seelen hineinschlüchteten und durch das Wasser, mittelst desselben gerettet wurden. An beides ist bei dem διὰ wegen der folgenden Vergleichung mit der Taufe zu denken. — **Wenige** — ist mit Absicht hinzugesetzt, nicht nur deswegen, weil, wie Steiger bemerkt, diese Geschiehte an sich das Verhältnis der Gläubigen und Ungläubigen zeigt, sondern auch, weil damit der Hingang Jesu in das Totenreich als ein von der Gnade Gottes geforderter Akt um so stärker motiviert wird. Nur acht Seelen wurden bei der Sündflut gerettet — viele tausend und abertausend, die sehr verschieden in ihrer sittlichen Beschaffenheit waren, kamen um — wie einleuchtend muß es uns sein, daß jener Vorgang im Geisterreiche stattfand, der aber bei Petrus nicht auf Schlüssen, sondern ohne Zweifel auf einer besondern Offenbarung beruhte. Wie sonst die noachische Zeit als wichtiger Typus für die folgenden Zeiten betrachtet wurde (vergl. 2 Petri 2, 5; 3, 6, 7; Matth. 24, 37 ff.), so ist auch hier die noachische Zeit typisch zu nehmen, und daher die Wirksamkeit Jesu nicht auf das noachische Geschlecht

eingeschränkt zu denken. Es wurde dem Petrus an dem Beispiel des noachischen Geschlechts gezeigt, was für alle gilt, welche ohne ihre Schuld das Heil in Christo nicht erkannt haben. — Unsere Stelle vom Hingang Christi in die Unterwelt gehört zu denjenigen, die von der Willkür der Exegeten am meisten mißhandelt wurden. Die einen verdrehten die Predigt Christi zu einer mittelbaren Predigt durch Noah oder durch die Apostel, andere zu einer solchen, die zwar unmittelbar im Totenreiche, aber bei den Frommen allein geschehen sei. Ihre Irrgänge sind bei Steiger verzeichnet, sie tragen ihre Widerlegung in sich selbst und beruhen sämtlich auf dogmatischer Befangenheit. Die hier gegebene Erklärung wird durch andere Bibelstellen gestützt, z. B. Apostlg. 2, 27, 31; Ps. 16, 10; Eph. 4, 8; Apostlg. 13, 35—37; 2, 24; Luk. 23, 46; Mark. 15, 37—39; Phil. 2, 10; Luk. 16, 19. Man vergl. König: Die Höllenfahrt Christi. Bilder: Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Toten. Bejschwiß: Petri ap. de Christi ad inferos descensu sententia. Herzog: Realencyclopädie, Art. Hades.

7. **Welches nun auch uns im Gegenbilde rettet.** ὁ καὶ ἡμᾶς²⁾ knüpft an B. 18 an, wie es auch sonst die Weise des Apostels ist, nach einem Zwischensatz an Früheres anzuknüpfen und es weiter zu erläutern (vergl. Kap. 2, 24, 21). Es folgen nämlich jetzt nicht etwa zufällige Gedanken, die ebenso gut hätten wegbleiben können, sondern das προσάγειν (B. 18) mußte noch erklärt werden nach der Art und Weise, wie es vermittelt werde, nämlich durch die Taufe, von welcher jenes rettende Wasser ein Vorbild war. — ὁ geht auf ἑδωκ. — καὶ, ähnlich den Noachiten. — ἀντίτυπον als Gegenbildliches, im Gegenbild, nämlich als Taufe. Zwei Appositionen zu ἑδωκ. Das Wasser der Flut ist hier nur von der Seite ins Auge gefaßt, nach welcher es sich für Noah und die Seinen als rettend erwies, sofern es die Arche trug. — σώζει, weil die Rettung erst angefangen, noch nicht vollendet ist, steht das praesens.

8. **Die nicht eine Ablegung körperlichen Schmutzes — Christi.** Nun folgt eine nähere Erklärung über das Wesen der Taufe, zuerst negativ, dann positiv. Es ist nicht, wie bei den jüdischen Lustrationen, auf Reinigung von leiblichem Schmutz abgesehen. Steiger führt eine Stelle von Justin an, worin dieser sagt: Was nützt jene Taufe der jüdischen Lustration,

¹⁾ Der recipierte Text hatte ἀπᾶς ἐξεδέχετο. Die obige Lesart ist ohne Zweifel die richtige.

¹⁾ Der recipierte Text liest ὁ, leichtere Lesart.

²⁾ Lachmann liest ἡμᾶς; ebenso Tischendorf.

welche das Fleisch und allein den Leib reinigt? Vielmehr ist sie ein *ἐπερώτ. συνειδ. ἀγαθ.* Wir müssen bei dieser dunkeln Stelle von den lichterem Punkten ausgehen. Der Gegensatz zu leiblichen Schmutzes Ablegung läßt erwarten, daß von einer sittlichen Bedeutung der Taufe, von einer innerlichen Reinigung die Rede sei. Deswegen spricht der Apostel von einer *ἀγαθῇ συνειδήσει*, auf welche es bei der Taufe abgesehen ist. Damit ist gleich der Beisatz *εἰς θεόν* zu verbinden, denn ein gutes Gewissen gegenüber von Gott, was noch weit mehr sagen will, als das gegenüber von Menschen (1 Kor. 4, 4), ist es, was wir bedürfen. Apoftg. 24, 16 sagt der Apostel Paulus: Ich übe mich, zu haben ein unverletztes Gewissen allenthalben, beides gegen Gott und die Menschen. Würde man mit den meisten Auslegern *εἰς θεόν* zu *ἐπερώτημα* ziehen, so daß das Ziel des *ἐπερ.* damit ausgedrückt wäre, so ist dies eine große sprachliche Härte, welche durch 2 Sam. 11, 7 nicht beleuchtet werden kann; überdies erscheint dann der Beisatz ziemlich müßig. Da der Genitiv *ἀγαθῆς συν.* dem *ὅπου* *σαρκός* entspricht, so muß es der Genit. objecti, wie dieser, nicht der Genit. subjecti sein. Was die Sache betrifft, so kann das gute Gewissen nicht als etwas bei der Taufe schon Vorhandenes und ihr Vorangehendes gesetzt sein, denn sonst ist dem Apostel das gute Gewissen etwas, was erst in der Taufe empfangen und gewirkt wird (Apostg. 2, 38). Wäre das gute Gewissen vorher schon da, so sieht man nicht ein, inwiefern noch eine Rettung durch die Taufe nötig sein soll. Was wird nun das *ἐπερώτημα* bedeuten, das nur einmal im Neuen Testamente in unserer Stelle vorkommt? Wir erwarten ein Wort, welches Reinigung des Gewissens bedeutet; aber diesen Sinn hat *ἐπερ.* nie; es heißt auch nicht Versprechen, Geloben, wie Grotius nach dem Sprachgebrauch des römischen Rechts erklären will, auch nicht Ansprache, Zuerufs, freimütiges Hinzutreten, sondern einfach: das Fragen, Nachfragen. Dies gibt einen ganz guten Sinn: Die Taufe ist das Nachfragen nach einem guten Gewissen gegenüber von Gott, das Verlangen, Sehnen danach. So ist die subjektive Seite der Taufe bestimmt, mit Rücksicht darauf, daß dem Täufling von Anfang an gewisse Fragen, die seinen Gewissensstand betrafen, vorgelegt wurden. Luz kommt der richtigen Erklärung nahe: „Die Taufe ist eine Bitte um ein gutes Gewissen, um Einlaß in den Stand der Versöhnung, wo man ein gutes Gewissen hat zu Gott, eine Bitte um Sündenvergebung, die man erlangt durch das Verdienst Christi.“ Ähnlich Wie-

singer und Weiß, nur daß sie unrichtig das *εἰς θ.* mit *ἐπερ.* in Verbindung setzen. Hält man den Begriff des Fragens fest, so kann man sich den Inhalt desselben so denken: Wie werde ich von dem bösen Gewissen frei? Willst du, heiliger Gott, mich Sünder wieder annehmen? Willst du, Herr Jesu, mir die Gemeinschaft deines Todes und Lebens schenken? Willst du, Heiliger Geist, mich der Gnade und Kinderschaft Gottes versichern und in meinem Herzen Wohnung machen? Diese Fragen beantwortet der dreieinige Gott in der heiligen Taufe mit Ja. Nun ist der feste Grund zu einem guten Gewissen gelegt. Das Gewissen wird nicht nur von seiner Schuld gereinigt, sondern es empfängt neue Lebenskräfte durch die Auferstehung Jesu Christi. So Scriber, der auch von der Bedeutung: „Frage“ ausgeht und Gott die Frage in den Mund legt: Willst du nun dein Leben lang ein gehorsames Kind sein und mir mit allen Kräften und ganzem Herzen anhängen? Der Herr Jesus spricht dabei gleichsam: Willst du nun dein Leben lang meine große Liebe und daß ich dich mit meinem Blute erlöset habe, erkennen und mich dafür allezeit ehren, lieben und preisen? Der Heilige Geist fragt: Willst du dein Leben lang mich für deinen Tröster halten, meiner Regierung folgen und dein Herz mir zum Tempel heiligen? Der Täufling antwortet in seinem Herzen: Ja, mein Gott (Seelenschaz I. 490). Brückner und Luther erklären *ἐπερώτημα* aus der Sprache der späteren byzantinischen Juristen = Vertrag, kontraktliches Verhältnis, was nicht viel Billigung finden wird. — *δὲ ἀναστὰς.* ist besser mit *συνειδ. ἀγ.* zu verbinden, als mit *σώζει*, von dem es zu weit getrennt ist. Wie die lebendige Hoffnung (Kap. 1, 3) auf die Auferstehung Christi gegründet wird, so hier das gute Gewissen. Die vermittelnden Momente des *προσάγειν τῷ θεῷ* und des *σώζειν* sind nun angegeben.

9. Welcher zur Rechten Gottes — geworden sind. Jetzt folgt als eine weitere Frucht des Leidens Christi seine Himmelfahrt und Erhöhung zur Rechten Gottes. Ein ehemals Leidender ist nun zur höchsten Würde im Himmel erhöht. So schließt sich B. 22 an die Ermahnung zur Leidenswilligkeit (B. 17, 18) trefflich an und bereitet das Folgende (Kap. 4, 1 ff.) vor. — *ὅς ἐστιν ἐν δεξιᾷ* (vergl. Ps. 110, 1; Röm. 8, 34; Eph. 1, 20; Kol. 3, 1; Hebr. 1, 3; Phil. 3, 20), er ist zum Mitinhaber der göttlichen Regierungsgewalt aufgenommen. Er ist nicht bloß König der Gemeinde, sondern der ganzen Welt. — *πορευθεὶς εἰς οὐραν.*, nachdem er hingegangen ist in den Himmel. Unrichtig ist, daß damit

nicht ein Ort der Welt, sondern ein Verhältniß zur Welt bezeichnet sei (Wiesinger). — *ἰνὸς αἰῶνος*, vergl. Hebr. 1, 4; Eph. 1, 21; Kol. 2, 10, die Geister in ihren verschiedenen Abstufungen sind jetzt dem, der so viel und schwer gelitten hat, unterthan. Ob sie so unterschieden werden können, wie Hofmann will, daß sie als Ausrichter des göttlichen Willens *ἄγγελοι* heißen, *ἐξουσίαι*, sofern sie über diese Welt Obmacht üben, *δυνάμεις*, weil sie dieser Welt wechselnde Erscheinungen wirken, lassen wir dahingestellt. (Man vergl. Matth. 28, 18; Luk. 24, 49; Apostlg. 2, 32—35; 3, 21. 26; 4, 10—12; 10, 40—42).

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Da die Apostel das Stellvertretende und das Vorbildliche in dem Leiden Jesu nicht trennen, so liegt hierin ein wichtiger Wink, wie die Predigt den Versöhnungstod Jesu zu behandeln hat.

2. Die verlorene Gemeinschaft der Sünder mit Gott wiederherzustellen ist nach B. 18 ein Hauptzweck des Leidens Jesu; aber auch seine Auferstehungskraft wirkt dazu mit (B. 21).

3. Es gibt keine kräftigeren Beweggründe zur Ausdauer im Gutes thun, auch wenn schwere Leiden damit verknüpft sind, als die aus dem unschuldigen, stellvertretenden Leiden und Tode Jesu genommenen. Wie ihn sein Leiden und Tod zum Leben und zu reichgesegnetem Wirken führte, so dürfen wir glauben, wenn wir durch Leiden um der Gerechtigkeit willen ihm ähnlich werden, daß das Leiden und selbst der Tod uns und auch andere durch uns nur zum Leben und Segen führen werde. Was an dem Haupte vorgegangen ist, das wird in verschiedenem Grade auch an den Gliedern geschehen (vergl. Eph. 2, 5—7).

4. Die Höllenfahrt Jesu oder vielmehr sein Hinabsteigen in den Hades, das nicht nach seiner Auferstehung, sondern vor derselben geschah (vergl. Apostlg. 2, 27. 31), ist nicht etwa nur ein Nebenpunkt im apostolischen Glaubensbekenntnisse, den man dem Unglauben preisgeben könnte, sondern ein fundamentaler Artikel. Er beruht aber ohne Zweifel nicht, wie Weiß annimmt, auf einem von dem Apostel gemachten Vernunftschluß, als deduziere derselbe die Notwendigkeit der Predigt Christi unter den Toten aus der Erklusivität des durch Christum allein vermittelten Heils und aus der Gerechtigkeit Gottes, sondern auf der Erleuchtung durch den Heiligen Geist, dessen Organe die Apostel waren. Die Gerechtigkeit und Liebe Gottes tritt nun für uns

in ein helles Licht, die nicht früher das definitive Verdammungsurteil spricht, bis die Menschen mit vollem Bewußtsein gegen Christus und sein Evangelium sich entschieden haben. Er ist als der Fels des Heils und des Anstoßes für alle Welt hingestellt (Kap. 2, 6 ff.).

5. Der Hades ist nicht der letzte absolute Straf- und Strafstand, wie auch aus Offenb. 20, 14. 10 deutlich erhellt, sondern dies ist der Pfuhl von Feuer und Schwefel, die Feuerhölle *γέεννα*. Es sind im Hades zwei durch eine Kluft voneinander geschiedene Provinzen oder Reviere. Es ist dort ein Ort der Ruhe, der Tröstung und Erquickung, der Schoß Abrahams (Luk. 16, 22), wahrscheinlich derselbe Ort, der auch Paradies genannt wird, wohin Jesus vor seiner Auferstehung und Himmelfahrt (Joh. 20, 17) mit dem Schwächer ging (Luk. 23, 43.) Das untere Paradies im Gegensatz gegen das obere, wohin Paulus entzückt ward (2 Kor. 12, 2. 4; vergl. Offenb. 2, 7). Ein anderer Teil der Unterwelt enthält die verschiedenen Gefängnisse der Menschen-seelen, welche bei ihrem Leibesleben das Wort Gottes verachteten, gegen das Licht des Gewissens handelten und in verschuldetem Unglauben aus der Zeit gingen. Hier erschien Jesus als Geist den gesallenen Geistern, den einen als Sieger und Richter, den andern, welche die Glaubenshand noch nach ihm ausstreckten, als Retter. Wir dürfen hieraus mit König vermuten, daß die von Christo im Reich der abgechiedenen Geister angefangene Predigt im Reiche der Geister auf eine ähnliche, den Verhältnissen des Jenseits angemessene Weise werde fortgepflanzt werden (vergl. 1 Tim. 2, 4; 2 Petri 3, 9), wie es hier auf der Erde unsern hiesigen Verhältnissen gemäß geschieht, so daß für diejenigen, welche hier auf der Erde die Heilsverkündigung von Jesus dem Christus nicht, oder nicht auf die rechte Weise vernommen haben, dieselbe jenseits stattfindet. Wäre diese Wahrheit immer zur rechten Anerkennung gebracht worden, so würde wohl die nicht schriftgemäße Meinung von der Wiederbringung aller Dinge keine so weite Verbreitung gefunden haben.

6. Die Taufe ist hier als Gnadenmittel gefaßt, aber nicht allseitig, sondern nach ihrer subjektiven Bedingung, dem Verlangen nach einem guten Gewissen, was mit der *μετάνοια* zusammenfällt und nach ihrer rettenden Kraft, welche durch die Auferstehung Jesu vermittelt ist, beschrieben.

7. In unserer Stelle in Verbindung mit Apostlg. 5, 32 liegt ein Zeugnis für die sichtbare Himmelfahrt Christi, die in neuerer Zeit

hie und da leider auch von solchen Lehrern, welche gläubig sein wollen, in Frage gestellt wird.

8. „Die hier vorliegende Schriftlehre hat, wie Richter sagt, nichts gemein mit den Irrlehren vom Zegfeuer oder von einer Wiederbringung aller Dinge. Wohl aber ist sie ein klares Beispiel, daß die einmal geschehene Versöhnung (R. 18) für alle Menschen und Zeiten eine universale Bedeutung habe. Auch die Verstorbenen geht sie an, und die Entscheidung ihres ewigen Loses hängt davon ab, wie sie sich gegen die Verflückung des Todes und der Auferstehung Christi verhalten.“

Homiletische Andeutungen.

Leidet gern um Christi willen, weil er auch für euch und für alle gelitten hat. Blicket auf die Herrlichkeit, zu welcher euer Haupt durch Leiden eingegangen ist. — Bedenket, daß das Leiden uns nur einmal im Fleisch widerfährt (R. 18), und daß es für uns und andere mannigfachen Segen hat. — Das Universal-Sündopfer Jesu, das alle vorbildlichen Opfer erfüllt hat. — Wie die Versöhnung für alle Menschen geschehen ist, so muß sie auch allen Menschen gepredigt werden. — Es gehört zum Lohn des vollendeten Gehorsams Jesu, daß er die Schlüssel der Hölle und des Todes in Empfang bekam. Er konnte daher in das Totenreich eindringen und herausführen, welche er wollte, ohne daß der Beherrscher jener Gefängnisse es verhindern konnte. — In den Gefängnissen der unseligen Totenwelt, worin die unbefreuten Seelen zum Gericht behalten werden, gibt es Unterschiede und Stufen, von denen die einen erträglicher, die andern schwerer und unerträglicher sind (Matth. 10, 15; 11, 22). — Es ist eine erstaunenswerte Macht der barmherzigen Liebe unsers Herrn, daß er in jene finsternen, schauerlichen Räume der Totenwelt hinabgestiegen ist. — Indem Christus sich ihnen als Sieger und Richter darstellte, publizierte er ihnen nicht ihr Verdammungsurteil, sondern verkündigte ihnen den einzigen Rettungsweg aus so langer, über 2000-jähriger Haft. — Tröste sich doch niemand mit dem falschen Trost zu Tode, daß er das Evangelium später in der Totenwelt noch hören könne. — Es fehlt wie diesseits, so auch jenseits nicht an Zeugen Jesu und Predigern des Evangeliums. — Welchen Erfolg die Predigt Jesu in jenen Ge-

richtskerkern gehabt habe, wird nicht gesagt; vielleicht will Petrus durch die Erwähnung jener wenigen, die bei der Sündflut gerettet wurden, eine Andeutung darüber geben. — „Eine dreifältige Frucht des Leidens Christi: a. Er hat uns Gott zugeführt, indem er uns Gott versühnte durch sein Blut und unser Friede wurde (Röm. 5, 10; Eph. 2, 13; Kol. 1, 20). b. Er führt uns täglich Gott zu, denn durch ihn haben wir im Glauben einen Zugang zum Vater (Röm. 5, 2; Eph. 2, 18), und durch seinen Geist erneuert er uns von Tag zu Tage. c. Er wird uns Gott zuführen am Ende, wenn erscheinen wird, was wir sein werden“ (Besser). — Es ist tausendmal besser, einmal mit Christo zu leiden, als ewig zu leiden ohne Christum. — Beda: „Die Arche ward mit Noah und den Seinigen in die Höhe gehoben: so werden nun wir durch die Taufe aufwärts getragen und zu Bürgern des Himmelreichs gemacht. Wie nicht das Wasser von sich selber den Noah rettete, sondern vermöge der Arche, so macht nun auch das Wasser der Taufe selig, nicht als bloßes Wasser, sondern als ein Wasser mit der wahrhaftigen Arche, welche Christus ist. Alle Kraft der Taufe fließt aus dem Leiden Christi, vom Holz des Kreuzes her.“ — Verzage nicht, du Häuslein klein; blide aus dem Nebel deiner Trübsale empor zum Herrn der Herrlichkeit, zu deinem König, dem alles zu Füßen liegt. — Zu wievielfacher, reicher Herrlichkeit geht es durch Leiden! — Wie wird es denen ergehen, die den Gläubigen Trübsal zufügen! — Mißbraucht die Langmut Gottes nicht, glaubet, daß die Strafen Gottes unaufhaltbar und mit desto größerem Gewicht kommen, wenn man die Gnade verläumt hat.

Starke: Weg, papistische Messe! wir brauchen kein Opfer mehr für die Sünde. Das einzige Opfer Christi ist mächtig und gütig in Ewigkeit (Hebr. 10, 12). — O welch ein Reichtum der Liebe Gottes und Christi! Um einen Gerechten möchte man wohl etwas leiden; aber Christus hat für die Ungerechten alles gelitten (Röm. 5, 7. 8. 10). — Gottes Rache kommt langsam, aber sie trifft hart. Lange geschont, greulich gestraft, nach der ersten Welt haben's tausend andere erfahren (1 Kor. 10, 6 ff.). — Unsere Taufe soll uns eine stetige Erinnerung sein, daß wir nicht wider das Gewissen thun und uns an Gott versündigen (Röm. 6, 4). — Disco: Die Herrlichkeit der Gnade Christi. — Die Pflicht der Christen, in Wort und That ein gutes Bekenntnis abzulegen. — Die Siegesgeschichte des Reichsoberhauptes Jesu Christi.

Rap. 4, 1—6.

Inhalt: Weitere Ermahnung, sich mit dem Leidenssinn Christi zu waffnen und das Fleisch zu töten, damit dem Leben des Geistes Raum gemacht werde.

- 1 Weil nun Christus für uns am Fleische gelitten hat, so wappnet auch ihr euch mit
- 2 demselbigen Sinne, denn wer im Fleische gelitten hat, der hat Ruhe von der Sünde, *daß
- 3 ihr nicht mehr, was die übrige Zeit des Lebens im Fleische betrifft, der Menschen Lüsten,
- 3 sondern dem Willen Gottes lebet. *Denn es ist genug an der vorübergegangenen Zeit des

Lebens, daß wir den Willen der Heiden vollbracht haben, indem wir hingingen in Ausschweifungen, Lüsten, Berausungen, Schmausereien, Zechgelagen und freventlichen Abgöttereien. *Worüber sie befremdet sind, daß ihr nicht mitlaufet in dieselbige Pfühe 4 heillosen Lebens, indem sie lästern. *Welche werden Rechenschaft geben müssen dem, der 5 bereit ist, zu richten die Lebendigen und die Toten. *Denn dazu ward auch Toten das 6 Evangelium verkündigt, daß sie nach Menschenart am Fleisch gerichtet würden, aber im Geiste Gott gemäß leben möchten.

Exegetische Erläuterungen.

1. **Weil nun Christus** — **Sinn.** οὖν knüpft an Kap. 3, 18 an und beweist, daß die ganze vorangehende Entwicklung von dem Gedanken an das Leiden Christi beherrscht ist, von B. 19—22. — ἐπεὶ ἡμῶν¹⁾, uns zu gut und an unserer Statt (vergl. Kap. 3, 18). — σαοζί; Roos bemerkt richtig, daß Petrus das Wort σαοζί nie in der bösen Bedeutung brauche, in welcher es Paulus mehrmals gethan, sondern damit nur die schwache, sterbliche Natur, die man auf Erden hat, andeute. — ἐννοια. Wiesinger glaubt es durch: Gedanke übersetzen zu müssen; aber es bedeutet doch auch so viel als mens, Gesinnung, was aus einer Stelle von Sokrates bei Riemer erhellt. Beweiset eine männliche, anhaltende Willigkeit zum unschuldigen Leiden um fremder Sünden willen und zum Besten anderer (jedoch nicht stellvertretend), mit dem Vorfaß, die Sünde, so viel an euch ist, hinwegzuschaffen und die Seelen zu Gott zu führen. — ὁπλίσασθε (vergl. Röm. 13, 12; 2 Kor. 10, 4; Eph. 6, 11), gebrauchet diesen Sinn als einen Schild gegen die Versuchung zur Sünde. — ὅτι nicht mit ἐννοια als Inhalt dieses Gedankens zu verbinden. Es müßte dann ταύτην, nicht τὴν αὐτὴν heißen; — sondern es gibt die nähere Bestimmung für die Ermahnung an.

2. **Denn wer** — **Sünde.** Nach genauerer Erwägung gebe ich der Erklärung den Vorzug, welche die Stelle nicht auf Christus, sondern auf die Gläubigen bezieht. Es werden die Gründe angegeben, warum die Gläubigen sich mit dem Leidenssinn Christi, mit seiner Vereitwilligkeit, für uns zu leiden, waffnen sollen. Es ist fürs erste das Vorbild Christi, sodann der Segen des Leidens nach seinem Sinn. Ihr werdet es, will der Apostel sagen, selbst erfahren, daß wer einmal so am Fleische gelitten hat um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen, Ruhe bekommt von den Anfällen der Sünde, gegen welche er die rechten Waffen (ὅπλα), sowie gegen die Reizungen der Un-

geduld braucht. Die Erinnerung an das im Fleische ausgestandene Leiden wird ihn um so vorsichtiger machen gegen die Reizungen der Sünde, welche neue Leiden herbeiführen würden. Deswegen steht der Aorist, nicht das Präsens, wie daselbe auch sonst bei Erfahrungswahrheiten oft gebraucht wird (vergl. Baumlein, Griech. Grammatik, S. 255). πέπνται ist wahrscheinlich als Passiv zu nehmen; er ist zur Ruhe von der Sünde gebracht, vor ihren Anfällen verwahrt (vergl. Winer, S. 303). Der Satz, der einer Einschränkung zu bedürfen scheint, hat seine volle Wahrheit darin, daß die Gemeinschaft mit Christus und die Einwohnung des Heiligen Geistes bei den Gläubigen vorausgesetzt wird.

3. **Daß ihr nicht.** εἰς τὸ μηκέτι ist mit πέπνται zu verbinden, das unmittelbar vorangeht. Eignet euch den Sinn an, der mit der Sünde nichts mehr zu schaffen hat, so daß ihr zu der Sünde steht, wie ein Toter und Auferstandener, wie Christus nach seiner Erhöhung (Kap. 3, 21. 22).

4. **Der Menschen Lüsten,** ist nicht so viel, als fleischliche, weltliche Lüste überhaupt (χοσμικαί, σαρκικαί ἐπιρ., Tit. 2, 12; Röm. 12, 2), nicht wie Kap. 1, 14; 2, 11, sondern im engeren Sinne mit Beziehung auf B. 4 zu fassen, von dem Begehren weltlich gesinnter Menschen, daß die Gläubigen auch so, wie sie, leben und keine Ausnahme machen sollen, wenn die Welt uns zwingen will, auch ihren Göttern zu dienen. Der Wille Gottes soll allein unser Leitstern sein. Der Dativ ist der Dativus commodi, einem leben = ihm seine Lebenskraft widmen, sich ihm zu Dienste stellen (vergl. Kap. 2, 24; Gal. 2, 19).

5. **Die übrige Zeit des Lebens im Fleisch,** wie Kap. 1, 17 die Zeit der Pilgerfahrt. Es soll damit angedeutet werden, daß das Leben hienieden nur einen kleinen Teil unsers Daseins ausmache und daß der Einzelne von der Zeit seiner Bekehrung an vielleicht nur noch eine kurze Gnadenfrist habe. Zugleich ist darin schon auf das Folgende Rücksicht genommen.

6. **Denn es ist genug** — **vollbracht haben,**

¹⁾ ἐπεὶ ἡμῶν fehlt bei Lachmann und Tischendorf.

ἀρετὸς γὰρ ἡμῖν¹⁾ sc. ἐστίν. Es hängt davon der folgende Infinitiv ab; die vergangene Zeit ist ausreichend, um den Willen der Heiden gethan zu haben. Es liegt eine Ironie darin. Wenn ihr je glaubet, Schuldner des Fleisches zu sein (Röm. 8, 12), der Sünde einen Dienst leisten zu müssen, ihr habt wahrlich genug und über genug darin gethan, ihr habt das Curige im Sündendienst prästiert. Grotius führt eine Stelle aus Martial an: Ihr habt gespielt, es ist genug. Die Strenge des Vorwurfs wird damit gemildert. Anders Bengel: bei den Bußfertigen stelle sich ein Ekel an der Sünde ein. — Τὸ βόλημα²⁾ τῶν ἑθνῶν. Was die Heiden, unter denen sie leben müssen, von ihnen verlangen vergl. B. 2. Gesezt, die Leser, an welche Petrus schreibt, wären selbst ehemals Heiden gewesen, so wäre es gewiß seltsam, wenn er ihnen vorwerfen würde, den Willen der Heiden ehemals gethan zu haben. Es ist daher aus dieser Stelle höchst wahrscheinlich, daß er Judenchristen vor sich hat, die, da sie zu dem abgesonderten Volk gehörten und außerordentliche Offenbarungen empfangen hatten, um so weniger sich den Heiden hätten gleichstellen sollen. Paulus wirkt auch Röm. 2 den Juden ein heidnisches Vasterleben vor. Nur der Ausdruck ἀθέμιτοι ἐδωλολατρεῖαι könnte dagegen sprechen. Ἀθέμιτ. = was nach menschlichen und göttlichen Gesetzen verboten, unrecht, ruchlos ist, besonders was dem Gesetz des Alten Bundes zuwiderläuft (Apostg. 10, 28). Man sagt: Wo ist ein Zeugnis von solch einer offenen Beteiligung der Juden jener Zeit an heidnischem Unwesen aufzuweisen? Hierauf erwidert Weiß, man dürfe dem Worte eine weitere Bedeutung geben; schon der Plural weise auf eine weitere Fassung des Begriffes hin (vergl. Eph. 5, 5; Kol. 3, 5; Phil. 3, 19), und ἀθέμιτ. gehe auf solche Leute, für welche das Gesetz des Alten Bundes verpflichtend war. Grotius erinnert an die Teilnahme an den gemeinschaftlichen Mahlzeiten der heidnischen Genossenschaften. Wen dies nicht befriedigt, der mag daran denken, daß an jene judenchristlichen Gemeinden sich auch einzelne ehemalige Heiden angeschlossen haben mögen. — Κατεργάο. ein Wort, das auch auf geschlechtliche Sünden hindeutet.

7. **Indem wir hingingen** — **Abgöttereien**, πεπορευμέν. wie περιπατεῖν ἐν = ἡμεῖς (Luk. 1, 6; Apostg. 9, 31; 2 Petri

2, 10). Calov: „Nicht nur weil das Leben mit einer Reife verglichen wird, sondern auch um den Eifer zu bezeichnen, mit dem sie von Sünde zu Sünde fortgehen.“ — Ἀσελγείαι, Schwelgereien, Ausbrüche eines zügellosen Wesens, Ausschweifungen aller Art, während ἐπιθυμίαι die inneren Wollustsünden bedeuten, innere Unfeindschaftshandlungen, wo das Vermögen zu äußeren fehlt. — Οἰνοφλυγία; φλύω, aufwallen, von kochendem, überfließendem Wasser, Berausungen. — Κῶμοι (vergl. Röm. 13, 13; Gal. 5, 21), festliche Aufzüge an den Festtagen des Bacchus, wo man im Freudentaumel umherzog, lustige Lieder sang und allerlei Scherze und Narrenteidinge trieb. Dann überhaupt Schmausereien, Nachtschwärmereien, Lustgelage, woraus man, wie Eustathius bemerkt, zuletzt in tiefen Schlaf sinkt. — Πότος, besonders das gemeinschaftliche Trinken, die Trinkgelage.

8. **Vorüber sie** — **lästern**. ἐν ᾧ bezieht sich auf ἀρετὸς. Indem ihr es genug sein laßet und den vorigen Wandel aufgeben, werden sie besremdet, können sich gar nicht darein finden. Die nähere Erklärung davon folgt in μὴ συντρεχόντων ὑμῶν, weil ihr nicht mehr mithaltet und mitlaufet. — Εἰς τὴν αὐτὴν — ἀνάγκην, eigentlich eine Stelle, worin das Meer bei der Flut sich ergießt, das Ergossene, das ausgetretene Wasser, das einen Sumpf, eine Pfütze bildet. — Ἀσωτία von ἄσωτος, heillos, nicht mehr rettungsfähig, daher eine ausschweifende, wollüstige, lüderliche Lebensart (Eph. 5, 18; Tit. 1, 6; Luk. 15, 13); εἰς τὴν αὐτὴν, in die sie sich und ihr selbst auch früher hineingestürzt habet. — Βλασφημ. Grotius: Wegen die Christen, als solche, welche die bürgerliche Gesellschaft verlassen, nach Calov, auch gegen die christliche Religion, weil diese zu einer andern Lebensart führt. Man kann beides verbinden.

9. **Welche werden** — **Toten**. Laßt euch dadurch nicht irre machen, sie werden darüber Rechenschaft geben müssen. — Τῷ ἐτοιμῶς ἔχοντι. Er hält sich in Bereitschaft, er hat schon alle Mittel und Bedingungen dazu in seinem Besitz, wie es Ps. 7, 12—14 geschildert ist. — Ζῶντας κ. νεκρ. (vergl. Apostg. 10, 42). Es kann dem Gericht niemand entgehen, es umfaßt alle, mag einer dann, wenn der Richter erscheint, noch leben oder schon gestorben sein, und es kann jeden Augenblick einbrechen. „Wo die Apostel nicht ausdrücklich von der Zeit der Zukunft Christi handelten, so stellten sie dieselbe als unmittelbar bevorstehend vor“ (Bengel).

10. **Denn dazu ward auch Toten das Evangelium verkündigt**. Dies geht offenbar

¹⁾ Bachmann und Tischendorf lassen ἡμῖν weg, ebenso τοῦ βίου. Beides ist jedenfalls kritisch unsicher.

²⁾ Der recipierte Text hat βέλημα.

auf die wichtige Stelle Kap. 3, 19, 20 zurück. Der Apostel begegnet der Einwendung: Können denn Tote auch noch gerichtet werden? Ja, denn eben dazu wurde von Christo im Hades, wie oben gesagt wurde, den Toten das Evangelium verkündigt. Dies der natürlichste Zusammenhang. Bengel faßt es in Verbindung mit *ἐτοίμ. ἔ.*, der Richter ist bereit, denn nachdem das Evangelium gepredigt ist, muß das Ende kommen. Steiger: „Der Satz soll nicht die Wirklichkeit, sondern die moralische Möglichkeit, die Gerechtigkeit eines Gerichts auch über die Toten beweisen, da auch ihnen das Evangelium verkündigt worden sei, und zwar in der Absicht, sie dadurch von dem göttlichen Zorngericht zu befreien.“ So auch Weiß und Wiesinger. — *Νεκροίς* ist nach unserer Erklärung nicht allgemein zu fassen, wie B. 5, sondern von jenen in den Gefängnissen befindlichen Geistern; diese werden als ein Beispiel angeführt, aus welchem man einen Schluß auf die übrigen Toten machen kann, wie sie vor Christo allerdings mehr oder minder noch im Gefängnis waren. — Das *εὐαγγeliz.* erklärt das obige *κηρύττειν* (Kap. 3, 19; vergl. Matth. 11, 5; Röm. 10, 15). Die Universalität des Gerichts, als eines auch über die Toten sich erstreckenden, soll also aus dem obigen Beispiel bewiesen werden. Daß dieses ein gerechtes sei, ist nur eine Nebenbestimmung. Was ist aber der Zweck jener Predigt, die den Toten, insbesondere den Toten der Sündflut zu teil wurde?

11. **Daß sie — leben möchten.** Es sind über diese Stelle verschiedene, aus dogmatischen Vorurteilen hervorgegangene Erklärungen aufgestellt worden, die wir hier nicht widerlegen. Das Richtige wird sich aus dem rechten Verständnis von *χοιτῶσι* ergeben. Es ist absichtlich ein anderes Tempus gewählt, als im entsprechenden Nebensatz *ζῶσι*. Der Aorist im Gegensatz zu dem Präsens weist auf etwas Vergangenes hin; er wird von vorübergegangenen Handlungen gebraucht (Winer 319; Baumlein, Griech. Grammatik, § 507. „Allgemeiner Ausdruck der vollendeten und abgeschlossenen, auch der momentanen Handlung ist der Aorist, und es wird dieses Tempus gebraucht, wo die Handlung ausdrücklich als geschlossen bezeichnet, auf einen Moment beschränkt werden soll“). Das *ἵνα* nach *εὐαγγελ.* deutet aber auf etwas, was der Predigt des Evangeliums erst folgt. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich, wenn wir das *χοιτῶσαι* von einem richterlichen Ausspruch verstehen, wie solche Entscheidungen in menschlichen Gerichten gegeben werden (*κατὰ ἀν-*

θρώπων). Es sollte ihnen bei der Erscheinung Christi in der Totenwelt, der ihnen Buße und Glauben predigte, das Urtheil publiziert werden: Ihr habt den Tod nach Seele und Leib verdient, ihr seid um eures Ungehorsams willen in der Sündflut umgekommen und in diese unterirdische Haft gebracht worden; aber es ist euch nun ein Rettungsweg eröffnet worden, daß ihr im Geiste Gott gemäß, in göttlicher Weise leben könntet. Diese Erklärung mußte einerseits einen schmerzlichen Eindruck hervorbringen, andererseits ermutigen, die angebotene Rettung zu ergreifen. Es wird uns übrigens nicht gesagt, ob viele oder wenige dadurch zum geistlichen Leben gelangt sind. Der Beisatz von *ἵνα* an bezieht sich nicht sowohl auf B. 5, als auf Kap. 3, 19, welche Stelle dadurch in ein helleres Licht gestellt werden soll. Wie gezwungen ist dagegen die Erklärung von Hofmann: es sei den Toten das Heil verkündigt worden, damit sie ein das Gericht des Todes, dem sie verfallen sind und bleiben, überwährendes Leben gewinnen, oder die Wiesingers: die Heilsverkündigung sei in der Absicht an die Toten geschehen, um ihre Lage so zu gestalten, daß sie einerseits zwar dem Fleische nach gerichtet werden (der Todeszustand als fortgehendes Gericht nach dem Fleische betrachtet), andererseits aber durch dies Gericht hindurch (Aorist) zu dem unvergänglichen Leben des Geistes in Gottes Weise gelangen können. Ebenso wenig ist die Ansicht Königs zu billigen: Sie sollen bei der Auferstehung dadurch am Leibe gerichtet werden, daß sie einen weniger vollkommenen Auferstehungsleib erhalten. Andere Auslegungen siehe bei Steiger und Wiesinger. Luther erklärt: damit, wiewohl sie dem Fleische nach durch den Tod gerichtet wurden, sie dem Geiste nach Gott leben. Bei dieser Erklärung widerspricht weder der koordinierten Stellung der beiden durch *μὲν* und *δέ* verbundenen Sätze, noch dem Aorist *χοιτῶσι* ihr Recht. Schwierig können entsprechende Beispiele aus den Klassikern für diesen Gebrauch von *μὲν* und *δέ* beigebracht werden (vergl. Baumlein, § 678).

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Nach der gewöhnlichen Fassung, der auch Gerlach folgt, liegt in B. 1 der Grundgedanke: Für den Christen ist vermöge der Gemeinschaft seines Herzens und Lebens mit Christo das Leiden am Fleische ein Absterben der Sünde. So sagt schon Justin: „Durch Leiden und Anfechtungen wird der Mensch als durch eine Arznei von seinem bösen Voratz freier und gesunder gemacht.“ Tauler: „Was die Seele

für das Eisen, der Ofen für das Gold, das ist die Versuchung für den Gerechten.“

2. Die Lästerung der Gottlosen über die früheren Mitgenossen ihrer Sünden hat ihren letzten Grund darin, daß sie sich durch die Befehrung derselben bestraft, gehemmt, gerichtet fühlen.

3. Die Heilige Schrift lehrt nirgends die ewige Verdammnis der als Heiden oder Nichtchristen Verstorbenen; vielmehr deutet sie in manchen Stellen an, daß auch jenseits noch eine Vergeltung möglich sei, und setzt die letzte Entscheidung nicht auf den Tod, sondern auf den Tag Jesu Christi (Apostg. 17, 31; 2 Tim. 1, 12; 4, 8; 1 Joh. 4, 17). In unserer Stelle aber, wie Kap. 3, 19, 20 spricht es Petrus in göttlicher Erleuchtung klar aus, daß Gottes Heilswege mit dem irdischen Leben noch nicht am Ziele sind, und daß denen, welche ohne Kenntniss des Evangeliums aus der Zeit gegangen sind, dasselbe jenseits verkündigt werde. Hiermit ist aber ebensovienig die Lehre von der Wiederbringung aller Dinge, auch des Teufels, der Dämonen und Gottlosen bewiesen, als die Lehre von einem Reinigungsfeuer, von dem die katholische Kirche behauptet, alle Seelen, die nicht völlig gereinigt hinfüberkommen, seien demselben unterworfen; man könne es jedoch abkürzen und lindern, wenn man im Leben viele gute Werke verrichte, und wenn nach dem Tode andere gute Werke und Fürbitten für die Verstorbenen darbringen. — Verlach führt eine Stelle des Johannes Damascenus an, worin die Lehre der alten Kirche über die Höllensfahrt Jesu so zusammengefaßt wird: „Es steigt in den Hades seine verklärte Seele, damit, wie denen auf Erden die Sonne der Gerechtigkeit aufgegangen war, so auch den unter der Erde in Finsternis und Schatten des Todes Sitzenden das Licht leuchte; damit er, wie er denen auf Erden den Frieden verkündigte, den Gefangenen die Erlösung und den Blinden das Gesicht gäbe, und wie er den Glaubenden eine Ursache der ewigen Seligkeit wurde, die Ungehorsamen aber des Unglaubens überführte, so auch denen im Hades thäte, auf daß sich ihm alle Kniee derer, die im Himmel und auf Erden und unter der Erde sind, beugen, und er so nach der Lösung der solange schon Gefesselten wieder aus den Toten hervorlinge und uns die Bahn brähe zur Auferstehung.“ — Die in dieser Stelle enthaltenen Gotteswahrheiten können gegen die Sache der Mission und gegen den Ernst in der Heiligung mißbraucht werden; aber der Mißbrauch hebt ja den rechten Gebrauch nicht auf.

Somiletische Andeutungen.

Der beste Harnisch des Christen wider die Anfälle der Leiden ist der gläubige, gehorame, ergebene Leidenssinn, womit Christus sein Leiden als einen Keich aus der Vaterhand Gottes angenommen hat. — Die Absicht Gottes bei den Leiden geht hauptsächlich darauf, uns von der Sünde und der Menschen Lüsten hinweg und zu sich zu ziehen. — Das Leiden unter Verfolgungen und Lästerungen ein Reinigungs- und Läuterungsmittel. — Welches sind die Gefahren, gegen welche man, wenn man um des Guten willen verfolgt wird, sich besonders zu waffnen hat? — Betrachte die tröstliche Thatsache: Christus hat im Fleische für dich gelitten. Siehe an a. seine Person, b. die Schwere seines Leidens im Fleische, c. sein Leiden für dich, d. den Erfolg davon. — Verwahrungsmittel gegen den Rückfall in heidnisches Wesen: 1) Die Gemeinschaft und Gleichförmigkeit mit Christo, 2) die öftere Erwägung des vorigen Sündenzustandes, 3) die Lästerungen der Ungläubigen, 4) die nahe bevorstehende Rechenschaft, 5) Gebet, 6) Bleiben in der Liebesgemeinschaft mit den Brüdern, 7) Gründung alles Thuns auf Gottes Wort und Kraft. — Die unselige Konsequenz im Sündenbienst. — Willst du der Sünde länger dienen, da dich zu reiten er erschienen? — Die Erscheinung Jesu im Totenreich ist beides: die letzte Stufe seiner Erniedrigung und der Wendepunkt seiner Erhöhung. — Die Erbarmung Gottes reicht auch bis in die Gerichstfer der Totenwelt hinab. — Wer wird den vielen Tausenden predigen, welche nach dem Hingang Christi in die Unterwelt geboren und verstorben sind ohne Erkenntnis des Evangeliums? — Warum darf jene Thatsache den Eifer für die Mission nicht lähmen, sondern muß ihn vielmehr verstärken?

Starke: Soll der Jünger über den Meister sein, der Knecht mehr als der Herr? Sei zufrieden, wenn dir's in der Welt geht, wie deinem Heilande, genug, daß du ihm im Himmel solst gleich sein (Matth. 10, 24, 25). — Willst du dich über Leiden und Trübsal betrüben? Wenn du müdest, wie heilsam dir dieser Keich wäre, du tränkest ihn mit Freuden (Ezech. 2, 6). — Das liebe Kreuz ist wie ein scharfes Salz; wie dasselbe der Fäulnis wehrt, so auch das Kreuz der Verderbnis des Fleisches (Rö. 119, 71). — Stillstand der Sünden, der Sünder Wohlstand; Beharrlichkeit der stärkste Riegel wider die Gnade; beste Buße: nimmer thun. — Die christliche Religion thut damit dem gemeinen Wesen die größten Dienste, daß sie den Lastern aufs kräftigste wehrt, welche demselben höchst schädlich sind. — Das verdrückt die Weltkinde am meisten: die Sonderung von ihrer Gemeinschaft; dadurch achten sie sich beschämt und verachtet. Hochmut und gistische Bosheit die Quellen ihrer Lästerung. — Das Andenken des jüngsten Tages und des damit verbundenen Gerichts soll uns eine beständige Vubpredigt sein (Pred. 12, 13, 14; 2 Kor. 5, 10).

Lisao: Selige Wirkung der Leiden. — Die Gnadenwunder des Herrn in seinem Reiche. —

Christi Leiden ein kräftiger Antrieb für uns, mit seinem Sinn uns zu wappnen.

Kap. 4, 7–11.

Inhalt: Aufforderung, beim Blick auf das bevorstehende Ende aller Dinge zu wachen und zu beten, zu lieben und zu wirken, und anderen mit den empfangenen Gaben zu dienen, überhaupt in allem die Verherrlichung Gottes zu suchen.

Es ist aber das Ende aller Dinge nahe herbeigekommen. * So seid nun mäßig und⁷ nüchtern zu den Gebeten. Vor allen Dingen aber habt untereinander eine brünstige Liebe; denn Liebe bedeckt der Sünden Menge. * Seid gastfrei untereinander ohne Murren. 9 * Ein jeglicher, je nachdem er eine Gabe empfangen hat, also dienet einander, als gute 10 Haushalter der mancherlei Gnade Gottes. * Hat jemand zu reden, so rede er es als 11 Gottes Worte; so jemand dient, so diene er als aus der Stärke, die Gott darreicht, auf daß in allen Dingen Gott verherrlicht werde, dem die Herrlichkeit und Gewalt zukommt in die Ewigkeiten der Ewigkeiten hinein. Amen.

Exegetische Erläuterungen.

1. In B. 5 hatte der Apostel gesagt: Er ist bereit zu richten die Lebendigen und die Toten; hieran schließt sich als nähere Begründung B. 7. Zugleich beginnt damit eine neue Reihe von Ermahnungen, welche mit dem Gedanken an das Ende nahe zusammenhängen. Wir haben oben (vgl. Kap. 1, 5) gesehen, daß Petrus gleich den andern Aposteln die Wiederkunft Christi und das Ende der ganzen jetzigen Weltordnung als nahe bevorstehend erwartete. Es erklärt sich dies daraus, daß mit der Erscheinung Christi die letzte Weltperiode angebrochen ist, wo keine Offenbarung der Gnade mehr zu erwarten ist, und daß nach dem Sinne Jesu seine Jünger allezeit sein Kommen als nahe bevorstehend erwarten und sich darauf bereiten sollten. „Die Gläubigen sollen es ihr Hauptgeschäft sein lassen, voll sehnsüchtiger Erwartung ihre Gemüter auf seine Wiederkunft zu richten“ (Calvin). „Wir leben in der letzten Hälfte der Weltzeit, und diese wird hurtig dahinschließen. Wer's auch nicht erlebt, wird nach dem Tode des Leibes empfinden, daß er nahe dabei sei“ (Roos). Es ist dabei zu bedenken, daß nur die Langmut Gottes das Gericht aufhält, und daß er nach dem Maßstab der Ewigkeit rechnet, für welchen tausend Jahre wie ein Tag sind (2 Petri 3, 8; Ps. 90, 4).

2. So seid nun mäßig — Gebeten. Wie der Herr im Blick auf seinen Tag (Luk. 21, 34) die Ermahnung gibt: Hütet euch, daß eure Herzen nicht beschwert werden mit Fressen und Saufen und mit Sorgen der Nahrung, so ermahnt hier Petrus zum *σωφροεῖν* = flug handeln, mäßig und bescheiden sein. Es bedeutet zunächst die leibliche Mäßigkeit, dann

auch die geistige Besonnenheit und Wachsamkeit (vergl. Kap. 5, 8; Röm. 12, 3; 2 Kor. 5, 13; Tit. 2, 6). — *Νήψαι*, nüchtern, mäßig leben, leiblich und geistig, wie Kap. 1, 13. „Mäßigkeit unterstützt die Wachsamkeit; beides die Gebete“ (Bengel). — *Εἰς τὰς*¹⁾ *προσευχάς*, der Plural, weil es, wie Hus bemerkt, verschiedene Arten der Gebete gibt, und man unablässig beten soll. Vielleicht bezieht es sich auf bestimmte regelmäßige Gebete in der Gemeinde. Als eine noch wichtigere Ermahnung folgt die zur brüderlichen Liebe nach ihrer rechten Beschaffenheit (vergl. zu *ἐκτενῆ* Kap. 1, 22 und 1 Kor. 13, 1 ff.; 14, 1). Sie ist die Mutter aller Pflichten gegen den Nächsten. Wo die Liebe fehlt, wird auch das Gebet verhindert.

3. Denn Liebe — Menge, *καλύπτει πλ. ἁμαρτ.* Die Worte sind aus Spr. 10, 12 (vergl. Kap. 17, 9) nach dem Hebräischen, nicht nach den Septuag. genommen. Es heißt dort: Haß erregt Hader, aber Liebe bedeckt alle Übertretungen, und in der letzteren Stelle: Wer Sünde zudeckt, der sucht Liebe. Beidemal handelt es sich um menschliche Liebe, welche die Sünden des andern der Vergessenheit übergeben soll. *ἡδὲ* beziehen einige auf 1 Mos. 9, 23 und denken an die Leichtigkeit der Sache; wie Casarius von Arelate sagt: „Nichts ist leichter, als sich selbst oder andere mit einem Kleide bedecken.“ So leicht möchte aber das Vergeben doch nicht sein. Besser denkt man an das Häßliche der Sünde, das beim Vergeben zugedeckt oder weggeschafft wird. Von der die Sünde des Nächsten verzeihenden menschlichen Liebe fassen es daher mit

¹⁾ τὰς fehlt bei Lachmann und Tischendorf.

Recht die altprotestantischen Ausleger. „Das Decken ist gesagt gegen den Nächsten, nicht gegen Gott. Die Sünde soll dir vor Gott niemand decken als der Glaube. Aber meines Nächsten Sünde deckt meine Liebe, und gleich wie Gott meine Sünde deckt mit seiner Liebe, wenn ich glaube: so soll ich meines Nächsten Sünde auch decken“ (Luther). So auch Steiger, Hofmann, Vechler, Wiesinger, Weiß. Selbst der katholische Ausleger Est gibt zu, daß das Citat für die protestantische Auslegung entscheide. Sonst verstehen es katholische und rationalistische Ausleger von der Verdienstlichkeit und sühnenden Kraft, die sie der Nächstenliebe zuschreiben. Einige berufen sich auf Matth. 6, 14. 15, aber diese Stelle redet nur von der Ermöglichung, nicht von der positiven Bewirkung der Sündenvergebung. Andere denken mit Rücksicht auf Jak. 5, 20 zunächst an eine bessernde Thätigkeit, wovon aber hier nichts steht. Das *οὐ* scheint allerdings unserer Erklärung entgegen zu stehen, aber es soll eben die *ἐκτένεια* der Liebe begründen. „Der Apostel setzt voraus, daß die Christen sich lieben, empfiehlt ihnen aber in der Bruderliebe, die sie haben, sich auszudehnen und zu verstärken, weil die wahre Liebe eine Menge von Sünden vergibt“ (1 Kor. 13, 4—7; Matth. 18, 22) (Steiger). Beza faßt den Zusammenhang so: Liebt euch, weil Liebe (wie die Schrift sagt) den Stoff des Haders hinwegschafft. Calov bemerkt zu diesem Bedecken, daß damit die Zurechtweisung des andern nicht aufgehoben sei (Matth. 18, 15), und daß man zu unterscheiden habe zwischen öffentlichen und privaten, bekannten und verborgenen Sünden.

4. **Seid gastfrei — ohne Murren.** Vergl. Röm. 12, 13; Hebr. 13, 2; 3 Joh. 5; 1 Tim. 5, 10; Tit. 1, 8. „Petrus erinnert sich, daß er aus dem Munde des Herrn jenes Wort gehört habe (Matth. 25, 35); er meint aber nicht jene pomphafte Gastfreundschaft (Luk. 14, 12), sondern die christliche, heilige Gastfreundschaft, welche dürstige Fremde, besonders die der Religion wegen Vertriebenen, aus reiner Liebe bereitwillig ins Haus aufnimmt, sie gütig behandelt und als Glieder Christi, als Mitbürger der Kirche pflegt (Gerhard). „Hüten wir uns, daß nicht auch uns, wenn wir hart und nachlässig gewesen sind in Aufnahme der Gäste, die Herberge der Gerechten nach diesem Leben verweigert werde“ (Ambrosius). — *Ἄνευ γογγυ.*¹⁾ ohne mürrische Äußerungen, worin man insgeheim seinen

Anwillen ausdrückt, oder dem andern die Wohlthaten vorrückt die er empfangen habe. Das Gegenteil ist ein fröhlicher, lauterer, uneigennütziger Geist (Röm. 12, 8; 2 Kor. 9, 7).

5. **Je nachdem er eine Gabe** u. s. w. Grotius erklärt dies richtig nicht nur von den wunderbaren Gaben des Geistes (1 Kor. 12, 4 ff.), sondern auch von den Gaben des Leibes und des Vermögens. Diese sind ebenso gut ein Gnadengeschenk als jene. Auch die natürlichen Fähigkeiten gehören hieher. Von bestimmten amtlichen Funktionen und der Fähigkeit dazu ist hier nicht die Rede. Petrus will die Gläubigen nicht überfordern und übertreiben.

6. **Also dienet — Gnade Gottes, διακον.** *αὐτό* (s. Kap. 1, 12), etwas dienend darreichen. Es begreift die verschiedenen Pflichten in der Kirche in sich, die nicht dem Lehramt als solchem obliegen, sondern von freier Thätigkeit ausgehen. — **Als gute Haushalter.** *ὡς* bezeichnet nicht eine bloße Ähnlichkeit, sondern wie oft den allgemein bekannten Grund. Christen sind nicht Eigentumsherren, sondern nur Haushalter über ihre Güter und Gaben (1 Kor. 4, 2; Matth. 25, 14; Tit. 1, 7). — **Mancherlei.** Sie äußert sich in verschiedenen Gnadengaben. „Wir sind freigebig nicht von unserm Eigentum, sondern von fremdem Gut“ (Gerhard).

7. **Hat jemand — darreicht.** Petrus erwähnt zweierlei Gaben, nämlich Gaben fürs Reden und fürs Thun, für Lehre und Ermahnung und für äußerlichen Dienst. — Mit Demut und Treue sollen sie diese Gaben gebrauchen. — *ἅλας* hier von jeder Art des Lehrens und Vermahnens im Namen des Herrn zu verstehen (Röm. 12, 6—8; 1 Kor. 12, 8. 10). — *Ἀλογία* eigentlich von Göttersprüchen, hier vom geoffenbarten Worte Gottes (1 Kor. 2, 7; Apostg. 7, 38; Hebr. 5, 12; Röm. 3, 2). Er rede mit der Überzeugung und Ehrfurcht, mit dem Ernst und der Demut, die aus dem Bewußtsein fließen: Es ist das heilige Gotteswort, dem ich als geringes Werkzeug meinen Mund leihe (1 Kor. 12, 3; 2 Kor. 2, 17; 1 Thess. 2, 13). — *Διακον.* hier von mancherlei Dienstleistungen im ehelichen oder ledigen Stande (Apostg. 6, 1. 2). — *Ἰσχός*, die That hat ihre Quelle in Gottes Kraft, die er darreicht. Das Wort umfaßt Körper und Geisteskräfte. — *Χορηγεῖν* = *παρέχειν*, *διδόναί*. Bedä: „Am so demüthiger verwende jeder auf den Nächsten alles Gute, das er kann, da er weiß, daß er von sich selbst nicht haben kann, was er verwenden soll.“

8. **Auf daß — in Ewigkeiten hinein.** *ἵνα*, Zweck und Ziel von dem, wozu der Apostel

¹⁾ Bachmann und Tischendorf lesen γογγυσμοῦ statt γογγυσμῶν.

aufgefordert hat. — *Ἐν παντί* kann heißen: in euch allen, oder in allem, was ihr thut. Letzteres ist vorzuziehen. — „Wie von Gott durch Christum alle Wohlthaten zu uns herabsteigen, so soll in demütigem Dank alles durch Christum zu Gottes Ehre zurückgeführt werden“ (Gerhard). *τοῦ ὅλου*, für alles Thun in der Gemeinde soll ihm die Ehre gegeben, er darüber gepriesen werden (vergl. Hebr. 13, 15). Alles ist vermittelt durch Jesum, durch den wir alle Kraft empfangen. — *ὅ ἐστιν ἡ δόξα*. *ὅ* ist wie Kap. 5, 11 auf *ὁ θεός* zu beziehen, da vorher *ὁ θεός* das Subject der Verherrlichung ist, und da sonst Petrus Jesum wohl den *κύριος* = Jehovah, aber nicht geradezu Gott nennt. — Über *δόξα* siehe Kap. 1, 7. — *Κράτος* steht auf *ισχύς* in diesem Verse zurück. Alle Stärke unter den Menschen ist Ausfluß seiner Kraft (vergl. Kap. 5, 11). *Εἰς τοὺς αἰῶνες*, vergl. Phil. 4, 20. — *Ἀμήν*, nicht Schlußformel, sondern Ausdruck der Herzensgewißheit.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. In der Lehre von der Vollendung aller Dinge beim Kommen Christi, die bei Petrus besonders stark hervortritt, liegen die kräftigsten Ermunterungen und Trostgründe. Die Unterscheidung zwischen der ersten noch bevorstehenden Zukunft zur Aufrichtung des Herrlichkeitsreiches und zum Gericht über die verderbte Christenheit und zwischen der Zukunft zum Schlußgericht kommt bei Petrus nicht vor; sie war besonderen Offenbarungen, welche Johannes erhielt, vorbehalten.

2. Die die Sünden zudeckende Liebe, welche hier so nachdrücklich empfohlen wird, ist weit entfernt von jener Schläffheit, Weichlichkeit und Gewissenlosigkeit, die bisweilen damit verwechselt wird. Diese mag, wie Wiesinger sagt, von dem heiligen Ernst der Liebe nichts wissen und vermeint etwas Großes zu thun, wenn sie über Gräber voll Moder ein paar täuschende Bretter legt und dabei Friede, Friede! ruft. Der Liebe, die also zudeckt, ist der Wirkung nach der Haß vorzuziehen, der schonungslos aufdeckt. Die hier geforderte Liebe besteht darin, daß man sich durch Beleidigungen nicht erbittern läßt, nicht ohne Not die Sünden des andern bekannt macht, sie nicht durch leidenschaftliche Vorwürfe oder Rache ans strafende Licht zieht.

3. Es widerstrebt dem Grund des Evangeliums, wenn man meint, unsere Liebe gegen den Nächsten decke unsre Sünden vor Gott zu; sie ist nur eine der Bedingungen, unter denen wir der göttlichen Vergebung theilhaftig

werden (Matth. 6, 14), aber nicht ihre Ursache.

4. Gegenüber von Gott sind wir Haushalter über die uns verliehenen Güter, nur gegenüber von dem Nächsten Eigentümherren.

Homiletische Andeutungen.

Das Ende aller Dinge, wie es a. zur Ermunterung, b. zur Warnung, c. zum Troste dienen müsse. — Was du thust, so bedenke das Ende (Sir. 7, 40). — Wenn schon Petrus vor 18 Jahrhunderten so jagen durfte: Es ist nahe gekommen das Ende aller Dinge, wieviel mehr haben wir nötig, uns gefaßt zu halten, zu wachen und zu beten. — Den großen Tag Christi sollen wir immer als nahend denken. Gläubige warten darauf, wie der Bräutigam auf die Braut. Den Fremdlingen und Pilgrimen ist das Ende des Weges und die Nähe der Heimat süß und tröstlich. — Die Gemeinschaft mit Gott, das Edelste, was man auf Erden genießen kann, ist nur möglich, wenn man mäßig und nüchtern ist. — Wer seiner Sinnlichkeit pflegt, kann sich nicht im Geiste zu Gott aufschwingen. — Die Liebe soll wie ein Feuer sein, das seine Flamme weithin streckt, und wie ein Mantel, der alles bedeckt. — „Sener fromme Altvater wollte vor keinem armen Gaste die Thür zuschließen, denn ich fürchte, sagte er, der Herr möchte unter den Armen einmal selbst in eigener Person sein, um meine Freigebigkeit zu probieren; wie wollte ich es denn in Ewigkeit verantworten, wenn ich ihn ließe traurig von mir weggehen?“ (Besser.) — Niemand ist so arm, daß er nicht dem Nächsten mit irgend einer Gabe dienen könnte. — Gott teilt seine Gaben ungleich aus (Matth. 25, 15). Moses hat fünf Pfund, Aaron zwei, Jethro aber nur eins. Ein jeder brauche seine Gabe zur Ehre Gottes, so bestellet er vor Gott und Menschen (Herberger). — Die Losung des Christen: Nur tren! nur tren! — Alles und jedes Thun des Christen soll ein Gottesdienst werden, soll zur Verherrlichung Gottes dienen.

Starke: Menschen, seid nicht sicher! Rüffet euch, daß ihr würdig werdet zu stehen vor des Menschen Sohn (2 Petri 3, 11). — Die Liebe behält unter allen Tugenden den ersten Platz und ist das erste Kennzeichen der Jünger Christi (1 Kor. 13, 13; Joh. 13, 35). — Geben mit Unwillen und Verdruß ist mehr sündig als Gutes thun (2 Kor. 9, 7). — Wie immer eine Blume eine andere Gestalt und Schönheit hat, als die andere, also zeigt sich auch die mannigfaltige Güte Gottes an seinen Kindern. — Darum hat Gott einem etwas und doch nicht alles gegeben, daß wir uns untereinander dienen und ein jeder sein Pfund nicht vergraben soll (Gal. 5, 13). — Sind die Gaben und Güter dein? Wer hat sie dir verliehen? Gott. Zu was Ende? Damit zu prägen? Keineswegs, sondern ihm und dem Nächsten damit zu dienen. Liebe macht dich zum Knecht deines Nebenmenschen. Je mehr du empfangen hast, je reicher kannst du mittheilen mit Rat und

That (1 Kor. 9, 19). — Hast du nichts, womit du deinem Nächsten dienen kannst, so kannst du doch für ihn beten. Trage diesen Liebesdienst herzlich gerne ab; er ist, wo nicht besser, doch so gut, als wenn du ihm Stücke Goldes gäbest (Röm. 10, 1; Apostg. 3, 6). — Gottes Ehre muß der Zweck aller unser Werke sein, sonst taugen sie nicht (1 Kor. 10, 31).

Lisco: Was befähigt uns, den Heiligen Geist zu empfangen? — Die Bedingungen des rechten Gebets.

Herberger: Wie soll sich ein frommer Christ, der Lust hat gen Himmel zu fahren, erzeigen a. gegen Gott, b. gegen seinen Nächsten, c. gegen sein eigenes Gewissen, Amt und Seele? — Stier: Wie wir als Christen uns auf das Ende aller Dinge bereiten sollen, oder wie wir leben sollen in

dieser Zeit, damit wir einst bestehen im ewigen Gerichte. — Kapff: Die geistliche Himmelfahrt: 1) bei wem und wie sie geschehe, 2) was sie für unser irdisches Leben wirke. — Staudt: Die gegenseitige Dienstfertigkeit der Christen untereinander, 1) die Fähigkeit dazu, 2) die Gelegenheit dazu, 3) der Zustand, der zu dieser Dienstfertigkeit erforderlich ist. — Es wäre besser, viel besser, wenn wir alles mit Gott thäten, was wir thun. Das würde a. unser Herz läutern und reinigen; b. unsre Entschlüsse fest und unsern Gang sicher machen; c. uns Bescheidenheit lehren, wenn es uns gelingt; d. uns Beruhigung gewähren, wenn uns mißlingt unser Thun (Harms). — Ein guter Haushalter über die mancherlei Gaben Gottes. a. er nimmt ein im Glauben, b. gibt aus in Liebe. c. stellt die Rechnung vor Gott (R. Beck). — Des Christenlebens a. Grund, b. Befehrung, c. Ziel (Derf.).

Kap. 4, 12—19.

Inhalt: Weitere Ermahnung zur Leidenswilligkeit und zum Wohlverhalten unter dem Leiden.

Sie sollen die Leiden betrachten als etwas, was von der Nachfolge Jesu unzertrennlich sei, was zu ihrer Erprobung nötig sei, was ihre künftige Herrlichkeit vermittele, sie der Geisteskraft theilhaftig mache und aus dem zukünftigen Gerichte erreite. Nur sollen sie stets darauf bedacht sein, ihren Unterschied von den Ungläubigen zu behaupten.

- 12 Ihr Lieben, laßt euch das Brennen der Trübsal, die unter euch ist, nicht befremden,
13 als widerführe euch etwas Fremdartiges; sie betrifft euch zu eurer Prüfung; *sondern
14 in dem Maße, als ihr an dem Leiden Christi theilhabet, freuet euch, damit ihr auch bei
15 der Offenbarung seiner Herrlichkeit euch freuen möget mit Frohlocken. *Wenn ihr geschmähet werdet über dem Namen Christi, selig seid ihr, denn der Geist der Herrlichkeit
16 und Gottes läßt sich auf euch nieder, um auf euch zu ruhen; bei ihnen zwar wird er
17 gelästert, aber bei euch wird er verherrlicht. *Niemand unter euch nämlich leide als ein
18 Mörder oder Dieb oder Übelthäter, oder als einer, der in ein fremdes Amt greift.
19 *Leidet er aber als ein Christ, so schäme er sich nicht, vielmehr preise er Gott in diesem
20 Stücke. *Denn es ist Zeit, daß anfangs das Gericht am Hause Gottes. Wenn aber
21 zuerst an uns, was wird das Ende derer sein, welche dem Evangelium Gottes nicht glauben?
22 *Und wenn der Gerechte kaum errettet wird, wo wird der Gottlose und Sünder
23 erscheinen? *Darum auch sollen die, welche nach dem Willen Gottes leiden, ihm, als
24 dem treuen Schöpfer, ihre Seelen befehlen im Gutesthun.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Ermahnungen zur Leidenswilligkeit werden wiederholt, aber neu motiviert.

2. **Ihr Lieben — Prüfung.** Die Ansprache: Ihr Lieben, wie Kap. 2, 11, zeigt das herzliche Mitgefühl an den Leiden, worüber er sie tröstet. — **Laßt euch nicht befremden.** „Wenn die Heiden sich über den Wandel der Christen befremden, sollen diese es sich nicht befremden lassen, daß die Ungläubigen sie deshalb verfolgen.“ (Kap. 1, 7.) Steiger. — *Τῇ ἐν ὑμῖν πυρώσει; πύρωσι.* = Brennen, Entzündung, Brand, von *πυρῶμαι* (2 Petri 3, 12; Offenb. 18, 9; Sprüchw. 27, 21 Septuag.; Sach. 13, 9). Es ist Bild schwerer Trübsale, die wie Feuer brennen, aber zur

Bewährung dienen. — *Ἐν ὑμῖν* könnte heißen: daß ihr in euch fühlet; doch besser: daß inmitten eurer vorhanden ist. — „Wie der Töpfer oder Goldschmied den Ofen nach dem irdenen Gefäß oder nach dem Golde einrichtet, daß er nicht zu heiß wird, aber auch nicht zu wenig Hitze hat: so richtet Gott die Versuchung nach den Kräften des Menschen und nach der Gnade, die er ihm schenkt, ein und läßt ihn nicht über Vermögen versucht werden“ (Ephrem). — *Πρὸς πειρασμόν* vergl. Kap. 1, 7; Jak. 1, 2. Also nicht zum Verderben, sondern zum Heil. Dadurch schon wird der Schmerz der Hitze gemildert. — *Ὡς ζῆλον.* „Ihr könntet denken, das Leiden komme von ungefähr, es störe den Plan Gottes mit euch, und es bringe euch im

Christentum zurück, aber wiſſet: es iſt von Ewigkeit her beſchloſſen, in der Schrift ſo oft vorhergeſagt, von Anfang der Welt her etwas Gewöhnliches bei allen Gläubigen und zur Erhöhung des alten Menſchen durchaus notwendig. Unangenehm kann das nicht ſein, was von Freundschaft kommt“ (Gerhard).

3. **Sondern — teilhabet**, καὶ τὸ¹⁾ κοινωνεῖτε. Schon darin liegt ein großer Troſt, daß der Gläubige ſein Leiden als eine Teilnahme an dem Leiden Chriſti anſehen darf; noch mehr tröſtlich iſt das, daß er aus der Gemeinſchaft der Leiden Jeſu einen Schluß auf die Gemeinſchaft der Herrlichkeit machen kann. Καὶ τὸ bezeichnet zugleich den Grund und das Maß der Leiden. — **Leiden Chriſti** wie Kap. 1, 11 (vergl. Kap. 2, 21; 3, 18) nicht ſolche, die ihn in ſeinen Gliedern betreffen, ſondern die er in den Tagen ſeines Fleiſches perſönlich erduldet hat. Der Chriſt nimmt daran Anteil, wenn er um der Wahrheit und Gerechtigkeit willen Ähnliches von der Sünde der Welt zu erfahren bekommt, wie Chriſtus. Er ſteht in Chriſto, und der Haß gilt eigentlich dieſem (vergl. Röm. 8, 17. 29; 2 Tim. 2, 11).

4. **Damit ihr — mit Frohlocken**, ἵνα καὶ, ſonſt müßte der Tag der Offenbarung Chriſti für euch ein Schreckenstag ſein. — *Kai*, wie ihr euch jetzt ſchon in der Hoffnung freuet. — *Τῆς δόξης*. Im Gegenſatz zu dem Dunkel der Leiden (ſiehe Kap. 1, 5. 7. 11). — *Χαρήτε ἀγαλλ.*, ſiehe Kap. 1, 8. „Die Heiligen werden eine innere und äußere, leibliche und geiſtliche Freude haben“ (Hus). — Der Dankenzuſammenhang iſt der, wie ihn Weiß angibt: Nur wer mit Chriſto und um ſeiner Sache willen leidet, iſt ein rechter Jünger Chriſti. Ein ſolcher aber hat den himmlischen Lohn der Gemeinſchaft ſeiner Herrlichkeit zu erwarten, wie der Herr es öfters verheißen hat (Matth. 10, 38. 39; 16, 24. 25; Luk. 9, 23. 24; 14, 27; Joh. 12, 26; 14, 3; 17, 24; Matth. 5, 12; Luk. 6, 22. 23). Eine reale Lebensgemeinſchaft mit Chriſto, wie wir ſie bei Paulus finden, iſt hier nicht ausgeſprochen.

5. **Wenn ihr — über dem Namen Chriſti**. *Ἐν ὀνόματι*. ὄνομα öfters wie *ὡς* = geoffenbartes Weſen (Weſensoffenbarung) Joh. 17, 6. 26; 1, 12; Apoſt. 3, 16; 4, 12; Hebr. 2, 12, auch = Auftrag, Befehl. Hier im eigentlichen Sinn: Der Name mit allem, was daran hängt. Mark. 9, 41 gibt am beſten den Schlußſchlüſſel zu der Erklärung. Dort heißt es: Wer aber euch tränket mit einem Becher Waſſer in meinem Namen,

darum daß ihr Chriſto angehört, wahrlich ich ſage euch, es wird ihm nicht unvergolten bleiben. Wie das Wohlthun an andern darin ſeinen Grund haben kann, daß ſie Chriſto angehören, ſo kann es auch beim Haß der Fall ſein. Sie läſtern euch, weil ihr den Namen des ihnen verhaßten Chriſtus bekennet, anruſet und traget (vergl. R. 16 *ὡς χριστιανός*, und Matth. 5, 11; Luk. 6, 22). „Chriſtus iſt ein häßlicher Name vor der Welt; wenn man ihn predigt, muß man leiden“ (Luther). Wahrſcheinlich gingen die Läſterungen ihrer Perſon und ihres Wandels von ungläubigen Juden aus, wie die Jak. 2, 7 den Namen Chriſti läſterten.

6. **Selig ſeid ihr — ruhen**. *Μακάριοι* (ſ. Kap. 3, 14). Die Seligkeit wird aus der ſchon vorhandenen, wenn auch den gewöhnlichen Augen unſichtbaren Herrlichkeit abgeleitet. — *Τὸ τῆς δόξης*¹⁾ — **Geiſt der Herrlichkeit** heißt der Heilige Geiſt, weil er, wie Calov erklärt, Herrlichkeit bringt, und ſie unter dem Leiden verſiegelt. Indem dieſer Geiſt euch mit der Gemeinſchaft Chriſti geſchenkt iſt, habt ihr im Glauben und in der Hoffnung bereits Anteil an der künftigen Herrlichkeit, ihr anticipiert ſie ſchon im Geiſte, und ſeid darum ſelige Leute (vergl. Kap. 1, 8). Paulus nennt daher in weiterer Entwicklung dieſes Gedankens den Geiſt das Pfand (Angebot) des Erbes (Eph. 1, 14). — *Kai τὸ τοῦ Θεοῦ*, dieſes zweite Prädikat wird erklärend hinzugefügt. Es iſt nämlich der Geiſt nicht eines Elias, nicht eines Engels, ſondern der Geiſt Gottes. „Das iſt ihm eben das Große und Selige, die Welt iſt wider ſie, Gott für ſie als ihr Schild und großer Lohn“ (Weſſinger). — *Ἐφ' ὧντας ἀναγ.* Es ſcheint Jeſ. 11, 2 berückſichtigt (vergl. 2 Kön. 2, 15; Luk. 10, 6). *ἐν* mit Acc. drückt das Herabkommen des Geiſtes auf ſie aus. *Ἀναγινώσκου* enthält nach Olshauſen den Begriff eines Bleibenden, was auch durch Zweifel und Anſetzungen nicht umgeſtoßen wird. Es iſt denen erkennbar, welchen das Geiſtesauge geſchärft iſt, und zeigt ſich beſonders im ſtillen Dulderſinn.

7. **Bei ihnen — verherrlicht**. *Κατὰ μὲν αὐτ. βλ.*²⁾ bei oder unter ihnen, den Weltfindern, nach ihrer Natur und Sitte wird er geläſtert; ſie ſchelten den Dulderſinn einen

¹⁾ Griesbach, Scholz und Lachmann haben nach *δόξης* noch den Beiſatz: καὶ διναμῆως. Tiſchendorf verwirft ihn.

²⁾ Dieſe Worte fehlen in den älteſten Codd. bis *δοξῶν* und ſind daher von Lachmann, Tiſchendorf und Gebhardt geſtrichen worden.

¹⁾ καὶ τὸς die gewöhnliche Leſart.

niederträchtigen Sklavensinn, die Demut Feigheit. Diese Schmähungen fallen auf den Geist selbst zurück. Andere beziehen das *βλασφημ.* auf *ὄνομα Χριστοῦ*, etwas gezwungen. Bei euch wird er verherrlicht, durch die Tröstungen, durch die Ruhe, den Frieden, die er euch bringt; darin erweist er seine göttliche Kraft und erweckt euch zu Lob und Dank. Die Worte geben so einen guten Sinn, und es wäre schade, wenn sie unecht wären.

8. **Niemand unter euch — greift.** Hier kehrt der Apostel zur Voraussetzung der Seligpreisung zurück und hebt es nachdrücklich in der Form einer Ermahnung hervor, daß dieses geduldige Leiden nur dann einen Wert habe, wenn man unschuldig leide (Kap. 2, 20; 3, 17). Dies wird zuerst negativ, dann positiv ausgedrückt. Es klingt hier das Wort Matth. 5, 11 durch, „so sie daran lügen.“ — *Ὡς γοῦν*. Es ist hier nicht von wirklichen Beschuldigungen die Rede, die etwa den Christen gemacht worden wären, sondern von der Möglichkeit, daß auch unter ihnen solche Vergehungen vorkommen könnten, wie Paulus die Epheser 4, 28 vor dem Stehlen warnt. — *Κακοποιοὺς* (s. Kap. 2, 12. 14; 3, 16. 17), im allgemeinen sittlichen Sinne zu nehmen, nicht von Staatsverbrechern, als wäre dies eine offizielle Bezeichnung der Christen nach Sueton Vita Neronis c. 16 gewesen, was sich nicht beweisen läßt. S. Weiß S. 367. — *Ἀλλοτριόκληκ.* Ein den Griechen unbekannter Ausdruck. Er bezeichnet einen solchen, der sich über Fremdes, das ihn nicht angeht, eine Aufsicht, ein Dareinreden anmaßt. Ein solcher unkluger Eifer findet sich, wie Hottinger bemerkt, leicht bei Religionsparteien. Die Christen konnten sich dazu im Bewußtsein ihrer helleren Erkenntnis öfters versucht fühlen. Es ist mehr als das *περιεργάζεσθαι*, 2 Thess. 3, 11. Cyprian: alienas curas agens. Vergl. 1 Tim. 5, 13; 1 Thess. 4, 11; Luk. 12, 14.

9. **Seidet er aber als ein Christ.** Der Name Christ scheint damals von den Gläubigen angenommen gewesen zu sein (Apostg. 11, 26; 26, 28). Im Sinne der Feinde lag eine Schmach auf diesem Namen, und so ist es hier zu nehmen (vergl. B. 14). Es war bei den Juden ebenso viel als ein Sektierer, ein Abgefallener, ein Empörer; bei den Heiden so viel als: Atheist.

10. **Er schäme sich nicht.** Vergl. Röm. 1, 16; 2 Tim. 1, 8. 12. Solche Leiden bringen keine Schmach, sondern vielmehr Ehre, „sie sind kostbare Edelsteine vor Gott“ (Galov). Apostg. 5, 41.

11. **Er preise — Stücke.** „Petrus hätte des Gegenfages wegen sagen können: er rechne

es sich vielmehr zur Ehre, aber er lehrt, daß man Gott die Ehre geben müsse“ (Bengel). Er preise Gott durch Geduld, durch getrosten Mut beim Bekenntnis des Glaubens und durch freudiges Lob und Danken. — *Ἐν τῇ μέρῃ τούτῳ.*¹⁾ Steiger: in diesem Maße, das ihm zu teil wird. Dieser Gebrauch von *μέρος* läßt sich schwerlich beweisen. Es ist so zu nehmen wie oben Kap. 3, 16 *ἐν ᾧ καταλαλ.* gerade über das, wodurch sie verlästert werden über ihren Glauben an Christum, sollen sie Gott preisen.

12. **Denn es ist Zeit** u. s. w. Neuer Grund zur Leidenswilligkeit um Christi willen. Bei einem solchen Sinn werden sie aus dem nahen, unvermeidlichen Gottesgericht errettet, das über die Ungläubigen ausbrechen wird, aber an der Gemeinde Gottes in den Verfolgungen, die über sie ergehen, den Anfang nimmt. Über jene kommt die ganze Wucht des Gerichtes, über diese nur der erste Anfang, in welchem sie errettet werden. — **Es ist Zeit.** Wie es der unabänderliche Ratsschluß Gottes ist, daß wir durch viel Trübsal in das Reich Gottes eingehen müssen, und wie es ein bekanntes Reichsgesetz ist, daß die Gerichte an der Stadt und am Hause Gottes beginnen müssen (Jer. 25, 29; 10, 13; 14, 18. 19; 49, 12; Amos 3, 14; Ezech. 9, 6; 21, 4; Hebr. 12, 6), was bei der Bedrängnis Israels in Ägypten und in der Wüste offenbar wurde: so ist jetzt die Zeit gekommen, da das Ende aller Dinge nahe (B. 7).

13. **Das Gericht.** Für die Gläubigen ist es eine väterliche Züchtigung, wodurch sie von unerkannten und unbereuten Sünden her- umgeholt werden sollen, damit sie nicht mit der Welt verdammt werden (1 Kor. 11, 28. 31); es ist ein Gnadengericht, für die Ungläubigen aber ein Zornesgericht, worin sich die strafende Gerechtigkeit Gottes offenbart. Jenes dient zur Rettung, dieses zum Verderben (vergl. Luk. 23, 30; Matth. 25, 41; Offenb. 6, 15—17; 20, 11—15; Röm. 2, 5; 2 Thess. 1, 6).

14. **An dem Haus Gottes** (vergl. Kap. 2, 5; 1 Tim. 3, 15). Die Gemeinde des Herrn. Steiger führt mehrere Stellen der Rabbinen an, worin diese es auch aussprechen, das Gericht fange an den Gerechten zuerst an.

15. **Was wird das Ende derer sein?** — Welchen Ausgang wird es mit ihnen nehmen? „Wenn die Söhne gezüchtigt werden, was

¹⁾ Nachmann, Tischendorf und Gebhardt lesen: *ὄνοματι*, über den Namen Christi. Andere übersetzen: Sache, Fall, minder passend.

haben die böshafteſten Sklaven zu hoffen? Wie werden die Ungerechten bei dir ſein, wenn du nicht einmal deiner Gläubigen ſchonſt, um ſie zu üben und zu unterweiſen?“ (Auguſtin.) — Vergl. Luſ. 23, 31; Jer. 49, 12; Pſ. 1, 6. — τῶν ἀπειθ. ſiehe Kap. 2, 8; 3, 20; Joh. 16, 8, 9.

16. **Wenn der Gerechte kaum errettet wird.** — Der Gedanke in B. 17 wird beſtätigt und verſtärkt durch wörtliche Anführung der Stelle Spr. 11, 31 nach Septuag. Dem Apoſtel mögen dabei die Schilderungen vorgeſchwebt haben, welche der Herr ſelbſt von den großen Gefahren der letzten Anſeuchtungen gemacht hat (Matth. 24, 12. 13. 22. 24). — μόλις mit Mühe, mit genauer Not und nicht ohne Leiden. — πῶς φανεῖται, die Gottloſen ſind nach Pſ. 1, 4. 5 wie Spreu, die der Wind zerſtreuet. — Ἀδικαῖος = πονεῖον, der als Gläubiger in dem rechten, gottgeſälligen Verhalten ſteht, der gerechtfertigt iſt, und der Gerechtigkeit nachſtrebt. Das Gegenteil ἀπειθῶν und ἀσεβής. — σώζεται ſc. zum ewigen Leben. Das Gegenteil: verloren ſein, rettungslos dem Verderben anheimfallen.

17. **Darum auch — im Guteſthun.** Die Schlußfolgerung aus der ganzen Ermahnung. Iſt das Leiden nach dem Rathſchluß Gottes ſo notwendig, hat es ſo heilſame Zwecke: ſo hat man ſich dieſem göttlichen Muß Kap. 1, 6; 5, 9 in Geduld zu fügen und die Seele dem zu übergeben, in welchem man einen feſten, heiligen Halt hat. Dabei hat man nur darauf zu denken, daß man im Guteſthun beharre. — Καὶ οἱ πάσθ. Einige nehmen es ſo wie Kap. 3, 14, andere ziehen καὶ zu ὥστε, während es ſonſt nirgends zur Verſtärkung von ὥστε gebraucht wird. Beſſer mit Wiſſenſinger: „Es ſoll alles die Richtung auf Gottes Ehre haben (B. 11), ſo auch das Leiden.“ Auch die Nichtleidenden ſollen dem treuen Gott ihre Seelen befehlen. — **Nach dem Willen Gottes** (Kap. 3, 17; 4, 17). Hierin liegt ein Troſt und ein Grund für die ſolgende Ermahnung. — ὥς¹⁾ πιστῶ κτιστῇ. Er hat die Seelen nicht nur urſprünglich geſchaffen, ſondern ſie auch neu geſchaffen in Chriſto. Sofern er treu iſt, will er das angefangene gute Werk auch hinausführen und ſeine Verheiſungen alle pünktlich erfüllen. Als Schöpfer hat er das erſte Recht an uns (Apoſtg. 4, 24). — Παράτιθ. Wie Chriſtus ſcheidend ſprach: Vater, ich befehle meinen Geiſt in deine Hände (Luſ. 23, 46; vergl. 1 Petri 1, 9). Er iſt der treueſte Wächter

unſerer Seelen (Pſ. 31, 6; Pred. 12, 7), und auch unſre Leiber ſind in der Hand Gottes. Ohne ſeinen Willen kann den Seinigen auch kein Haar gekrümmt werden. „Erhalten will er ſie als der Treueſte, und er kann es als der Mächtigſte“ (Gerhard). — Ἐν ἀγαθῶν.¹⁾ Indem ſie Gutes thun. Der Beſitz ſieht auf B. 15 und 16 zurück, Vertrauen auf Gott und Guteſthun muß unzertrennlich beſammen ſtehen. „Nur inſofern der Glaube das urſprüngliche geiſtliche Verhältniß von Schöpfer und Geſchöpf wiederherſtellt, darf der Menſch ſich dieſer Schöpfertreue erfreuen“ (Steiger). Vergl. Matth. 10, 28; 1 Kor. 10, 13; 2 Petri 2, 9; Pſ. 138, 8; 103, 14.

Dogmatiſche und ethiſche Grundgedanken.

1. Das Leiden an ſich hat keinen Lohn zu hoffen, ſondern nur die Geduld und Standhaftigkeit, mit welcher man im Blick auf Chriſtum das Leiden trägt, empfängt aus Gnaden einen Lohn.

2. Der Heilige Geiſt, der auf den Gläubigen ruht, ſie beſchirmt, aus ihnen hervorleuchtet, heiſt ein Geiſt der Herrlichkeit, weil er, wie Roos bemerkt, heilig iſt, ſeine Heiligkeit von ſich ausſtrahlen läßt und würdig iſt, von den Menſchen und allen Geſchöpfen hoch geprieſen zu werden.

3. „Das Feuer der Prüfung gehört mit zum Chriſtentum, es iſt nicht Ausnahme, ſondern Regel“ (Nichter).

4. Warum fängt das Gericht am Hauſe Gottes an? 1) Es gilt für die Gemeinde im ganzen daſſelbe Geſetz, wie für den einzelnen. Welchen der Herr lieb hat, den züchtigt er (Hebr. 12, 6). Ein Vater züchtigt, wenn er einen Ernſt wider das Böſe hat, zuerſt die Kinder, alſdann erſt die Hausgenoſſen. Er iſt jenen zuerſt ſcharf, alſdann auch dieſen. Da es auf die Reinigung von der Sünde abgeſehen iſt, ſo erkennen es erleuchtete Gläubige als Gnade, wenn ſie hier gerichtet und dort verſchont werden. Es iſt daher als ein Vorrecht des Hauſes Gottes anzusehen, daß es in der Zeit durchs Gnadengericht muß, um vom Zornesgericht dereiſt errettet zu werden. 2) Es geſchieht deſwegen, um dem Verfläger unſrer Seelen, dem Tadler der Wege Gottes und ſeinem Anhang den Mund zu ſtopfen und ihm alle Einwendungen gegen die Gerechtigkeit zu benehmen.

5. Wenn es Joh. 3, 18 heiſt: Wer an ihn

¹⁾ ὥς fehlt bei Nachmann und Tiſchendorf.

¹⁾ Tiſchendorf lieſt: ἀγαθοποιῶν. Dieſe die beſſer bezeugte Beſart als ἀγαθοποιῶν.

glaubet, der wird nicht gerichtet, wer aber nicht glaubet, der ist schon gerichtet, so steht B. 17 in keinem Widerspruch dagegen, sobald man Gnadengericht und Zornesgericht, zeitliche und ewige Strafen unterscheidet.

6. Die Worte: Es ist Zeit, daß anfangs das Gericht — geben einen Anhaltspunkt für die Zeit der Abfassung des Briefes. Die Zerstörung Jerusalems konnte noch nicht vorüber sein, als der Verfasser diese Worte schrieb.

Homiletische Andeutungen.

Das Kreuz die Feuerprobe des Glaubens. — Warum soll uns die Hitze der Trübsal nicht befremden? a. Sie kommt von Gott. b. Sie muß zur Erprobung dienen. c. Es gehört dem Fleisch zu leiden, und den Sündern, daß sie Not haben. d. Der Weg Christi geht durch Leiden zur Herrlichkeit. e. In den Leiden mit Christo hat man ein Zeichen des Gnadenstandes und ein Unterpfand der künftigen Herrlichkeit. f. Sie sind keine Schande, sondern eine Ehre. g. Sie bringen schon ein Seligkeitsgefühl mit sich im Vorhinein der zu erwartenden Herrlichkeit. h. Die Geduld, die man beweist, errettet von den Zornesgerichten, von denen die Gottlosen betroffen werden. i. Ohne den Willen Gottes kann den Gläubigen nicht das geringste Widrige begegnen, und alles muß zu ihrem Heile dienen. — Was heißt mit Christo leiden? a. Wenn man kein Unrecht thut, worauf die gerechte Strafe steht. b. Wenn man unschuldig um der Gerechtigkeit willen leidet. c. Wenn man im Blick auf Christum und in der Gemeinschaft mit ihm leidet. — „Wie der Herr bei seinem ersten Kommen damit anfang, den Tempel zu reinigen, so ist es auch das Anfangszeichen seiner zweiten Zukunft, daß er reiniget sein Haus wie mit dem Feuer eines Goldschmieds (Mal. 3, 2).“ Besser.

Starke: Kleiner Schmerz, große Erquickung. Beides mit Christo, wie herrlich! Was nimmt man dir, das dir nicht millionenfach vergolten werde? was soll denn Klagen und Weinen? Laßt uns schauen auf das Künftige, und das Gegenwärtige damit verüßen. Maalzeichen Christi sind Ehrenzeichen. Wo Schmach der Welt, da ist Erhöhung vor Gott und seinen Engeln. — Petrus hatte beides erfahren, nämlich, was es sei, sich die Hitze der Trübsal bekreunden lassen (Matth. 16, 22), und sich im Leiden mit Christo freuen (Apost. 5, 41). — Mit gestritten, mit gekrönt. So wahrhaftig du leidest um Christi willen, so wahrhaftig wirst du auch ewig erfreut und verherrlicht werden. — Bist du kleinmütig und blöde im Stande der Anfechtung, merke, wo du leidest um Christi willen, so freue dich, das ist dir ein unfehlbares Zeugnis, daß du des Herrn bist (Joh. 15, 19). — Du sprichst: Ich muß viel leiden; prüfe dich, ob du nicht selbst schuld daran seiest; bist du schuld, klage nicht, sondern bereue

es und bessere dich (Klagel. 3, 39). — Wenn ein Christ, der weder im obrigkeitlichen, noch im Lehr-Amte steht, zur Verbesserung vieler unordentlichen Dinge nichts beitragen kann, so ist's ihm genug, wenn er seufzet, wünschet und es Gott befehlet (Ezech. 9, 4). — Du heisset und bist ein Christ. Erwinnere dich dabei deines Hauptes, von dem du den Namen hast, deiner Salbung, die du von ihm empfangen (1 Joh. 2, 27), deiner Pflicht, ihm zu folgen (Matth. 10, 38). — Gottes Zorn ist kein Scherz. Fürchte dich, wer du bist, denn Sünde steht dir an, die vor der Richterbank gar nicht bestehen kann (Joh. 34, 11). — Der Gottlose hat viel Plage (Ps. 32, 10), und da die Frommen den Becher Gottes nur kredenzen und einen Vorhmad thun, müssen die Gottlosen die Hefen auslaufen (Ps. 75, 9). — Der Unglaube ist die allergrößte Sünde und die eigentliche Ursache des zeitlichen und ewigen Gerichts Gottes (Mark. 16, 16). — Niemand mißgönne den Gottlosen, daß es ihnen wohlgeht; ach! sie werden's in Ewigkeit übel haben, wo sie nicht Buße thun (Ps. 73, 12). — Ein wahrer Christ muß sich selbst keine Leiden machen, auch nicht wünschen, sondern alles auf Gottes Willen ankommen lassen (1 Sam. 3, 18). — Wer seine Seele Gott befehlet, muß auch im Stande der Gnade und Heiligung stehen, sonst ist all sein Befehlen eitel und verloren (Joh. 16, 17). — Die Seele geht im seligen Tode gewiß zu Gott, der sie als einen unsterblichen Geist wohl bewahren wird, und das um so viel mehr, als sie durch Christum erlöst und durch den heiligen Geist geheiligt ist (Joh. 5, 24). — Roos: „Gott verhängt sein Gericht über die Gerechten wegen der Trägheit, die etwa bei ihnen eingerissen ist, wegen des Mißbrauchs seiner Gnade und Gnadenmittel, oder auch wegen anderer Unordnungen und Abweichungen, welche, wenn ihnen nicht gesteuert würde, einen völligen Rückfall aus der Gnade nach sich zögen.“ — Das Wort Gericht zeigt eine liebevolle Strenge und heilsame Schärfe an; Gott nimmt es bei den Seinigen genau. — Bischo: Selig sind die unschuldig Leidenden. — Die verborgene Herrlichkeit der Reichsgenossen. — Die verschiedene Bedeutung der Leiden: a. am Hause Gottes, b. an den Sündern. — Stier: Wie wir uns als Christen in das Leiden zu schicken haben. — Kapff: Die Kreuzschule als eine Himmelschule. 1) Ohne Kreuz kein Weg zum Himmel. 2) Im Kreuz der Himmel offen. 3) Im Himmel das Kreuzes Krone. — Wie diejenigen, die in den Kreuzestod Christi eintreten, auf der einen Seite sich gefaßt machen müssen, die Vergeltung des Leidens in seiner Nachfolge zu schmecken (R. 12. 15. 17), auf der andern Seite aber auch sich getröstet dürfen der Süßigkeit der Leiden in der Gemeinschaft mit ihm (R. 13. 16. 19). W. Hofacker. — Die große Friedensschule und ihre Hauptklassen: a. das verschuldete Leiden, b. das unverschuldete Leiden, c. das Leiden um der Wahrheit willen (Gerol.).

Kap. 5, 1—4.

Inhalt: Ermahnung an die Ältesten, sie sollen auch unter dem Leiden die Herde Christi recht weiden und Vorbilder derselben sein.

Die Ältesten unter euch ermahne ich, der ich ein Mitältester und Zeuge der Leiden 1 Christi, wie auch ein Genosse der Herrlichkeit bin, die geoffenbart werden soll. *Weidet 2 die Herde Gottes unter euch, indem ihr Aufsicht führet, nicht aus Zwang, sondern freiwillig, nicht aus schändlicher Gewinnsucht, sondern mit Lust und Liebe. *Nicht als solche, 3 welche über die ihnen zugeteilte Gemeinde gewaltthätig herrschen, sondern als Vorbilder der Herde. *Und alsdann, wenn der Erzhirte erschienen sein wird, werdet ihr davon- 4 tragen den unverwelflichen Kranz der Herrlichkeit.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Schlußparänese bezieht sich auf die äußerlichen Unterschiede in der Stellung innerhalb der Gemeinde.

2. Die Ältesten unter euch. **ἐπίσκοποι**. Der Name Älteste kommt zuerst 2 Mos. 3, 16. 18 vor. Es waren in Israel die Häupter der zwölf Stämme, die Stammfürsten (vergl. 4 Mos. 2). An die Stelle dieser älteren Einrichtung trat eine durch Jethro beantragte Vertretung durch gewählte Älteste (2 Mos. 18, 13). Es sollten sein redliche Leute, die Gott fürchten und dem Geiz feind sind. Aus diesen wurde ein Ausschuß von 70 Ältesten gewählt (2 Mos. 24, 9; 4 Mos. 11, 16). In den einzelnen Gemeinden kommen ebenfalls Älteste vor (Ruth 4, 2; 1 Sam. 11, 3; Jos. 20, 4). Das Christentum schloß sich an diese vorhandenen Einrichtungen an; sie wurden in jüdenchristlichen Gemeinden beibehalten, in heidenchristlichen eingeführt. Wir finden sie in Antiochia (Apost. 11, 30), dann in der Gemeinde zu Jerusalem (Kap. 15, 2. 4; 21, 18; Jak. 5, 14), und so in unserer Stelle. Es waren nicht immer, doch wohl häufig, die den Jähren nach ältesten Männer, sondern die Erfahrensten, Gerechtesten unter den Besehrten in der Gemeinde. Sie heißen auch Bischöfe = Aufseher (Apost. 20, 17. 28; Tit. 1, 5. 7; Phil. 1, 1; 1 Tim. 3, 1. 8). Sie waren gewählt von den Aposteln unter Zustimmung der Gemeinden (Apost. 14, 23; Tit. 1, 5), und hatten Aufsicht zu führen, Zucht zu üben, anzuordnen und zu leiten, über der reinen Lehre zu wachen, und selbst, doch nicht ausschließlich, zu lehren (1 Kor. 12, 28; Ephes. 4, 11; Röm. 12, 7). Nach dem apostolischen Zeitalter wurde das Ältesten- und Bischofsamt allmählich unterschieden. Solange die Apostel lebten, hatten sie die Oberleitung der Gemeinden, stellten sich aber den anderen Ältesten gleich, daher sich Petrus **συμπρεσβ.**

und Johannes **πρεσβύτερος** nennt (2 Joh. 1; 3 Joh. 1). So, sagt Grotius, nennen die römischen Feldherren ihre Soldaten Kameraden, Kommilitonen. Nur ist der Sinn verschieden. Daß **πρεσβύτ.** zugleich auf das natürliche Alter geht, erhellt aus dem Gegensatz B. 5. — **τοῖς**¹⁾ **ἐν ὑμῖν**. Daß **τοῖς** hat keine besondere Bedeutung, wie Steiger meint, daß **ἐν ὑμῖν** solle dadurch hervorgehoben werden.

3. Der ich — geoffenbart werden soll. Gerhard: Petrus führe drei Ermunterungsgründe an, die von seiner eigenen Person hergenommen seien. Fürs erste nenne er sich einen Mitältesten, wie ein Amtsbruder mit Recht die Amtsbrüder ermahnt. Einen Zeugen der Leiden Christi nenne er sich sodann nicht nur darum, weil er Christi Tod und Kreuz predigte, sondern auch, weil er durch die That, durch Erduldung verschiedener Leiden um Christi willen Zeugnis von Christo ablegte. Hierzu ist jedoch noch hinzuzufügen, was Grotius bemerkt: „Petrus sah ihn gebunden, und wahrscheinlich sah er auch von ferne, wie er gekreuzigt wurde.“ — Sein apostolischer durch Leiden besiegelter Beruf (vergl. 1 Kor. 1, 23; Kol. 1, 24. 25; Gal. 6, 17) ist der zweite Ermunterungsgrund. Daß **μάρτυς** zugleich das Thatzeugnis bedeute (Hebr. 12, 1; Apost. 22, 20; Offenb. 2, 13) erhellt auch aus dem folgenden **καί**. Darum ist er auch Genosse der künftigen Herrlichkeit, weil er selbst Genosse der Leiden Christi war. Mit derselben Zuberst, wie er, sollen sie auf die künftige Herrlichkeit hinausblicken. Dies der dritte Ermunterungsgrund. Gerhard: „Die himmlische Herrlichkeit, der Lohn der Treue, wird mir und euch gemeinschaftlich sein, wenn ihr selbst auch den schuldigen Fleiß in eurer Pflicht

¹⁾ Bachmann liest **οὖν** für **τοῖς**. Tischendorf u. a. lesen **οὖν τοῖς**.

beweisen werdet.“ — *μελλ. δόξ.* vergl. Kap. 1, 5, 7; 4, 13, 14.

4. **Weidet die Herde.** *Ποιμ.* im Unterschied von *ἐπισκ.* heißt: Führet sie auf die gesunde Weide des göttlichen Wortes, bewahret sie vor dem giftigen Unkraut falscher Lehre und gehet mit dem eigenen Beispiel im Gutes-thun voran (Kap. 4, 19; vergl. Joh. 21, 17; Jer. 3, 15; 23, 1—4; Ezech. 34, 2; Joh. 10, 12; Apostg. 20, 28; Ps. 23, 1). „Weide sie mit deinem Sinn, Munde, Werk, weide sie mit Gebet, Ermahnung und Beispiel“ (Bernhard). Nimm dabei den Erzhirten zum Vorbild. Joh. 10, 11.

5. **Die Herde Gottes unter euch.** Wißet, sie gehört nicht euch selbst, sondern Gott, dem ihr Rechenschaft zu geben habt. — *τὸ ἐν ὑμῖν* nicht mit Erasmus: so viel an euch ist, sondern: die Herde, die bei euch ist, in eurem Bereiche, den Teil der ein Ganzes bildenden Kirche Gottes, der euch anvertraut ist (vergl. Kap. 1, 18—21; Apostg. 20, 28; Joh. 10, 15; 1 Petri 2, 25; Luk. 12, 32). „Denkt nicht, daß die Herde euer ist, ihr seid nur Knechte.“ Also sagt Christus auch zu Petro (Joh. 21, 15, 16).

6. **Indem ihr die Aufsicht führet — Viehe.** *ἐπισκοποῦντες*¹⁾ nähere Bestimmung zu *ποιμ.* Es bedeutet: genaue Sorge, Aufsicht für jemand tragen (Hebr. 12, 15; Apostg. 20, 28; 1 Tim. 4, 16; Tit. 1, 9; Hebr. 13, 17). Sehet euch vor, daß nicht die Wölfe kommen und die Schafe zerreißen, wendet überhaupt alle Gefahren von ihnen ab, und sorget in jeder Beziehung für ihr Wohl. — Wie soll das Weiden geschehen? Petrus warnt vor drei Hirtenünden und ermuntert zu den denselben entgegengesetzten Tugenden. — *μὴ ἀναγκαστῆς* geht nicht auf die Herde, sondern auf die Hirten. Es bezieht sich wohl auf die Annahme und auf die Führung des Amtes zugleich. Es mochte in jener Zeit bisweilen eine an Zwang grenzende Überredung kosten, um einen zur Annahme oder zur Fortführung des Presbyteramtes zu bewegen. Gregor d. Gr. bekennet von sich, daß er nie jemand zum Bischofsamt habe zwingen wollen. Steiger erklärt: „nicht bloß von Amtes wegen, sondern frei, so wie es Gott verlangt.“²⁾ „Die Hirten sind von Tadel nicht freizusprechen, welche, wenn sie thun könnten, was sie wollten, alles andere lieber sein wollten, als

Hirten“ (Bengel). — **Freiwillig.** Vergl. 1 Kor. 9, 17; Ps. 54, 8; 2 Mose 36, 2. Dieser freiwillige Geist fließt aus der Liebe zum Oberhirten und zur Herde (Joh. 10, 12; 21, 15 bis 17). **Noch aus schändlicher Gewinnsucht.** Manche machten aus der Gottseligkeit ein Gewerbe (1 Tim. 6, 5), davor warnt der Apostel (vergl. Tit. 1, 7; 1 Tim. 3, 8; 2 Petri 2, 13; Jes. 56, 11; Jer. 6, 13; 8, 10; Mich. 3, 11. 5; Ezech. 13, 19). „Wo Gewinnsucht herrscht, werden die Hirten leicht Mietlinge, ja Wölfe.“ — „Die ihren Wanst weiden, — diese suchen die Wolle und Milch von den Schafen“ (Luther). — *ἡγορεύουσιν* bezeichnet die innere Lust und Freude am Amt der Seelenrettung und Führung im Gegensatz zu eigensüchtigen Beweggründen.

7. **Nicht als solche, welche — herrschen.** *Κατακυριεύειν* (Matth. 20, 25; Mark. 10, 42; Apostg. 20, 29; vergl. Jak. 2, 6; Röm. 15, 16) sagt mehr als das einfache *κυριεύειν* Luk. 22, 25; 2 Kor. 1, 24, denn das *κατά* drückt das Feindliche und Stolge aus. — *τῶν κλήρων. κλήρος* = Los, Erbteil, Erbeigentum (Apostg. 26, 18; Kol. 1, 12; vergl. 5 Mos. 4, 20; 9, 29). So heißt das israelitische Volk ein Erbeigentum Gottes. Im Neuen Testament wurde das Wort übertragen auf die Teile der Christengemeinde, die dem einzelnen Ältesten als sein Los zugewiesen waren. So Gerhard, Calov u. a. Ganz falsch ist es, den Ausdruck von der Priesterschaft in ihrer Gliederung zu verstehen, denn er entspricht dem *τ. ποιμνίον* (vergl. Apostg. 17, 4; 1 Kor. 7, 35; 2 Kor. 2, 10). — **Sondern als Vorbilder, *ἀλλὰ τύποι*.** Cornelius bemerkt richtig: „Er setzt dieses Vorbild dem Herrschen entgegen. Sie sollen nicht durch Befehle herrschen, sondern durch ihr Beispiel.“ Athanasius: „Das Leben soll befehlen, die Zunge überreden.“

8. **Und alsdann — Herrlichkeit.** „Statt des schändlichen Gewinnes und der eiteln Herrscherehre zeigt ihnen der Apostel einen edlen Gewinn und eine wahrhaftige Ehrenkrone“ (Besser). Vergl. Dan. 12, 3; Matth. 24, 45; 25, 21; 2 Tim. 4, 8. — *ἀρχιτοίμ.* Kap. 2, 25; Hebr. 13, 20 (vergl. Ezech. 34, 15, 23; Ps. 23; Joh. 10, 11). — *καί:* alsdann auch — *φανερῶς*. wie *ἀποκαλύπτεσθαι* von dem sichtbaren Kommen Jesu (Kap. 1, 5, 7; vergl. Kol. 3, 4; 1 Joh. 2, 28; 3, 2). — *κομίσεσθαι* s. 1, 9. — *ἀμαράντινος* = *ἀμάραντος* 1, 4. — *τὸν τῆς δόξης στέφανον*. Die Kränze, womit Krieger und Wettkämpfer geschmückt wurden, bestanden aus Blumen, Kräutern, Epheu, Lorbeerblättern, Zweigen. Die Schrift redet von einem

¹⁾ Lachmann hat *ἐπισκοπ.* beibehalten, Tischendorf und Gebhardt streichen es.

²⁾ Nach Lachmann, Tischendorf und Gebhardt ist *κατά θεόν* beizufügen.

Kranze der Gerechtigkeit 2 Tim. 4, 8, des Lebens Jak. 1, 12; Offenb. 2, 10, der Herrlichkeit in unserer Stelle. Anstatt der Dornenkrone soll die Überwinder einst eine lebendige himmlische Krone zieren. Was für ein Unterschied unter jenen Kronen stattfindet, oder ob es eine und dieselbe Krone sei, wird erst die Ewigkeit offenbar machen. Besser nimmt es als Zeichen der Königswürde der Gläubigen, wovon Sach. 6, 13 als Vorbild angesehen werden könnte (vergl. 1 Kor. 9, 25). Hugo, Thomas von Aquin, Salmero verstehen es von einer höhern Stufe des ewigen Lebens. Der Beisatz *δόξης* darf nicht so abgeschwächt werden: der Kranz, welcher die Herrlichkeit ist, oder eine sehr herrliche Krone, sondern die Krone, in welcher sich die Herrlichkeit Gottes abspiegelt (vergl. Kap. 1, 7; 5, 10).

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. In dem Ausdruck Erzhirte, der Christo beigelegt wird, ist im Verhältnis zu den ihm dienenden Unterhirten der göttliche Ursprung des Hirtenamtes eingeschlossen. Der Ausdruck soll, wie Calvin, Gerhard u. a. bemerken, Christum nicht bloß als den bezeichnen, der an Würde die Hirten neben ihm überragt, sondern als den, der Gewalt über sie hat, in dessen Namen und an dessen Statt die andern ihr Hirtenamt führen, als den, des die Schafe samt den Hirten eigen sind, weil er für sie sein Leben gelassen (Joh. 10, 11; Aposlg. 20, 28); dem daher die Hirten auch Rechenschaft geben müssen, von dem sie Lohn und Strafe ihrer Amtsführung zu erwarten haben (1 Kor. 4, 5).

2. An eine Polemik gegen schon erwachte hierarchische Tendenzen in B. 4 zu denken, wie Schwegler will, und daraus gegen die Echtheit des Briefes operieren, ist eine entschiedene Verfehrung des richtigen Standpunktes.

3. Die Einsetzung des Ältestenamtes wird nicht ausdrücklich erwähnt: es war aber schon vor dem Tode des älteren Jakobus und vor der ersten Missionsreise des Apostels Paulus in Jerusalem vorhanden (Aposlg. 11, 30). Es scheint, wie Weiß bemerkt, überall mit der Gründung und selbständigeren Konstituierung der Christengemeinde, namentlich in den jüdenchristlichen Gemeinden nach dem Vorgang der Muttergemeinde entstanden zu sein. Paulus ordnete auf seiner ersten Missionsreise überall Älteste an (Aposlg. 14, 23).

4. Es ist in unserem Briefe noch nicht von verschiedenen Ämtern in der Gemeinde die

Nede. Wir haben die einfachste Gemeindeverfassung vor uns, wo noch alle anderen Ämter in dem Apostel- und Presbyteramt beschlossen waren. Wie Kap. 2, 25 der Herr Hirte und Bischof (Aufseher) der Gemeinde heißt, so sollten die Ältesten unter ihm diese seine Thätigkeit fortsetzen, nämlich einerseits lehren, ermahnen, den Gottesdienst einrichten, andererseits Aufsicht führen, daß alles ehrlich und ordentlich zugehe, Zucht üben, für Unterstützung der Armen sorgen.

5. Aufopfernde Liebe und sich selbst erniedrigende Demut werden von Petrus als die nötigten Eigenschaften wahrer Seelenhirten gefordert.

6. Was die Schrift von der Herrlichkeit des künftigen Lebens und ihren Ehrenkronen bezeugt, ist in vollerer Realität zu fassen, als es die gewöhnliche Theologie nimmt. „Wir werden bei Leibesleben die ganze Beschaffenheit dieser Kronen nicht verstehen. Nur können wir aus ihren Namen selbst schließen, daß sie eine große Pracht ausmachen, und ein Recht, nach dem Sterben mit Christo zu leben und nach dem Dulden mit Christo königlich zu herrschen (2 Tim. 2, 12; Offenb. 22, 5) anzuzeigen“ (Roos).

Somiletische Andeutungen.

Das Predigtamt eine Gottesgabe für die Gemeinden. 1) Der Umfang seiner Pflichten. 2) Der Sinn, mit dem es verwaltet werden soll. — Predigten sollen Zeugnisse sein aus eigenster Erfahrung heraus. — Wie vermeidet man die drei Hauptfehler untreuer Hirten? — Wicke durch Schmach und Tod hindurch auf die Ehren- und Lebenskrone, die den Überwindern bereitet ist.

Starke: Ein hohes Wort: Herden und Schafe Christi, wer wollte sie gerne verwahrlosen? (1 Kor. 4, 2). — Wir können unserer Seligkeit gewiß sein, davon haben wir Zeugen und Zeugnisse genug (Röm. 8, 16). — Reiche Kreuzträger! was ist der Reichtum, und wo ist er? Er ist mehr als der irdische und wohl im Himmel verwahrt. Glaube, hoffe, verlange, du wirst's erfahren (1 Joh. 3, 2). — Ein Prediger muß als ein Hirte seine Gemeinde auf gesunde Weide führen, sie regieren mit dem Stabe des Mundes (Jes. 11, 4); mit dem Stab Sanft und Beh (Sach. 11, 7), und in allen Stücken gute Aufsicht haben, daß sie nirgends zu Schaden kommen (Jes. 62, 6). — Zuhörer müssen die Eigenschaften guter Schafe an sich haben, daß sie den Sinn ihres Oberhirten Christi annehmen und dessen, wie auch getreuer Unterhirten Stimme mit gehorsamer Folgsamkeit hören. — Dem Predigtamt kommt durchaus keine Herrschaft zu; die darin arbeiten, sind Diener und nicht Regenten. (Matth. 20, 25, 26). — Lehrer, du mußt nicht allein recht lehren, sondern auch recht leben, damit du nicht mit einer Hand aufbauest und mit der

andern Hand niederreißet (1 Theß. 2, 10). Sind alle Gläubige ohne Unterschied ein königliches Priestertum, so sind's auch insonderheit rechtschaffene Lehrer, deren Würde durch die Krone bezeugt wird; und da sie diese hohe Würde schon am neuen Menschen an sich haben, so wird sie recht offenbar werden in der Offenbarung Christi. — **Ross:** „Lasset uns nur unter denjenigen sein, die bei einem rechtschaffenen Verhalten Hoffnung haben dürfen, solche Kronen zu empfangen, wenn wir auch jetzt ihre Beschaffenheit noch nicht ver-

stehen.“ — **Visco:** Das christliche Hirtenamt: 1) seine Pflichten, 2) Beweggründe, 3) Lohn. — **Richter:** „Christliche Lehrer und Prediger sollen nicht durch Ansehen herrschen, sondern durch die Macht der Wahrheit, der Liebe, des Beispiels leiten und ordnen. Sei nur kein Pastor ein Papst!“ — Darin sollen die Hirten einer Gemeinde ihren Vorrang suchen, daß sie zuerst die Gebote Christi erfüllen und dadurch die übrigen zur Nachahmung reizen (Phil. 3, 17; 2 Theß. 3, 9; 1 Tim. 4, 12; Tit. 2, 7).

Kap. 5, 5—11.

Inhalt: Ermunterung, besonders an die Jünger, sich unterzuordnen, und an alle, am Demutssinn festzuhalten, sich unter die Hand Gottes zu beugen, gläubig und wachsam zu sein und so dem Teufel zu widerstehen. Dann werde Gott selber ihre Mängel ergänzen und sie stärken.

- 5 Auf gleiche Weise ihr Jünger, seid unterthan den Ältesten. Allesamt aber seid untereinander unterthan und hüllet euch fest ein in die Demut; denn den Hoffärtigen widersteht Gott, aber den Demütigen gibt er Gnade. *So demütiget euch nun unter 7 die gewaltige Hand Gottes, damit er euch erhöhe zu seiner Zeit, *indem ihr alle eure 8 Sorge auf ihn hinwerfet, denn er sorget für euch. *Seid nüchtern und wachet, denn euer Widersacher, der Teufel, geht umher wie ein brüllender Löwe, suchend, welchen er 9 verschlinge. *Dem widerstehet fest im Glauben und wisset, daß eben dieselben Leiden 10 über eure Brüderschaft in der Welt zu ihrer Vollendung ergehen. *Der Gott aber aller Gnade, der euch berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christo Jesu, nachdem ihr eine kleine Zeit gelitten habt, er wird euch vollbereiten, stärken, kräftigen, gründen. 11 *Ihm gebühret Herrlichkeit und Gewalt in die Ewigkeiten der Ewigkeiten. Amen.

Exegetische Erläuterungen.

1. **Auf gleiche Weise — Ältesten.** ὁμοίως ähnlich wie Kap. 3, 7 führt auf die entsprechende Pflicht der Jünger. Diese sind nicht etwa die Laien, sondern überhaupt die jüngeren Mitglieder der Gemeinde. Unter πρεσβ. könnte man hier wegen des Gegensatzes die Alten in der Gemeinde verstehen, allein man müßte dann einen andern Sinn der πρ. als B. 1 annehmen, und auch das ὁμοίως spräche dagegen. Es sind also die Ältesten des Amtes, die, wie schon bemerkt, in der Regel die Ältesten an Jahren waren. Zugleich dürfen wir uns denken, daß alle Alten in freier Weise an den Verrichtungen der Presbyter, wenn auch nicht an allen, teilnehmen sollten. πρεσβ. und νεώτ. bezeichnet so den Gegensatz zwischen Leitenden in gebundener und freier Weise und den Gehorchenden, Geleiteten. Wenn Weiß dabei an die νεώτεροι oder νεανίσκ. denkt (Apostg. 5, 6. 10), welche den Vorstehern für äußerliche Dienstleistungen an die Hand gehen sollten, so ist wenigstens der Grund, den er dafür anführt, vielleicht nicht ganz stichhaltig. Das πάντες δὲ im folgenden umfaßt die πρεσβ. und νεώτ. und ist kein Gegensatz zu den letzteren. Sollte nur ein kleiner Teil der

Gemeinde zur Unterordnung unter die Presbyter ermahnt sein? Jedenfalls müßte man dabei an antliche Unterordnung im engeren Sinne denken. Auch ist jene Obsequanz in andern Gemeinden zweifelhaft. — ἐποτάγ. (vergl. Kap. 2, 13. 18; 3, 1). Calvin: „Nichts ist dem menschlichen Geiste (in seinem gefallen Zustand) mehr zuwider, als das Unterworfen sein.“

2. **Allesamt aber.** πάντες δὲ¹⁾, die Unteren sollen den Oberen, die Weiber den Männern, die Kinder den Eltern, die Sklaven den Herren, ja in gewisser Hinsicht alle allen sich unterordnen (vergl. Phil. 2, 3; Eph. 5, 21; Röm. 12, 10). Diese Unterordnung aber, ein Hauptpunkt in der Ordnung des christlichen Gemeinwesens, muß sich auf die demütigte Unterordnung unter Gott gründen (vergl. Matth. 20, 27; Luk. 14, 11; 18, 14).

3. **Und hüllet euch fest ein in die Demut.** τὴν ταπεινοφροσύν. der niedrige Sinn, der den Heiden als Niederträchtigkeit galt, die Gebrochenheit des stolzen Herzens, der Gegensatz des ὑψηλὰ φρονεῖν (Röm. 12, 16;

¹⁾ ὑποτασσοµ. fehlt in den ältesten Handschriften und dürfte zu streichen sein. Zu übersetzen ist dann: Alle aber legt füreinander die Demut an.

vergl. Phil. 2, 3; Eph. 4, 2; Kol. 3, 12). — *ἐζουμποῦσθαι* von *ζόμβος*, eine Schleife, um etwas zu befestigen, fest zu knüpfen, ein Knoten, oder von *ἐζουμποῦμα*, was Pollux nach Niemer als einen weißen Überzug erklärt, der über das Kleid angezogen wurde, um es rein zu halten, wie Fuhrleute oder Reisende solche Überzieher tragen. Gewöhnlich trugen Sklaven diesen Anzug. Nach Calvin u. a. soll es ein Prachtkleid bedeuten, was sich aber nicht beweisen läßt. Galov verbindet beides: „Wir sollen die Demut wie ein Kleid anziehen (vergl. Kol. 3, 12) und uns fest hineinknöpfen lassen.“ Wir sollen von allen Seiten damit umhüllt sein und uns dieselbe nicht entreißen lassen (vergl. Joh. 13, 5 ff.), gesetzt sie würde auch als ein Sklavenkleid angesehen.

4. **Denn den Hoffärtigen — Gnade.** Der Apostel begründet diese Ermahnung durch eine Stelle aus den Sprüchen 3, 34 nach den Septuag., nur daß statt *χείριος* hier *ὁ θεός* gesetzt wird (vergl. Jak. 4, 6; Spr. 29, 23; Job 22, 29). — *ὑπερηγάνοις* hebräisch *חַזְזִי*, Spötter, übermütige, freche Leute, die nichts nach Gott fragen und stolz auf andere herabsehen (Lut. 1, 51; Röm. 1, 30; 2 Tim. 3, 2). „Sie greifen gleichsam die Ehre Gottes an, indem sie an sich reißen, was Gott gehört. Die andern Sünden fliehen vor Gott, nur der Stolz stellt sich Gott entgegen; die andern Sünden drücken den Menschen nieder, nur der Stolz erhebt ihn wider Gott“ (Gerhard). — *ἀντιτάσσεται*, er stellt sich ihnen wie mit Heeresmacht entgegen. Davon haben auch die Besseren unter den Heiden etwas erkannt, weil die Weltgeschichte dafür zeugt. S. Steiger. Vergl. Dan. 4, 34. — *ταπεινός* = *נָפֶל*, die Elenden, die sich selbst dafür ansehen, niedrig und gering in ihren Augen sind. — *Αἰδωοί χάριν* = *יָרָא*, er läßt sein Wohlgefallen auf ihnen ruhen und erweist es thatächlich (vergl. 1 Mos. 6, 8; 18, 3; Lut. 1, 30; 2, 52; Apostg. 2, 47). — „Die Stolzen, welche fortfahren, die Waffen gegen ihn zu erheben, werden durch seine starke Hand niedergeschlagen“ (Gerhard). Es gibt gleichsam zwei Hände Gottes, unter die wir uns demütigen müssen, die eine erniedrigt die Stolzen, die andere erhöht die Demütigen“ (Augustin).

5. **So demütiget euch.** Weitere Folgerung aus der alttestamentlichen Stelle und Schlußermahnung. Der Apostel kommt zum Schluß noch einmal auf das Leiden zurück und läßt, wie Besser sagt, das Licht des angeführten Wortes in das Leidensdunkel der Kirche hineinscheinen. — *ταπεινώθητε*, beuget euch in

der Demut unter — erkennet eure Unmacht und die Macht Gottes; so ergebet euch ihm still und willig. — **Unter die gewaltige Hand Gottes.** Dies erinnert an Kap. 4, 17, an die hereinbrechenden Gerichte. Er kann stürzen und erhöhen, töten und lebendig machen, verwunden und heilen (Apostg. 4, 28. 30; 5 Mos. 32, 39; 1 Sam. 2, 6; 2 Kön. 5, 7; 5 Mos. 3, 24; 2 Mos. 14, 31; 3, 19; 32, 11; Lut. 1, 51). Er offenbart seine züchtigende Hand auch an den Gläubigen in den Leiden, die er zu ihrer Reinigung und Bewährung über sie verhängt.

6. **Damit er — Zeit.** — *ἵνα ὑμεῖς*, damit jenes Reichsgesetz Gottes an euch erfüllt werden kann: Wer sich selbst erniedriget, der wird erhöht (Matth. 23, 12). *ὑποῖν*, aufrichten aus dem Staube, trösten, helfen, zur Ehre nach der Schmach, zur Freude nach der Traurigkeit erheben (Kap. 1, 6. 7; vergl. Jak. 4, 7. 10). — *ἐν καιρῷ*, zu rechter Zeit, hier oder dort, ohne sich an unsere Uhr zu binden.

7. **Indem ihr — hinwerfet.** Zur Beugung unter Gott gehört eine heilige Sorgenlosigkeit. „Die gewaltige Hand Gottes steht im Dienste eines väterlichen Herzens, denn er forget für euch“ (Besser). *ἐπιθόρυναντες* aus Ps. 55, 23. *ἐπιθό.* = *נָפַל* und *תָּפַס*, eine Last hinwälzen (vergl. Ps. 22, 11; 37, 5; Matth. 6, 25—34; Phil. 4, 6), hinwerfen (Lut. 19, 35; 12, 22). — „Das Werfen der Sorgen auf Gott geschieht durch ein gläubiges Gebet. Ihm klagt man, wie ein Kind dem Vater, die Not, welche Sorgen erweckt. Ihn bittet man um Hilfe und erinnert sich dabei seiner Barmherzigkeit und seiner starken Hand. Und er läßt sich nicht vergeblich bitten“ (Roos). — „Wir sollen also mit der Last unserer Sorgen nicht lange ringen, sondern sogleich uns davon frei machen durch eine ernste Begierde des Herzens und durch inniges Seufzen“ (Galov). — *μέριμνα* von *μέρος*, *μερίζω*, die Sorge teilt das Herz gleichsam in verschiedene Teile, zieht es nach verschiedenen Seiten hin. — *πᾶσαν τὴν*, die Bekümmernis in ihrem ganzen Umfang und Bestand, ungeteilt, ohne Rückhalt; große und kleine Sorgen, offenbare und verborgene — schüttet sie vor ihm aus.

8. **Denn er forget für euch.** *μελει*, denn ihr liegt ihm am Herzen, er hat es auf sich genommen, euch zu versorgen; ein Haar von eurem Haupte soll ohne seinen Willen nicht umkommen (Lut. 21, 18; Matth. 10, 30). — „Die Gläubigen steigen mit Abraham täglich auf den Berg Moriah, indem sie das Wort zu ihrer Lösung nehmen: der Herr wird's versehen (1 Mos. 22, 8). Auf dem Berge

wird's der Herr versehen, nämlich auf jenem Berge der göttlichen Vorkehrung, von wo die Hilfe herabkommt, Ps. 121" (Gerhard).

9. **Seid nüchtern und wachet.** Jene Sorgenlosigkeit darf in keine Apathie übergehen, denn wir sind noch in der streitenden, nicht in der triumphierenden Kirche. Zu der Sorge, die von innen beschwert, kommen noch die Versuchungen aus dem Reiche der Finsternis. Daher ermahnt der Apostel aufs neue zur Nüchternheit und Wachsamkeit (Kap. 4, 8; 1, 13). „Darin bestehe eure Sorge" (Bengel). — *νήψ. γρηγ.*, beides gehört unzertrennlich zusammen, daher keine Verbindungspartikel. — *γρηγορ.* (vergl. Luf. 21, 34. 36). Das Wachen besteht, wie Calob bemerkt, in der Klugheit, womit man die Nachstellungen des Satans vermeidet, in der Flucht vor Sicherheit und Sünden und Ausstellung von Wachposten (Eph. 6, 11; Matth. 24, 42; 25, 13; 1 Kor. 16, 13). Die Ermahnung an des Herrn Worte sich anschließend, geht zugleich aus der eigenen Erfahrung des Apostels heraus (Matth. 26, 40. 41; Luf. 22, 45; vergl. 1 Thess. 5, 6).

10. **Euer Widersacher.** Die Erklärung von menschlichen Verleumdern (Hensler u. a.) bedarf keiner Widerlegung. Der Satan heißt Widersacher der Gläubigen schlechthin, der in der Form des Rechts auftritt, wenn er die Gläubigen beschdet, ihr Feind (Matth. 13, 39; Joh. 8, 44; Offenb. 12, 10); der Fürst dieser Welt (Eph. 2, 2; 2 Kor. 4, 4; Joh. 16, 11; 12, 31; 14, 30; Aposfig. 26, 18; 2 Thess. 2, 9; 1 Joh. 3, 8). Wie er ein erklärter Gegner Christi ist, so auch seiner Glieder. Er ist nach Offenb. 12, 10 der Verkläger der Brüder (vergl. Hiob 1, 6 ff.). — **Geht umher.** Wie ihm Hiob 1, 7 ein Durchziehen des Landes zugeschrieben wird, so hier ein Umhergehen, was nicht von sichtbaren Erscheinungen, sondern vom Wirken durch seine Werkzeuge zu verstehen ist. — **Wie ein brüllender Löwe.** Wie schon Plinius bemerkt, brüllt der Löwe heftiger, wenn er Hunger hat. Sonst wird der Satan mit einer Schlange verglichen wegen seiner List (2 Kor. 11, 3; Offenb. 12, 9; 20, 2), hier mit einem Löwen wegen seiner Grausamkeit und Verwegenheit, seiner Kraft und Stärke und seiner Begierde zu schaden. — „Wenn grimmige Juden und tolle Heiden einen Anlauf gegen die Christen ansetzen, oder auch einzelne Christen anfallen, oder auch nur Drohungen austreiben, so steckt der Teufel dahinter und zeigte sich dabei als ein brüllender Löwe. Weil aber dieses bald da, bald dort geschah, so wird er als ein umhergehender brüllender Löwe vorgestellt. Sein

Zweck ist Schrecken und Zerreißen, insonderheit aber Zerreißen. Das Schrecken geschah ehemals durch Drohworte, drohende Edikte, Bannflüche, das Zerreißen durch Ertötungen" (Kroos). — **Endend, welchen er verschlinge** (vergl. Matth. 23, 34; 1 Kor. 15, 32; Hebr. 11, 36). Die Vergleichung bezieht sich auf beide. — *καταπινεν*, gierig trinken, hinein-trinken, verschlingen. Er kann nicht jeden verschlingen, zum Abfall von Christo und zur Sünde bewegen, sondern nur diejenigen, welche nicht nüchtern und wachend erfunden werden. — „Der Feind und Gegner der Kirche verachtet diejenigen, welche er schon in seiner Gewalt hat, welche er der Kirche entfremdet und hinausgeführt hat als Gefangene und Besiegte. Er übergeht sie und fährt fort, diejenigen zu versuchen, in welchen er Christum wohnend weiß" (Cyprian).

11. **Dem widerstehest fest im Glauben.** Wie soll der Widerstand gegenüber diesem mächtigen Feinde geschehen? 1) In festem Glauben, 2) in dem Gedanken, solches Leiden sei nichts Besonderes, sondern allgemeines Christenlos. — *ἀντιστήτε*. Wie Jakobus 4, 7 auch die Stelle aus Spr. 3, 34 anführt und die gleiche Ermahnung gibt: so seid nun Gott unterthänig (vergl. B. 10), so hat er auch die Aufforderung: Widersteht dem Teufel, mit dem Beisatz: so wird er von euch fliehen. Hieraus ist die Beziehung des einen Briefes auf den andern sehr wahrscheinlich. — „Widersteht ihm, um ihn zurückzutreiben, wenn er uns angreift. Der Löwe aus dem Stamm Juda ist weit mächtiger, als der höllische Löwe. Sein Sieg und seine Kraft wird unser durch den Glauben" (Calob), Eph. 3, 16; Joh. 15, 4; 1 Kor. 6, 17. — „Von den Ungläubigen wird der Teufel als ein Löwe geführt, von den im Glauben Starken als ein Wurm verachtet" (Sidor). — „Im Glauben liegt der Sieg gegen den Satan, weil der Glaube uns mit Christo, dem Sieger, einigt. Der Teufel wird durch den Glauben in die Flucht gejagt, wie der Löwe durchs Feuer" (Gerhard). — *στερεοί*, fest, unbeweglich im Glauben, im treuen Halten an Christo und seinem Worte (vergl. Aposfig. 16, 5; Röm. 4, 20; Kol. 2, 5. 7; Eph. 6, 16; 4, 14).

12. **Und wisset — ergehen.** *εἰδότες* vergl. Kap. 1, 18; 3, 9. — *τὰ αὐτά*, dieselbe Art der Versuchungsleiden. Der Gedanke an die gleichen Leiden der Brüder soll der Vorstellung wehren, als wäre man von Gott und Menschen verworfen, oder ein ganz besonderer Sünder, oder ein ausgezeichnete Heiliger (vergl. 1 Kor. 10, 13). — *ἀδελφότης*. Kap. 2, 13. — *ἐν κόσμῳ*, um den Grund der

Leiden zu bezeichnen. Ihr lebet in einer unvollkommenen Welt, unter lauter vergänglichen Dingen und unter Kindern des Unglaubens (Joh. 9, 5). — *ἐπιτελείσθαι*, von Abgaben, Schulden, die man entrichtet und abträgt, vom Ausrichten und Vollenden eines Kampfs, eines Geschäfts. Man kann beides, die Schuld und das Vollenden, zusammenfassen: sie werden von euren Brüdern zu ihrer Vollendung infolge des göttlichen Ratschlusses erduldet. *τῇ ἀδελφ.* für *ἐν τῇ ἀδελφ.* De Wette u. a. nehmen es für den Dativ des entfernteren Objekts, wie *γίνεσθαι ὑμῖν* Kap. 4, 12. So Wiesinger. — „Sie sind nicht bloß unsrer Leiden theilhaftig, sondern auch im Gebet und Kampf gegen den Feind unsere Bundesgenossen“ (Calov).

13. **Der Gott aber aller Gnade.** Zum Schlusse eine Verheißung voll kräftigen Trostes. *Χάρις* ist hier wie Kap. 4, 10 eine göttliche Gnadengabe, da das *πάντος* eine Mehrheit von Gaben involviert (vergl. Kap. 3, 7; Jak. 1, 17; 1 Kor. 12, 6; Hebr. 4, 16; 2 Kor. 5, 18; 1, 3; Röm. 15, 5). „Er ist die Quelle aller Gnade und aller Güter“ (Gerhard). „Mit seinem Begriff ist alles, was Gnade heißt, unzertrennlich verbunden“ (Steiger). — **Der euch berufen hat,** *ὁ καλέσας ὑμᾶς*. Aus seinem Ruf erkennen wir seine gnädige Gesinnung. Er wird, was er angefangen, auch vollenden (vergl. Kap. 1, 15). — **Zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christo Jesu.** Die Gottesthat der Berufung zu jener Herrlichkeit enthält die Bürgschaft, daß alles geschehen werde, um uns dem Ziele der Berufung entgegenzuführen. *καλ.* ist mit *ἐν Χριστῷ. Ἰησ.* zu verbinden, nicht mit *ὁλυ. παθ.* — *αἰών. δόξ.* Kap. 5, 1; 4, 13; 1, 11. 5. — *ἐν Χρ.* In seiner Kraft, um seinetwillen und durch sein Wort (Eph. 1, 3; 3, 11; 2 Tim. 1, 9), wie die Erwählung auch nur mit Rücksicht auf ihn geschieht (vergl. Gal. 1, 6; 1 Theff. 2, 12; 2 Theff. 2, 14). — **Nachdem ihr eine kleine Zeit gelitten habt.** *ὀλίγον παθόντας* bezieht Steiger mit Recht auf das Vorangehende in dem Sinn: welche Herrlichkeit natürlich eintreten wird, nachdem wir ein wenig gelitten haben, oder vorausgesetzt, daß wir erst ein wenig litten (Kap. 3, 14; Röm. 8, 18). Ebenso Wiesinger (vergl. Phil. 1, 6). *ὀλίγον*, von der Zeit gegenüber von der grenzenlosen Ewigkeit (Kap. 1, 6). — „Der Apostel zeigt, aus demselben Quell der Gnade komme sowohl die erste Berufung zur himmlischen Herrlichkeit, als die letzte Vollendung dieser Wohlthat.“

14. **Er wird euch vollbereiten; καταρτί-**

*σει*¹⁾ von *ἄριστος*, ganz vollkommen, fertig. Er wird euch eure Mängel ergänzen, euch in jeder Beziehung fertig machen, „daß bei euch kein Mangel übrig bleibe“ (Vengel). Vergl. Hebr. 13, 21; 1 Theff. 3, 10; 2 Kor. 13, 11. — **Stärken,** *στηρίζειν* = stützen, befestigen, dem, was wanken will, festen Stand und Halt geben (Luk. 22, 32; Röm. 1, 11; 1 Theff. 3, 2; 2 Petr. 1, 12; Jak. 5, 8). „Nichts soll euch wanken machen“ (Vengel). — **Kräftigen,** *σθενώσει* von *σθένος*, Kraft, Leibesstärke, daher innerlich kräftigen, stärken. Gerhard denkt an das Bild von einer Burg, welche befestigt wird (vergl. B. 9). — **Gründen,** *θεμελιώσει*²⁾. *Θεμελ.* gründen, in den Grund befestigen, stark machen (Matth. 7, 25; Luk. 6, 48; Hebr. 1, 10); bildlich Eph. 3, 17; Kol. 1, 23; 1 Kor. 15, 58; 1 Petri 2, 4; 2 Tim. 2, 19. Bemerke die innerliche Fortbestimmung und Steigerung.

15. **Ihm gebühret — Gewalt.** *αὐτῷ ἡ δόξα*. Ausdruck des Dankes für diese Gnadenerweisungen; Menschen dürfen sich dabei nichts zuschreiben. — *κράτος*, die Macht, die Herrschergewalt, welche er bei unserer Zubereitung anwendet (Eph. 3, 20; 1 Tim. 6, 16; Hebr. 13, 21). Die Verherrlichung Gottes der letzte Endzweck von allem.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Der Anerkennung der Wahrheit, daß Gott den Hoffärtigen widerstehe, geht im klassischen Altertum der Wahn zur Seite, den der Fürst der Finsternis schon in das Herz der ersten Eltern warf, daß die Gottheit ein neidisches Wesen sei, das aus Eifersucht keine Höhe neben sich dulde. So bei Herodot, Lukan. In manchen Erzeugnissen der modernen Literatur und in vielen Urteilen abgefallener Menschen geben sich eben solche Mißtrauensgedanken kund.

2. Stumme Resignation, wie sie sich bei den Fatalisten findet, ist himmelweit verschieden von der gläubigen Unterordnung unter die Ratschlüsse Gottes, welche die Schrift fordert.

3. Was hier Petrus vom Einflusse des Satans lehrt, macht entschieden jene in unserer Zeit hie und da hervortretende Entstellung der Wahrheit zu nichts, als ob mit Christi Erscheinung die Gewalt des Satans aufgehört

¹⁾ Der Indikativ des Fut. ist bei diesem und den folgenden Verbis dem Opt. vorzuziehen.

²⁾ *ἑμ.* und *θεμ.* fehlen bei Lachmann, das erstere läßt auch Tischendorf weg.

habe. — Satan verlangt, wie Calvin sagt, nach nichts mehr, als daß er uns unversehens angreifen und fangen könne. Wie könnte er aber dies wohl besser bewirken, als daß er uns umbindet, er existiere nicht, damit man sich nicht vor ihm hüte.

Homiletische Andeutungen.

Die Demut gleicht der Jakobsleiter, die von der Erde zum Himmel hinaufführt. a. Ihr Grund, b. ihre Erweisungen. — Die Kunst des Christen, die Sorgen auf Gott zu werfen. „Ach, wer das Werken wohl lernen könnte, der würde erfahren, daß es gewiß also sei, wie Petrus sagt. Wer aber solch Werken nicht lernt, der muß bleiben ein verworfener, zerworfener, unterworfener, ausgeworfener, abgeworfener Mensch“ (Luther). — Die Gnade ein Strom, der thalwärts fließt. — Der köstlichste Anzug die Demut. — Die gewaltige Zornes- und Gnadenhand Gottes. — Der Weg des Christen geht aus dem Gedränge in die Weite, aus der Tiefe in die Höhe. — Wie der Teufel besonders zum Unglauben versucht, so kann man ihm nur durch festen Glauben widerstehen. — Der kräftigste Trost im Kreuz.

Starke: Demut die niedrigste Tugend, die höchste an Wert, denn sie bringt Gnade; der Regen leuchtet die tiefen Thäler; niedrige Viole riechen wohl. Stolz, des Satans Bild und Gott ein Greuel; ein Gift, das alles Gute schändet und verderbt. Fleisch, Seele, vor dieser Schlange, sie hat viel Heilige tot gestochen und gleichsam aus dem Himmel gestürzt. — Bist du hoch: Gott ist noch höher; gewaltig: Gott noch gewaltiger; stark: Gott noch stärker; ansehnlich: Gott majestätisch. Du stehst unter Gott, so demütige dich unter ihn (Sir. 3, 20). — Ehe man zu Ehren kommt, muß man leiden, und im Leiden prüft Gott die Demut, ob sie auch der Ehre würdig sei (Spr. 15, 33). — Die Demut ist nicht eine verdienstliche Ursache der Erhöhung, sondern ein Weg zur Erhöhung (Kol. 3, 3. 4). — Es muß nicht allein in zeitlichen Dingen, sondern auch in geistlichen die Sorge auf Gott geworfen werden, sonderlich, was die Beharrung im Stand der Gnade betrifft. Da können wir gewiß sein, daß wir aus Gottes Macht durch den Glauben bewahrt werden zur Seligkeit (Kap. 1, 5). — Der Mensch ist gleich als ein Pilgrim, der durch einen Wald reißt, wo sich Bären und Löwen aufhalten, und einkehrt, wo lauter Räuber und Mörder wohnen. Wie Satan aber die Ungläubigen schon in seiner Gewalt und seinen Klauen hat: so geht sonderlich sein ernstliches Bemühen wider die Frommen. — Die Bekehrung mit Fressen, Saufen, Sorgen der Nahrung und die fleischliche Sicherheit machen dem Teufel Thor und Thüre auf, um den Menschen zu fangen und ins Verderben zu bringen. — Satan ein starker Gewappneter; aber überwindlich. Glaube das beste Gewehr; damit rüste dich zum Streit und Gegenwehr (Eph. 6, 16). — Keiner leidet etwas Neues, Seltsames und Fremdes. Andere vor euch haben's auch erfahren: Der Teufel schenkt's

keinem. — Die Gläubigen müssen immer im Streit sein; ihr's nicht mit Menschen, so ihr's mit dem Teufel und seinen Engeln. Dawider helfen keine irdischen Waffen: der Glaube bringt den Sieg (Job 7, 1; Hebr. 11, 30 ff.). — Hoher Beruf der Menschen! nicht zu einer königlichen Hochzeit, nicht zur Einnehmung eines vergänglichlichen Erbes, sondern zur ewigen Herrlichkeit Gottes. O welch ein Reichtum! welch eine Gnade (1 Thess. 2, 12). — Du meinst, du müßtest lange leiden; eitle Einbildung! Ist doch dein ganzes Leben kurz: wie kann dein Leiden lange währen (2 Kor. 4, 17). — Alles mit Gott! von Gott! zu Gott (Jes. 40, 29). — Wer immer von seiner menschlichen Schwachheit redet, so daß er sie dem Ernst im rechtschaffenen Christentum entgegensetzt, der verleugnet damit in der That den stärkenden Gott aller Gnaden (Offenb. 21, 8). — Ruos: Das Stärken ist der Überwältigung durch äußerliche Leiden und innerliche Anfechtungen entgegengesetzt; das Kräftigen aber der Schwachheit oder Biddigkeit und Mutlosigkeit, welche man im Bekenntnis des Namens Christi und im Thun seines Willens zeigt. Das Gründeln ist eine Gnaden-erweisung, wodurch Christus und das Evangelium, das die Apostel gepredigt haben, der Seele so klar gemacht wird, daß sie immer weiß, warum sie etwas thut oder leidet. — Herberger: 1) Wie wir uns sollen verhalten in Unglück und bösen Tagen; 2) wie wir uns sollen verhalten in Glück und guten Tagen; 3) was unsere Reden sein sollen, das Glück scheine oder breche. — Stier: Der Weg, auf dem wir fortwandeln müssen, wenn wir einmal zu Christo gekommen sind, und die großen Gefahren dieses Wegs. Diese sind a. die Hossart im eigenen Herzen, b. die Veruchung und Verführung in der Welt um uns her. — Kapff: Der große Segen der Demut. 1) Sie hat Gnade bei Gott und den Menschen; 2) sie ist eine Macht gegen den Satan; 3) sie gibt Kraft im Leiden. — Wie demütigt man sich unter die gewaltige Hand Gottes? 1) In Gottesfurcht und Glaubensgehorsam; 2) in Buße und Bekehrung; 3) in ruhigem Gottvertrauen (v. Kapff). — Die Lösung des Textes 1) nach ihrer ersten Vermahnung; 2) nach ihrer schönen Verheißung (v. Gerol). — Staudt: Wie man dem Widerstand widersteht a. mit Demut, b. Freiheit von Sorgen, c. Mäthernheit, d. mit festem Glauben, e. mit dem Andenken an die Leiden der Brüder, an die Berufung zur Herrlichkeit und an den treuen und starken Gott. — Die wohlgemeinten Ratschläge des Apostels, um uns zur Genenung unsers innern Menschen zu führen: a. B. 6; b. B. 7; c. B. 8; d. B. 9 Vergleichung mit andern Leidenden; e. B. 10 Vertrauen; f. dem Herrn die Ehre geben in Ewigkeit (W. Hofacker). — Wie die Leiden in der Welt uns nur in Gott um so fester machen sollen: a. haltet fest an der Demut; b. stehet fest im Glauben; c. werdet fest durch Gnade (K. Beck). — Die menschlichen Anfechtungen im Lichte des göttlichen Wortes (Ehre, Mahnung und Trost), und zwar: a. die Anfechtungen von oben; b. von innen; c. von unten (Thomajus).

Kap. 5, 12—14.

Inhalt: Bemerkung über den Zweck des Schreibens, Bestellung von Grüßen und Glückwunsch.

Durch Silvanus, den treuen Bruder, achte ich, habe ich euch mit wenigem geschrieben, 12 zu ermahnen, und zu bezeugen, daß das die wahrhaftige Gnade Gottes sei, in welche ihr zu stehen gekommen seid. *Es grüßet euch die Auserwählte zu Babylon und Markus, 13 mein Sohn. *Grüßet einander mit dem Liebeskusse. Friede euch allen, die ihr in 14 Christo Jesu seid. Amen.

Exegetische Erläuterungen.

1. **Durch Silvanus** — geschrieben. Silvanus ist sehr wahrscheinlich derselbe, der sonst abgekürzt Silas heißt (Apostg. 15, 22. 27. 32. 34. 40; 16, 19. 25. 29; 17, 10. 14; 18, 5), ein Genosse des Apostels Paulus (1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1; 2 Kor. 1, 19). Er begleitete den Paulus noch auf seiner zweiten Missionsreise und befindet sich im Jahre 53 zu Korinth in der Umgebung dieses Apostels (Apostg. 18, 5). Was Zachmann dagegen vorbringt, daß dieser Silvanus derselbe mit dem paulinischen sei, ist nicht begründet (siehe Weis). — *ὑμῖν* ist mit *ἡρώα* zu verbinden, nicht mit *τοῦ πιστοῦ*, sonst müßte es heißen: *τοῦ ὑμῖν πιστοῦ*. Das Schreiben auf einen verlorenen Brief zu beziehen, wie Grotius will, ist ganz willkürlich (vergl. 2 Petri 3, 1). Es geht offenbar auf den eben vollendeten Brief. Ich schrieb durch den Silvanus — kann heißen: ich habe mich seiner Hilfe beim Schreiben bedient, wofür die Überlieferung zu sprechen scheint, daß Petrus sich eines Konzipienten habe bedienen müssen, oder aber: ich sende euch durch die Hand des Silvanus diesen Brief. So Apostg. 15, 23, und in den Unterschriften mehrerer paulinischen Briefe. Der Beisatz *τοῦ πιστοῦ* des gegen Jesum und die Gemeinde treuen, des Vertrauens werten Bruders und das Fehlen eines Grußes von diesem in B. 13 begünstigt die letztere Annahme. Die Entscheidung gibt aber das *ὡς λογιζομαι*, ich rechne, halte dafür. Einige ziehen es zu *δὲ ὀλίγον*: ich schreibe euch kurz, wie es mir vorkommt, wie ich es in Erwägung des wichtigen Gegenstandes erachte. Eher würde aber ein solcher Beisatz bei Hebr. 13, 22 am Platze gewesen sein. Daher verbinden es andere mit *τοῦ πιστοῦ* und sagen, Petrus habe die Treue des Silvanus in seinem besondern Verhältnis zu diesen Gemeinden nicht aus Anschauung gefannt. Allein es würde dies immer eine problematische Meinung von diesem Bruder anzeigen, wenn man auch *ὡς λογίζ.* übersetzt:

wie ich eine gewisse Überzeugung von ihm habe (vergl. Röm. 3, 28; 6, 11). Schon Beza bemerkt, es sei zu bezweifeln, daß Petrus mit so unbestimmten Worten einen Mann, der nach Apostg. 15, 22 zu den *ἡγουμένοις* gehörte, gelobt haben würde, zumal wenn er ihn als Überbringer empfehlen wollte. Die natürlichste Erklärung ergibt sich, wenn man *ὡς λογίζ.* mit *διὰ Σιλῶν. ἔγῳ.* verbindet: Ich rechne darauf, daß ihr durch Silas diesen Brief empfanget; was umsoweniger eine ausgemachte Sache war, als er in die Hände mehrerer Gemeinden kommen sollte. Ist diese Deutung richtig, so ist *ἔγῳ. διὰ* entschieden auf die Übersendung, und nicht auf die Abfassung zu beziehen. — *δὲ ὀλίγον* ein Ausdruck der Bescheidenheit und eine Mahnung, das Wenige gewissenhaft zu benutzen.

2. **Zu ermahnen.** *παροικεῖν* zureden, ermuntern und trösten. Dies die Hauptabsicht des Briefes und die Erfüllung des Auftrags, den der Herr ihm gegeben: Stärke deine Brüder (Luk. 22, 32).

3. **Zu bezeugen.** *ἐπιμαρτυρεῖν*. Vengel bezieht das *ἐπὶ* auf das Zeugnis des Paulus, das Petrus bestätigen wolle, ohne Grund. Es ist vielmehr die Bestätigung der ihnen zu teil gewordenen mündlichen Verfündigung gemeint. Das Resultat, die Summe davon ist im folgenden enthalten.

4. **Daß das die wahrhaftige Gnade Gottes sei**, d. h. daß ihr der Gnade Gottes wahrhaftig, nicht bloß in eingebildeter Weise theilhaftig geworden seid, daß ihr auf dem rechten Grunde stehet, von dem ihr euch nicht hinwegdrängen lassen dürfet (s. Kap. 1, 10. 20; 2, 4). Vermittelt der Predigt des Evangeliums waren sie durch den Glauben in den Besitz und Genuß der Gnade Gottes hineingestellt. Darin sollten sie feststehen und wachsen (vergl. Kap. 1, 8. 21; 2, 7. 9. 10). — Es konnte ihnen auf zweierlei Weise zweifelhaft werden, ob sie auch recht daran seien und in der Gnade Gottes stehen, einmal wenn sie sich die Leiden fremden ließen, von denen sie betroffen wurden, sodann durch falsche

Lehrer. „Durch jüdische Gesezlehrer ist es den Galatern streitig gemacht worden, ob es die wahrhaftige Gnade Gottes sei, in welcher sie stehen. Hernach mögen andere Verführer, wider die Petrus in seinem zweiten Briefe eifert, in jenen Ländern aufgetreten sein und versucht haben, die Christen zu bereden, sie stehen nicht in der wahrhaftigen Gnade“ (Roos).

5. *Εἰς ἣν ἐστῆκατε*¹⁾ In welche ihr zu stehen gekommen seid und noch stehet.

6. **Es grüßet euch** u. s. w. „Aus den hier folgenden Grüßen sollen sie sehen, daß ihre Standhaftigkeit im Glauben und ihr Heil den übrigen Gläubigen am Herzen liege.“ — *ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλ.* Die verbreitetste Erklärung ist, daß darunter die Gemeinde zu Babylon zu verstehen sei (vergl. Kap. 1, 1). So die alten Übersetzungen, die Väter und Reformatoren, und alle Ausleger bis ins 18. Jahrhundert (s. Weiß). Die Erklärung von der Gattin des Petrus oder von einer vornehmen Christin in Babylon hat allerdings das für sich, daß vor- und nachher Individuen genannt werden, allein es wäre doch auffallend, wenn Petrus seine Frau als die in Babylon Mit-erwählte bezeichnen oder eine andere Frau daselbst so hervorheben würde. Es müßte heißen: meine Mit-erwählte, die jetzt in Babylon ist. Auch 2 Joh. 1. 13 ist vielleicht die Gemeinde zu verstehen (Hofmann, Wiesinger). — Babylon deuten manche Ausleger auf Rom wegen seines feindlichen Geistes wider das Christentum (vergl. Offenb. 14, 8; 17, 5. 18; 18, 2. 10), andere auf Jerusalem, andere auf ein Babylon in Agypten, welches aber nur ein römischer Besatzungsplatz war. Wir ziehen mit Weiß die Erklärung von dem eigentlichen chaldäischen Babylon vor, wenngleich von einer Reise des Apostels dorthin uns nichts überliefert ist. Die Bezeichnung Roms als Babylon scheint nur für eine spätere Zeit und nicht für den Brieffstil und für die Grußbestellung zu passen. Nach Schöttgen nannten die Juden erst seit der Zerstörung Jerusalems Rom Babylon.

7. **Markus, mein Sohn.** Wahrscheinlich kein leiblicher Sohn, wofür wir keine Überlieferung haben, sondern der geistliche Sohn des Petrus, der Evangelist Markus (vergl.

Apostg. 12, 12; Kol. 4, 10; Phil. 24; 2 Tim. 4, 11; 2 Tim. 1, 2; 1 Kor. 4, 15; Gal. 4, 19; Matth. 12, 27). Papias sagt von ihm, er sei der Ausleger des Petrus gewesen, ebenso Tertullian und Klemens von Alexandrien. Es folgt aber aus den Äußerungen dieser Kirchenlehrer nicht, daß dieser Brief in Rom geschrieben sei, wie in einigen Handschriften eine unechte Unterschrift angibt.

8. **Grüßet einander** u. s. w. (vergl. 1 Kor. 16, 20; 2 Kor. 13, 12; 1 Thess. 5, 26; Röm. 16, 16). Die Sitte des heiligen Bruderkusses war damals allgemein unter den Christen. „Es sollte eine Besiegung dessen sein, in dessen Namen sie sich küßten, zugleich aber auch der eigenen wechselseitigen Liebe, ohne deren Voraussetzung eine solche Aufforderung nicht ergehen konnte“ (Wiesinger).

9. **Friede** — *Amen. εἰρήνη* (s. Kap. 1, 2; Röm. 16, 24; Eph. 6, 23. 24; 3 Joh. 15) der aus der Gnade quellende Friede. Er wird nur denen zu teil, die in Christo Jesu stehen, aber auch diesen allen, 1 Kor. 1, 3; Phil. 1, 2; Kol. 1, 2; *ἀμὴν* fehlt in vielen Handschriften.

Homiletische Andeutungen.

Welches sind die sichern Kennzeichen des Gnadenstandes? — „Es ist eine große Verschuldung, wenn man Leuten, die in der wahrhaftigen Gnade stehen, ihren Gnadenstand zweifelhaft macht, oder sie wenigstens bereden will, daß sie immer schwache Anfänger im Christentum bleiben würden, weil sie etwa seine besondere Härteigkeit gegen ihre Leiber ausüben, zu einer gewissen Partei nicht treten, und eine gewisse hohe und tiefe Weisheit, womit diese Partei ohne ein Zeugnis der Heiligen Schrift prangt, nicht annehmen (vergl. Gal. 5, 10; 1. 8. 9; 2 Petri 3, 17. 18“ Roos).

Starke: Die Gläubigen bedürfen noch immer wie der Lehre, so auch der Ermahnung zur Beständigkeit unter dem Kreuz in dem Laufe des Christentums (Eph. 9, 9). — Es kann sich mancher einbilden, er stehe in der Gnade, da er doch unter dem Borne ist und seine Hoffnung verloren geht. Ach wie viel ist also daran gelegen, daß man im rechten Stande wahrhaftiger Gnade erlunden werde und davon innerlich und äußerlich auf eine lebendige Art überzeugt sei (2 Tim. 3, 5)! — Es ist lange gebräuchlich gewesen, daß ein jedes Geschlecht, männliches und weibliches besonders, sich geküßt hat (Luk. 7, 45. 46). — Friede und Christus der Friedefürst stehen zusammen. Wer den Frieden haben will, muß in Christo stehen. Wer in demselben ist, hat den wahren Frieden mit allen Heilsgütern immer und ewiglich (Joh. 16, 33). *Vis co:* Stehet ihr in der Gnade Gottes?

¹⁾ Bachmann mit den meisten neuern Autoritäten liest *στῆτε*.

Der zweite Brief Petri.

Einleitung.

§ 1.

Zweck des Briefes.

Ein Erinnerungs- und Erweckungs- schreiben an Gläubige, die in der Wahrheit stehen und schon darin befestigt sind, soll, wie es Kap. 1, 12. 15 deutlich angegeben ist, dieser Brief sein. Hatte der erste Brief vor äußeren Gefahren und Feinden gewarnt und zur Festigkeit und Leidenswilligkeit ermuntert, so warnt der zweite Brief vor den noch gefährlicheren inneren Feinden und ermahnt zum Wachen und Widerstehen gegen die Verführer und Spötter, die sich allmählich in die Christengemeinden eingeschlichen hatten. „Hütet euch, daß ihr nicht durch betrügerische Lehren fortgerissen werdet und herausfallet aus eurem festen Stande“ (Kap. 3, 17). — „Wendet mit allem Ernste die empfangenen Gnadenkräfte zur Heiligung an“ (Kap. 1, 3 ff.), in dieser Ermahnung konzentriert sich der reiche Inhalt des kurzen Briefes. Die Beweggründe zu einem heiligen Lebenswandel sind hauptsächlich von dem Blick auf die bevorstehende Zukunft Christi und die damit verbundenen Katastrophen hergenommen (Kap. 3, 11 ff.). Die Verführer, vor welchen er warnt, sind genauer nach ihrer sittlichen als nach ihrer intellektuellen Seite geschildert. Es sind sadduzäisch gesinnte Leute, Libertiner, Antinomisten, welche in Unzuchtsgreueln, in Ungerechtigkeit und Geiz nach ihren eigenen Lüsten lebten (Kap. 2, 3. 10. 14), von denen ein Teil der Wahrheit, besonders der Wiederkunft Christi spotteten (Kap. 3, 3 ff.). Sie redeten stolze, hochtragende Worte, lästerten die Herrschaften und

die himmlischen Mächte und verleugneten den, der sie erkaufte hat (Kap. 2, 1. 18. 10). Ihre Weisheit bestand im Leugnen, Lästern und in der Verheißung zügelloser Freiheit (Kap. 2, 19). Es geben sich hierin die Wurzeln der antinomistischen Gnosis, die später in einem Karpokrates, Epiphanes, Prodikus, in den Simonianern, Antitakten und andern hervortrat, zu erkennen. Von ähnlichen Verirrungen spricht Paulus 1 Tim. 4, 1; 6, 20; 2 Tim. 3, 1 ff. (vergl. Offenb. 2, 14. 15. 20). Der Verfasser weist ihr Austreten und schaut sie in prophetischem Geiste schon als gegenwärtig (Kap. 2, 1 ff. 10 ff.). Ihrem falschen Wissen wird die lebendige Erkenntnis Jesu Christi entgegen gestellt, auf welche der Brief ein großes Gewicht legt (Kap. 1, 2. 3. 8; 2, 20).

§ 2.

Inhalt und Gliederung des Briefes.

Er zerfällt in zwei Teile; der erste geht bis Kap. 1, 21; der zweite von Kap. 2 bis zum Schluß. Jeder dieser Teile besteht wieder aus zwei Abschnitten. Im ersten Abschnitt des ersten Teils Kap. 1, 2—11 erinnert der Verfasser nach dem Gruße an die teuren Güter und Verheißungen, welche ihnen von seiten Gottes dargereicht worden sind, und knüpft daran die Ermahnung, nun auch ihrerseits darzureichen, was der Wille Gottes von ihnen fordere, und ihren Beruf und Erwählung fest zu machen. Im zweiten Abschnitt (Kap. 1, 12—21) erwähnt er, was ihn jetzt besonders zu dieser Ermahnung dränge, nämlich die Gewißheit von der Nähe seines Scheidens; sodann B. 16 ff. begründet er die Wahrheit der Lehre, worin sie

unterrichtet wurden, a. mit seiner und aller Apostel Augenzeugenschaft bei den Thaten Jesu; b. mit dem Zeugnis des prophetischen Wortes. Im ersten Abschnitt des zweiten Theils verkündigt er das bevorstehende Auftreten falscher Propheten, zeichnet kurz ihren Sinn und ihr Verhalten und weist an drei Warnungsbeispielen auf ihre unausbleibliche Strafe hin (Kap. 2, 1—10), nämlich an den gefallenen Engeln, an den durch die Sündflut umgekommenen Menschen und an den Städten Sodom und Gomorrha. Die genauere Schilderung ihres durch und durch fleischlichen Wesens, ihres Hochmuts, ihres Empörung- und Lastergeistes, ihrer tierischen Unvernunft, ihrer Schwelgerei, ihrer Beharrlichkeit im Bösen, ihres Geizes, ihrer Verführungskünste, ihrer Großsprecherei bei aller innern Nichtigkeit und Leere, ihrer Verkehrtheit, Verstockung und Unseligkeit folgt B. 10—22. Nachdem der Fluß der sprühenden prophetischen Rede einen Ruhepunkt gefunden hat, knüpft der Verfasser im zweiten Abschnitt wieder an Kap. 1, 15 an und gibt den Zweck des Schreibens noch bestimmter an als Kap. 1, 15, der dahin gehe, ihren lauterem Sinn zu erwecken. Er kommt auf eine andere noch gefährlichere Klasse von Feinden Christi zu sprechen, die im Spottgeiste auftreten und besonders die Wiederkunft Christi mit allem, was sich daran knüpft, verhöhnen, während sie in ihrem epikuräischen Sinne eins mit jenen ersteren sind (Kap. 3, 1—5). Sodann widerlegt er den wichtigen Grund, worauf jene sich für die Zeugnung der Zukunft Jesu berufen, mit der Thatfache der Sündflut (B. 5 bis 7), worauf er für die Gläubigen die Belehrung folgen läßt, Himmel und Erde werden in einer furchtbaren Katastrophe durch Feuer zerstört, und die scheinbare Zögerung des Gerichts sei als eine That der göttlichen Langmut zu betrachten (B. 7—10). Es folgt zur Bestärkung der Gläubigen die Ankündigung der Zukunft des Herrn und der großen Dinge, die damit in Verbindung stehen, namentlich der Gründung eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Damit wird eine ernste Ermahnung zu einem heiligen Lebenswandel verflochten (B. 10—15). Er verstärkt das Gewicht seiner Ermahnungen durch die Berufung auf die Briefe des

Apostels Paulus, mit dem er sich ganz eins wisse, während jene Zerstörer der Gemeinden wahrscheinlich einen Zwiespalt zwischen beiden behaupteten (B. 15. 16). Zum Schluß ermahnt er, sich nicht durch den Irrtum gottloser Menschen in der Hoffnung wankend machen zu lassen und zu wachsen in der Gnade und Erkenntnis Jesu Christi, was ein Hauptmittel der Bewahrung ist. Zuletzt eine Dogologie auf Christum.

§ 3.

Echtheit des Briefes.

Keine Schrift des Neuen Testaments ist in alter und neuer Zeit so vielfach angezweifelt und bestritten worden, als gerade dieser Brief. Die moderne Kritik betrachtet es als eine ausgemachte Sache, daß ein falscher Petrus in späterer Zeit mit ungeschickter Hand aus dem Brief Judä heraus dieses Schreiben verfaßt habe. Durch die Zuversichtlichkeit ihres Auftretens bestochen, haben auch umsichtige Forscher hie und da diesem Resultat zugestimmt.

Lassen wir erstens die äußeren Zeugnisse an unserem Blicke vorübergehen: so erhielt der Brief im vierten Jahrhundert die bestimmte kirchliche Anerkennung als Teil des Kanons (Guericke, Gesamtgeschichte des Neuen Testaments, S. 477. 615). Wenn wir von diesem festen Punkte aus rückwärts gehen, so finden wir, daß Hieronymus ihn für echt hielt, jedoch bemerkte, die meisten halten ihn für unecht wegen der Verschiedenheit seines Stils. Eusebius stellt ihn bekanntlich unter die Antilegomenen; er bezeichnet ihn als einen solchen, der nicht im bisherigen Canon der Kirche stehe, der aber gleichwohl vielen als nützlich erschienen und neben den andern Schriften gebraucht worden sei. Origenes sagt: Petrus hat einen allgemein anerkannten Brief hinterlassen; vielleicht (ἐοικω δὲ) auch einen zweiten, denn man bezweifelt es, man ist nicht einig darüber. Er citiert jedoch an mehreren Stellen den zweiten Brief als einen Teil der Schrift (vergl. Dietlein, S. 61 ff.). In der syrischen Übersetzung, Peshitto, welche spätestens im dritten Jahrhundert entstanden ist, fehlt der Brief; aus welchen Gründen, ist unbekannt. Ebenso fehlt er im muratorischen Canon, wo aber auch der erste Brief

Petri und andere Briefe des Neuen Testaments nicht genannt werden. Bei Tertullian und Cyprian wird er nicht erwähnt; dagegen hat Klemens von Alexandrien, wie Eusebius berichtet, ihn nebst den andern Antilegomenen kommentiert. Justin und Irenäus spielen wahrscheinlich auf 2 Petri 3, 8 an; letzterer auch auf 2 Petri 2, 4 bis 6, ersterer noch auf 2 Petri 2, 1. Theophilus von Antiochien scheint sich auf 2 Petri 1, 19. 21; 3, 3 zu beziehen. Im Brief des Hermas um die Mitte des zweiten Jahrhunderts finden sich fast unleugbare Beziehungen auf 2 Petri 2, 15. 20. 22; 3, 3; 1, 5—8. Bei Barnabas, dessen Brief vielleicht in das Ende des ersten Jahrhunderts reicht, findet Dietlein verschiedene Anspielungen, worunter die deutlichste die auf 2 Petri 3, 8 doch nicht völlig sicher ist, zumal jener Ausspruch auch in der Mischnah vorkommt. Bei Klemens von Rom sieht Dietlein massenhafte Belege, durch welche dieser Verfasser noch vor der Zerstörung Jerusalems Zeugnis für unsern Brief ablege. Eine gewisse Verwandtschaft der Sache ist nicht zu verkennen, aber die Ausführungen Dietleins, worunter der Ausdruck *ἡ μεγαλοπρεπὴς δοξα* die gewichtigste ist, werden höchstens solchs überzeugen, die der Echtheit des Briefes vorher gewiß sind. So verhält es sich auch mit dem Brief des Polykarp. Huther macht mit Recht geltend, daß nicht eine einzige Sentenz buchstäblich genau aus 2 Petri citiert werde, wie es doch bei 1 Petri der Fall sei. Auch bei Ignatius ist die Abhängigkeit von 2 Petri nicht erweislich, wenn gleich einige Anklänge vorkommen. — Es erhellt aus dem bisher Angeführten, daß der Brief um die Mitte des zweiten Jahrhunderts benutzt wurde, daß die frühesten Kirchenlehrer keinen erweislichen Gebrauch von ihm machten, daß im dritten Jahrhundert Zweifel dagegen aufkamen, welche aber nur von inneren Gründen ausgingen, und daß gegen das Ende des vierten Jahrhunderts seine Echtheit von der Kirche festgestellt wurde. Ungenügend ist die Annahme von Thiersch, man habe besorgt, eine zu frühe Enthüllung der ganzen Gestalt des Übels, wie sie in den Donnerworten Petri gegeben wird, würde in jener bis in alle Tiefen der Geisterwelt erschütterten Zeit (in welcher sich der Canon

der Homologumenen fixierte) auf das Übel und sein Hervorbrechen selbst einen sollicitierenden Einfluß ausüben. Geben sonach die äußeren Zeugnisse kein sicheres Resultat, wiewohl sie der Echtheit eher günstig als ungünstig sind, so sind wir umsomehr

zweitens auf die inneren Gründe gewiesen. Hierüber ist Folgendes zu bemerken:

1. Es kommt uns aus dem Briefe eine Persönlichkeit entgegen, welcher man es anfühlt, daß sie in der Gnade und Erkenntnis Jesu Christi steht, daß sie die Wahrheit über alles liebt (Kap. 1, 3; 3, 18; 1, 12); daß sie Vergebung der Sünden empfangen hat und mit denselben göttliche Lebenskräfte (Kap. 1, 9. 10. 2); welche einen ganzen Ernst mit dem Christentum macht (Kap. 1, 5 ff.; 3, 14. 17); welche im persönlichen Umgang mit Jesu Christo steht (Kap. 1, 14), den Blick fest auf sein Kommen gerichtet hat und der Zukunft seines Tages entgegenseilt (Kap. 3, 12); welche vor den Gerichten der Ewigkeit sich fürchtet (Kap. 2, 1 ff.), von dem Walten der Gerechtigkeit Gottes durchdrungen ist (Kap. 2, 9), sich eines heiligen Wandels und gottseligen Lebens befleißigt und sich gegenüber den klugersonnenen Fabeln zu strenger Wahrhaftigkeit verpflichtet sieht (Kap. 2, 16). Dieser erleuchtete, vom Ernst des Christentums ergriffene Geist bezeichnet sich selbst als Simon Petrus, einen Knecht und Apostel Jesu Christi (Kap. 1, 1; 3, 2), er spricht in prophetischem Geiste (Kap. 2, 1 ff.; 3, 3), er führt Einzelheiten aus seinem Leben an, daß er Zeuge von der Verkörperung Jesu auf dem heiligen Berge gewesen sei (Kap. 1, 16 ff.), und daß ihm Jesus die Nähe seines Todes eröffnet habe (Kap. 1, 14), erklärt sich für einen Bruder und Amtsgenossen des Apostels Paulus, mit dessen Briefen er sich ganz in Übereinstimmung weiß (Kap. 3, 15. 16). und sieht sich berufen, die Gläubigen, an die er schreibt, zu erinnern, zu stärken und zu erwecken (Kap. 1, 12 ff.; 3, 1. 2). Seine Lehren, Ermahnungen, Bekenntnisse, Zeugnisse, Warnungen sind voll Kraft und Feuer, voll fester Zuversicht und sprühenden Eifers für die Ehre des Herrn, voll Nachdruck und Originalität. Ist Petrus wirklich der Verfasser, so stimmt alles herrlich zusammen; ist er es aber nicht, so haben wir ein un-

auflöseliches psychologisches Rätsel vor uns. Ist es möglich, müssen wir fragen, daß ein vom Geiste des Christentums durchdrungener Mann, der sich ausdrücklich von allen klugen Erdichtungen lössagt, sich für den Apostel Petrus ausgeben, in seinem Namen diesen Brief schreiben konnte? Ein absichtlicher Betrug und solche Erleuchtung — wer kann dies zusammenreimen?

2. Wäre der Brief, wie manche Kritiker leicht hin annehmen, dem Petrus durch einen Betrüger untergeschoben: so mußte dies in irgend einer unlauteren Absicht geschehen sein. Aber wo ist in diesem Brief etwas wahrzunehmen, das als Irrlehre oder sittliche Unlauterkeit betrachtet werden könnte? Nimmt man als Zweck die Vermittlung zwischen den Judenaposteln und dem Heidenapostel an, so ist der behauptete Gegensatz eben eine Fiktion (vergl. ein Citat von Klemens von Rom bei Dietlein, S. 30. 31), und der Inhalt des Briefs müßte in diesem Fall ein ganz anderer sein. Zur Bekämpfung der Irrlehrer würde ein sonst redlicher Mann nicht gewagt haben, den Namen des Apostels seiner Schrift an die Stirn zu setzen (Olshausen, Nachweis der Echtheit 2c. S. 124).

3. Ein Fälscher würde nicht unterlassen haben, die Leser näher zu bezeichnen, an welche der Brief gerichtet ist, während der Verfasser in aller Unbefangenheit sich an die wendet, welche denselben gleich teuren Glauben empfangen haben, und dieselben Leser wie im ersten Brief voraussetzt.

4. Der zweite Brief ist ein integrierender Bestandteil des ersten. Dort wird vor äußeren, hier vor inneren Feinden gewarnt. Beide können nicht wohl von einander getrennt werden.

5. Der Lehrinhalt des zweiten Briefes stimmt in der Auffassung des Christentums, sofern es als die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie betrachtet wird (Kap. 1, 19 bis 21), und sofern das Kommen Jesu Christi besonders hervorgehoben ist, wie wir es an dem Apostel der Hoffnung im ersten Brief gesehen haben (Kap. 3, 10 ff.), wesentlich mit dem ersten überein. An Geist, Kraft, Lebendigkeit, glühendem Eifer gegen das Böse, an Originalität und Gedankenreichtum steht der zweite Brief dem ersten

nicht nach, und kein Produkt des zweiten Jahrhunderts darf sich hierin mit ihm messen. Man vergleiche den Hirten des Hermas mit dem zweiten Brief Petri, welcher ein Abstand! Wie herrlich ist namentlich der Anfang des Briefes, wodurch wir in die ganze Fülle der evangelischen Gnade hineinversetzt werden! Auch in der Darstellung findet sich manches Ubereinstimmende, wie z. B. die Verschlingung der Sätze durch Participien und die Wahl gewisser Ausdrücke. So führt Guericke an die Wörter *ἀναστροφή* 1 Petri 1, 15. 18; 2, 12; 3, 1. 2. 16 (vergl. 2 Petri 2, 7; 3, 11). — *ἀπόθεσις* 1 Petri 3, 21 (vergl. 2 Petri 1, 14). — *ἀρετή* 1 Petri 2, 9 (vergl. 2 Petri 1, 3). — *ἀλήθεια* in besonderem Sinn 1 Petri 1, 22 (vergl. 2 Petri 1, 12). — *κοιμῶσθαι* 1 Petri 1, 9; 5, 4 (vergl. 2 Petri 2, 13). — *ἐποπτεύειν* 1 Petri 2, 12; 3, 2 (vergl. 2 Petri 1, 16). — *ἄσπιλος* und *ἁμώμως* 1 Petri 1, 19 (vergl. 2 Petri 3, 14). — *Ζηπέπανται ἁμαρτίας* 1 Petri 4, 1 (vergl. 2 Petri 2, 17).

6. Der Brief fügt sich, wenn er von Petrus herstammt, trefflich in die Entwicklungsgeschichte der christlichen Kirche hinein, wie dies von Thiersch gut ausgeführt worden ist. „Geseht, sagt dieser Gelehrte, er wäre nicht von Petrus selbst, so kann er doch seinem ganzen Inhalte nach keinem andern Moment der Geschichte angehören, als dem jener großen Katastrophe, des gewaltigen Hervorbrechens einer ohne Gleichen frevelhaften heidnischen Gnosis, welches auf die Wirksamkeit des Paulus folgte und der des Johannes voranging.“

7. Die Einwendungen, welche aus innern Gründen gegen den Brief erhoben werden, sind von keiner großen Bedeutung. a. Man sagt, im ersten Brief sei der vorherrschende Begriff die *ἐλπίς*, im zweiten dagegen die *ἐπίγνωσις*. Dies bringt die verschiedene Tendenz der beiden Briefe mit sich. Sollten denn beide sich in den gleichen Grundideen bewegen? b. Im ersten Brief werde der Tag der Wiederkunft Christi als ganz nahe bevorstehend erwartet, der Verfasser des zweiten rede von einem plötzlichen, aber nicht von einem nahen Eintreten desselben. Dieser Umstand erklärt sich aus der ziemlich frühen Abfassungszeit des

ersten Briefes (s. Einleit. zum ersten Petribr.).
 c. Die Wiederkunft Christi trete gegen die des endlichen Weltuntergangs im zweiten Brief ganz zurück. Dies ist nicht ganz richtig nach Kap. 3, 10, und der zweite Brief vervollständigt hierin die Aufschlüsse des ersten.
 d. Im ersten Brief werden die Heilsthaten des Sterbens und Auferstehens Christi als das Fundament des christlichen Lebens bezeichnet; dagegen im zweiten finden diese keine Erwähnung. Offenbar deswegen, weil die Tendenz des zweiten Briefes in der Warnung vor den Verführern besteht. In 2 Petri 1 sind jene Heilsthaten vorausgesetzt.
 e. Eigentümliche Gedanken des zweiten Briefes seien die Idee von der Gemeinschaft mit der göttlichen Natur, der Entstehung der Welt aus dem Wasser und ihres Untergangs durch Feuer. Man sieht aber nicht ein, warum dieser Brief nichts Eigentümliches enthalten soll.
 f. Der Glaube trete im zweiten Brief hinter der Erkenntnis zurück. Dies bringt die Polemik gegen die Anhänger der falschen Gnosis mit sich, und jene *ἐπιγνωσις* ist von der *πίστις* nicht wesentlich verschieden.
 g. *Κύριος* werde, sagt de Wette, in Kap. 3, 10 von Gott gebraucht. Dies ist aber auch im ersten Brief hin und wieder der Fall (1 Petri 3, 12. 15).
 h. Auffallend sei die häretische Leugnung der Wiederkunft Christi und die Ansicht von der Entstehung und dem Untergang der Welt, welche, wie Neander meint, zu dem praktischen einfachen Geiste des Petrus und zur Lehrentwicklung des Neuen Testaments nicht passe. Dies muß selbst Luther als ein bloß subjektives Urteil erkennen.
 i. Die Stilverschiedenheiten, welche schon im Altertum geltend gemacht wurden, sind nicht sehr bedeutend und werden durch die oben bemerkten, offenbaren Sprachharmonien aufgewogen. Wären sie auch größer, als sie sind, so könnte man annehmen, was Hieronymus schon ausspricht, Petrus habe bei beiden Briefen sich verschiedener Gehilfen bedient (s. Olshausen S. 118).
 k. Es werde in 2 Petri 3, 15 schon eine Sammlung von paulinischen Briefen als in der Kirche verbreitet vorausgesetzt. Allein von einer geschlossenen Sammlung aller Briefe des Paulus ist hier nicht die Rede.
 l. Wenn Neander das Bedenken erhebt, der Verfasser

setze sich in ein anderes Verhältnis zu den Lesern, als im ersten Briefe, denn diese müssen nach dem zweiten Briefe solche gewesen sein, welche von dem Apostel Petrus persönlich unterrichtet worden seien, so kann in der Zwischenzeit zwischen der Abfassung des ersten und zweiten Briefes wohl ein engeres persönliches Verhältnis eingetreten sein.

Somit sind alle diese Bedenken nicht von dem Gewichte, daß damit die obige Beweisführung umgestoßen würde. In neuerer Zeit haben sich mehr oder weniger entschieden folgende Theologen für die Echtheit des Briefes ausgesprochen: Guericke, Thiersch, Stier, Dietlein, Hofmann, Luthardt, Wiesinger, Schott, Weiß, Steinsch, Brückner (Verf. der neutestamentl. Theol., der zuletzt an seinem Zweifel gegen die Echtheit gezwweifelt und denselben zurückgenommen hat), Keil, Spitta, Burger.

§ 4.

Verhältnis des Briefes zum Brief Judä.

Das zweite Kapitel unsres Briefes bis zu Anfang des dritten Kapitels und der Brief Judä stimmen in der Art überein, daß ein Abhängigkeitsverhältnis des einen Briefes von dem andern unleugbar ist. Man vergl. Jud. 4. 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 16 mit 2 Petri 2, 1. 4. 6. 10. 11. 12. 13. 15. 17. 18; Jud. 17, 18 mit 2 Petri 3, 2. 3. Die Ansicht, der Brief Judä sei das Original, das von dem Verfasser des zweiten Briefes Petri benutzt worden sei, ist nach dem Vorgang Herders in neuerer Zeit vorherrschend geworden. So urteilen de Wette, Guericke, Luther, Kurz, indem sie sagen, der Ausdruck bei Judas sei der einfachere, manche Stelle im zweiten Brief Petri enthalte nur aus dem Briefe Judä das rechte Licht. Mit gewichtigen Gründen wird jene Voraussetzung von Hofmann (Weissagung und Erfüllung), Thiersch, Stier und Dietlein bestritten, zu welchen aus neuester Zeit noch Spitta und Burger hinzukommen. Man beruft sich mit Recht darauf, daß zur Zeit des Judas-Briefes die Irrlehrer bereits hervorgetreten waren, während im zweiten Brief Petri ihr Auftreten als ein noch zukünftiges vorhergesagt wird (Kap. 2, 1 ff.),

und auf die scheinbar apokryphischen Elemente, die im Brief Judä enthalten sind, während 2. Petri davon frei ist. Dietlein sucht bei jeder betreffenden Stelle die Originalität des zweiten Briefes nachzuweisen; wenn ihm dies auch nicht immer gelungen ist, so kann man ihm doch an manchen Stellen die Zustimmung nicht versagen. Ebenso hat Schott durch eine ins einzelne eingehende Untersuchung nachzuweisen gesucht, daß Judas vom zweiten Briefe Petri abhängig sei, jedoch so, daß man seiner schriftstellerischen Tüchtigkeit nicht zu nahe treten dürfe. Dagegen will Huther im Anhang zur 3. Auflage wieder das Gegenteil beweisen, indem er dem Gedankengang des Judas folgt und das einzelne in seinem Verhältnis zu dem, was der zweite Petrus-Brief Ähnliches bietet, betrachtet. Ich muß gestehen, daß mich diese Beweisführung nicht überzeugt hat. Die Frage über die Priorität des einen oder des andern, bei der vieles von subjektiven Eindrücken abhängt, ist übrigens von keiner besondern Erheblichkeit, und die Echtheit beider Briefe kann festgehalten werden, man mag sich auf die eine oder die andere Seite stellen. Wem die Authentie von 2. Petri feststeht, wie wir davon einen tiefen Eindruck haben, dem ist es zum voraus sehr unwahrscheinlich, daß Petrus, der Apostelsfürst, der erleuchtete und hochbegabte Mann, der im ersten Briefe sowie in 2 Petri 1 und 3 seine Originalität bewährt, in einem Teile seines Schreibens die Ausdrücke, Bilder und Beispiele von einem Mann von offenbar geringerer Begabung entlehnt habe. Auffallen mußte es dabei besonders, daß er den Judas nicht genannt hätte, während er doch den Paulus und seine Briefe erwähnt. Nimmt man hinzu, daß der zweite Brief reich ist an eigentümlichen Ausdrücken, daß in den drei Kapiteln mehr als zwanzig *ἀπαξ λεγόμενα* vorkommen, daß der Brief Judä sich auf die Worte der Apostel beruft (B. 17), und sich als ein durch eine besondere Veranlassung schnell entstandenes

Schreiben ankündigt (B. 3), so gewinnt die Annahme immer mehr Wahrscheinlichkeit, daß Judas den zweiten Brief Petri benutzt habe, nicht umgekehrt Petrus den Judas. Man beachte besonders das sonst im Neuen Testament nicht vorkommende Wort *ἐμπαῖκται* Jud. 18 (vergl. 2 Petri 3, 3).

§ 5.

Abfassungszeit des Briefes.

Mayerhoff will nachweisen, er sei von einem Judentristen in Alexandria in der Mitte des zweiten Jahrhunderts verfaßt worden. Schwegler glaubt das Ende des zweiten Jahrhunderts als die früheste Zeit seiner Entstehung ansehen zu müssen. Huther setzt ihn in den Anfang des zweiten Jahrhunderts. Die auf diese Weise schwankende Kritik vergißt ganz, wie die Geisteskraft, welche sich in diesem Briefe ausspricht, im zweiten Jahrhundert sonst nicht mehr anzutreffen ist, und daß das Auftreten der Versüßer, welche der Brief bekämpft, nach den Anzeigen bei Paulus in den Pastoralbriefen und bei Johannes in der Offenbarung gerade in jene Zeit fällt, in welche uns der Brief versetzt, der kurz vor dem Tode des Petrus geschrieben sein muß. „Im Beginn der zweiten Periode der apostolischen Zeit ist der heidnisch gnostische Abfall in den Gemeinden Vorderasiens mit riesenhafter Energie hervorgebrochen. Paulus hatte sein Werk vollendet; Petrus war noch bestimmt, vor seinem Lebensende seine warnende Stimme zu erheben“ (Thiersch).

§ 6.

Litteratur.

Vergl. die Litteraturangaben zum 1. Brief. Für den 2. Brief besonders ist noch anzuführen: W. O. Dietlein, der 2. Brief Petri, Berlin 1851. Fr. Steinsatz, Der 2. Brief Petri. Eine exeget. Studie. Rostock 1863. Fr. Spitta, Der 2. Brief des Petrus und der Brief des Judas, Halle 1885.

Der zweite Brief Petri.

Kap. 1, 1—11.

Inhalt: Auf den brüderlichen Gruß und Segenswunsch B. 1 u. 2 folgt die Ermahnung: Da Gott euch reichlich darreicht, was ihr für das innere Leben bedürftet, so reichet auch ihr von eurer Seite dar, was seinem Willen gemäß ist; dann steht euch der Eingang zu seinem Königreich offen.

Simon Petrus, Knecht und Apostel Jesu Christi, denen, die mit uns den gleich 1 schätzbaren Glauben empfangen haben, in der Gerechtigkeit unsres Gottes und des Heilandes Jesu Christi. * Gnade und Friede widerfahre euch immer reichlicher in der 2 Erkenntnis Gottes und Jesu unsres Herrn. * Da ja seine göttliche Kraft uns alles geschenkt hat, was zum Leben und zur Gottseligkeit gehört, durch die Erkenntnis dessen, 3 der uns berufen hat mittelst seiner Herrlichkeit und Gotteskraft, * durch welche er uns die 4 größten und höchst schätzbaren Verheißungen geschenkt hat, auf daß ihr durch dieselbigen theilhaftig würdet der göttlichen Natur, entflohen dem Verderben in der Lust, das in der Welt ist: * eben deshalb nun bietet allen euren Fleiß auf und reichet dar in eurem 5 Glauben männlichen Muth, in dem Mute Einsicht, * in der Einsicht Selbstbeherrschung, 6 in der Selbstbeherrschung Standhaftigkeit, * in der Standhaftigkeit Gottseligkeit, in der 7 Gottseligkeit Bruderliebe, in der Bruderliebe allgemeine Liebe * Denn wo diese Dinge 8 sich bei euch finden und reichlich sich hervorthun, werden sie euch nicht träge und unfruchtbar sein lassen für die Erkenntnis unsres Herrn Jesu Christi. * Denn bei wem solches 9 nicht vorhanden ist, der ist blind, indem er nicht in die Ferne sieht und die Reinigung von seinen vorigen Sünden in Vergessenheit gestellt hat. * Darum befließigt euch umso- 10 mehr, ihr Brüder, euren Beruf und eure Erwählung fest zu machen. Denn wenn ihr jene Dinge thut, werdet ihr nimmermehr straucheln. * Denn also wird euch reichlich dargereicht 11 werden der Eingang in das ewige Königreich unsres Herrn und Heilandes Jesu Christi.

Exegetische Erläuterungen.

1. Simon¹⁾ Petrus. Im Eingang des ersten Briefes steht bloß Petrus. Es scheint, er habe den Namen Simon schlechthin regelmäßig, solange er in der Begleitung Jesu war, bis nach seiner Himmelfahrt, allein geführt; wenigstens redet ihn Jesus immer als Simon an (Matth. 17, 25; Mark. 14, 37; Luk. 22, 31; Joh. 21, 15. 16. 17). Auch bei den Jüngern scheint er so benannt worden zu sein (Luk. 24, 34; Apostg. 15, 14). Später fing

man an, um den Apostel von andern Männern gleichen Namens zu unterscheiden, ihn durch Hinzufügung des Ehrennamens Petrus zu charakterisieren (Apostg. 10, 5. 18). Die Evangelisten nennen ihn häufiger Petrus schlechthin, als Simon Petrus; in den paulinischen Briefen ist der Name Petrus schon konstant; in den Evangelien wechseln die Bezeichnungen bisweilen ab. So Joh. 13, 36. 37 (vergl. Matth. 4, 18; 10, 2; 16, 16; 17, 25). Daß Petrus sich durch Zusammenfügung der beiden Namen nach seiner alten und neuen Geburt bezeichnen wolle, ist nicht wahrscheinlich. Eher könnte man dem bestimmen, was Besser bemerkt: „Der vollständige Name Simon Petrus hat etwas Testamentariges“, da er am Abend seines Lebens stand.

¹⁾ So liest Lachmann. Tischendorf liest Σίμων mit A. G. K. und den meisten Autoritäten (vergl. Luk. 3, 30; 7, 40; Offenb. 7, 7; Apostg. 15, 14; Hebr. שמעון).

2. **Knecht und Apostel Jesu Christi.** Ebenso bezeichnet sich Paulus Röm. 1, 1; Tit. 1, 1, und auch Jakobus nennt sich Knecht Christi, was zu den höchsten Ehrentiteln gehört (Kap. 1, 1; vergl. Gal. 1, 10). Jenes drückt sein Abhängigkeitsverhältnis, dieses seine amtliche Würde aus.

3. **Denen, die — empfangen haben;** τοῖς λαλοῦσι sc. λαλεῖν λέγει. λαλῶντιον = ich bekomme etwas durchs Los, durch Glück, oder durch göttliche Zügung, oder durch Erbschaft (vergl. Luk. 1, 9; Joh. 19, 24; Apostg. 1, 17). Ausgeschlossen ist dabei alles eigene Wirken und Verdienst. — **Der Glaube** kann hier objektiv oder subjektiv gefaßt werden, entweder für einen Kreis von Glaubenswahrheiten oder für eine bestimmte Glaubensgesinnung. Die erstere Bedeutung paßt besser zu den Ausdrücken λαλῶν. und ἰσχυριος und stimmt zu παροὺς ἀληθ. B. 12 (vergl. Jud. 3). Nicht jeder Glaube und jede Fassung der Glaubenswahrheiten hat gleichen Wert; es gibt inadäquate und adäquate, leichte und vollwichtige Darstellungen der göttlichen Wahrheiten. Petrus versichert nun hier die Leser, der Glaube, der ihnen durch göttliche Zügung mitgeteilt worden sei, habe den gleichen Wert, die gleiche Vollwichtigkeit mit dem, welchen er und die andern Apostel bekennen (vergl. Apostg. 11, 17; 15, 9. 11). Wenn man diese Stellen betrachtet, so scheint Petrus hier Heidenchristen vor sich zu haben. ἡμῖν elliptisch für τῇ ἡμῶν πίστει, von gleichem Gewicht mit unserm Glauben (Winzer, 6. Aufl. S. 679).

4. **In der Gerechtigkeit — Christi.** Auch dieser Beisatz spricht für die objektive Fassung des Glaubens. Er hat seinen Mittelpunkt und seine Grundlage in der Gerechtigkeit Gottes. Nach Verlach gehört das: unsers Gottes und Heilandes Jesu Christi hier aufs engste zusammen, so daß Jesus selbst Gott genannt würde; ebenso Dietlein. Da aber Jesus im petrinishen Lehrbegriff wohl Herr, aber sonst nicht Gott genannt wird, so wird das erstere richtiger auf den Vater bezogen. Was ist nun die Gerechtigkeit Gottes und die des Heilandes? Es sind nämlich zwei Subjekte zu unterscheiden. So Luther. δικαιοσ. nach Aristoteles von δίκη, δικάζεν, in zwei gleiche Teile teilen, jedem das Seine zumeisen. Δικαιος, wer in dem richtigen Verhältnis zu andern steht, wer gerade so ist, wie er sein soll. דִּיקָא von dem Richter oder König, der das Recht beschützt und verwaltet, daher sehr oft von der Richterthätigkeit Gottes, welche sich in der Rettung und Belohnung der From-

men, wie in der Bestrafung der Gottlosen erweist. Sie heißt דִּיקָא, דִּיקָא, was bisweilen auch Wahrheit, Güte bedeutet. Hier ist es offenbar nicht so zu fassen, wie Röm. 1, 17, als Gerechtigkeit, die von Gott kommt und vor Gott gilt, als zugerechnete Gerechtigkeit; dies ist, abgesehen davon, daß es eine wesentlich paulinische Idee ist, wegen der folgenden Worte καὶ σωτηρίας unmöglich. Vielmehr ist es als Eigenschaft Gottes zu nehmen, so wie es Röm. 3, 25. 26 vorkommt, von der Richterthätigkeit Gottes. Es ist hier nicht näher angegeben, wie Petrus sich ihre Erweisung im Mittelpunkt unsres Glaubens, im Erlösungswerke, gedacht hat. Wir dürfen aber ohne Zweifel aus Kap. 2, 1, wo der Ausdruck: Loskaufen gebraucht wird, schließen, es sei die Vorstellung dieselbe, wie Röm. 3, 25, Jesus habe der Gerechtigkeit Gottes, die den Tod des Sünders fordert, eine Genugthuung geleistet, indem er das vollgültige Lösegeld für die ganze Menschheit darbrachte. Zu diesem Ende mußte Jesus vollkommen sündlos und heilig sein. Dies die δικαιοσ. σωτηρίας, so daß das Wort in doppeltem Sinn zu nehmen ist, nämlich von der Gerechtigkeit Gottes und von der Heiligkeit Jesu. Eine Anschließung an Paulus ist hier kaum zu verkennen und darf nach Kap. 3, 15 nicht bestreuen. Luther nimmt δικαιοσ. = das seiner Heiligkeit entsprechende Verhalten, das keinen Unterschied zwischen den einen und den andern macht. De Wette unrichtig = Gnade und Liebe.

5. In B. 2 folgt der Segenswunsch, wie 1 Petri 1, 1, nur mit dem Beisatz ἐν ἐπαγγελίᾳ. Dieses Wort, stärker als das einfache γνώσις, kommt mehrfach in unserm Briefe vor (B. 3. 8; Kap. 2, 20). Wir finden es öfter bei Paulus, namentlich im Kolosserbrief Kap. 1, 9. 10; 2, 2; 3, 10; sonst Röm. 1, 28; 3, 20; 10, 3; Ephes. 1, 17; 4, 13; Phil. 1, 9; 1 Tim. 2, 4; 6, 20; Tit. 1, 1; Philem. 6; Hebr. 10, 26. Es verdient Beachtung wegen der damals auftauchenden Ansätze zur falschen Gnosis. Es bedeutet Anerkennung, eingehendes und liebendes Erkennen, das dem Gegenstand nicht äußerlich und fremd bleibt, sondern in ihn eindringt und ihn zu erfassen sucht. Das Zeitwort kommt auch in den Evangelien oft vor, z. B. Matth. 7, 16; 11, 27; 14, 35; Mark. 2, 8; Luk. 1, 4. Calov richtig: „eine praktische, vertrauensvolle Erkenntnis = Glaube. Es liege darin, setzt er hinzu, eine leise Erinnerung, die Gnade und den Frieden nicht durch Sünden wider das Gewissen oder durch Abfall

zu verschmerzen. Die göttlichen Gaben setzen nicht nur ein Gefäß, sondern ein Entgegenkommen von unserer Seite voraus. *ἐν ἐνυπν.*, in ihr ist die Mehrung der Gnade begründet und vermittelt. — *τοῦ Θεοῦ καὶ Ἰησοῦ*. Der Artikel vor *Ἰησοῦ* kann wohl fehlen, da Vater und Sohn in Wesenseinheit verbunden sind.

6. Mit B. 3 beginnt der eigentliche Brief. Man kann ihn, wie Roos bemerkt, einem Strom vergleichen, der schon bei der Quelle breit und tief ist. Er ist darin dem ersten Briefe ähnlich. In B. 3 und 4 zeigt er, was Gott an den Gläubigen thut, in B. 5—8, was ihrerseits die Aufgabe der Gläubigen sei. Verlach: „Der Anfang des Briefes ist ganz besonders voll Feuer und Leben, und versetzt uns gleich in die ganze Fülle der evangelischen Gnade.“

7. **Da ja seine — Kraft geschenkt hat;** *ὥς — δεδωκέντης*. Grotius bezieht *ὥς* auf das Vorangehende, er schätze nicht umsonst jene Erkenntnis so hoch, da die göttliche Macht uns mittelst derselben alles mittheile; passender verbindet man es, wie Calov, mit dem Folgenden. *ὥς* ist nicht pleonastisch, sondern drückt, wie öfters, eine begründete Überzeugung aus; so de Wette, Dietlein, Huther. Man könnte daher übersetzen: in der Überzeugung, daß die göttliche Macht uns alles geschenkt hat, trachtet. — Vergl. 1 Kor. 4, 18; Apostlg. 27, 30; Winer, S. 701. — *δεδωκ.* von dem deponens *διδόκειν*, nicht als stünde das Perf. passivi hier für das Perf. activi (Winer 304). So Septuag. 1 Mos. 30, 20. — *αὐτοῦ* geht auf beides zurück, *Θεοῦ* und *Ἰησοῦ*. — **Seine göttliche Kraft.** Man hat hier ebenso wenig als Ephes. 1, 19 an den Heiligen Geist zu denken, wenngleich der Heilige Geist als Kraft aus der Höhe bezeichnet wird (Lust 24, 49; vergl. Apostlg. 1, 5), und die Gnadenwirkungen Gottes sich gewöhnlich durch denselben vermitteln.

8. **Was zum (wahren innern) Leben,** das durch die Wiedergeburt gepflanzt wird, zum Leben aus Gott und zu den Bethätigungen desselben, zu den Äußerungen **der Gottseligkeit gehört.** Verlach: „Sowohl zur Wiedergeburt als zur Heiligung hat Gottes Kraft uns alles geschenkt, so daß der Christ keine Entschuldigung hat.“ — Bengel: „Siehe, nicht erst durch Frömmigkeit erlangen wir das Leben, die göttliche Herrlichkeit bringt das Leben, die göttliche Kraft die Gottseligkeit, dem einen ist das Verderben, dem andern die Lust (B. 4) entgegengesetzt.“

9. **Durch die Erkenntnis — berufen.** Auch hier, wie B. 2, ist die gläubige Erkenntnis das Vermittelnde bei den göttlichen Lebens-

mittheilungen. — **Der uns berufen hat** (vergl. 1 Petr. 2, 9; 1, 15; 2 Petri 1, 10). Das Berufen Gottes die zeitliche Erfüllung des vorzeitlichen Aktes der Erwählung. Das Ziel der Berufung ist hier nicht angegeben. Wo kein solches erwähnt wird, wie 1 Petri 2, 21: 3, 9, da ist als Ziel die ewige Seligkeit und Herrlichkeit hinzuzudenken (1 Petri 5, 10; vergl. 1 Thess. 2, 12; 1 Tim. 6, 12; 2 Tim. 1, 9; Hebr. 9, 15).

10. **Mittelst seiner Herrlichkeit** u. s. w.; *διὰ¹⁾ δόξης καὶ ἀρετῆς*. Petrus, der das Wort Herrlichkeit öfters gebraucht, setzt es sonst mit *κράτος* in Verbindung (1 Petri 4, 11; 5, 11), hier mit *ἀρετή*. So rühmt auch Paulus die Herrlichkeit der Gnade Gottes (Eph. 1, 6; vergl. Apostlg. 7, 2; Röm. 1, 23; 2, 7; 5, 2; 9, 4; 15, 7; 1 Kor. 2, 8; 2 Kor. 3, 18; 8, 23; Phil. 1, 11; Kol. 1, 11). Über den Begriff der Herrlichkeit s. die Erklärung zu 1 Petri 1, 7. Daß *δόξα* und *ἀρετή* nicht auf einen Begriff zurückzuführen sind, kann man aus dem folgenden *δι' αὐτῶν* sehen. Man darf daher beides nicht in den Ausdruck: herrliche Kraft zusammenfassen. Behält man die oben erwähnte Verbindung im Auge und bedenkt, daß *ἀρετή* (von *ἀνῆς* oder *ἀρης* abzuleiten, wie *virtus* von *vir*) ursprünglich Mannheit, Stärke, Tapferkeit bedeutet, so wird man *ἀρετή* nicht mit Bengel auf die moralischen Eigenschaften Gottes beziehen, sondern mit Roos so erklären: „Gott beruft mittelst einer herrlichen, großen, reichen, unverbahren Gnade, die seines göttlichen Namens wert ist, und durch eine kraftvolle Thätigkeit, weil sein Verus kräftig und auch ein Zug ist, der das Kommen zu Christo möglich macht (Joh. 6, 44; vergl. 1 Petri 2, 9).“ Bei *δόξα* denke man an den hellen Schein (2 Kor. 4, 6), den Gott bei der Erweckung in die Herzen gibt. Andere beziehen *δόξα* und *ἀρετή* auf die Darstellung der Herrlichkeit und sittlichen Vollkommenheit Gottes in der Persönlichkeit Christi (Joh. 1, 14; Apostlg. 2, 22; 10, 38); Huther bezieht jenes auf das Sein, dieses auf die Wirklichkeit.

11. **Durch welche er — geschenkt hat.** Durch welche geht auf Herrlichkeit und Gotteskraft. — *ἐπαγγέλματα*, eigentlich Verheißungen, die an sich schon ein Geschenk sind, die aber einen um so größeren Wert haben, da mit ihnen zugleich etwas von den verheißenen Gütern gegeben wird. So heißt es Apostlg. 2, 33: er hat empfangen die Verhei-

¹⁾ Bachmann, Tischendorf und Gebhardt lesen: *ἰδίᾳ δόξῃ καὶ ἀρετῇ*.

zung des Heiligen Geistes vom Vater = den Heiligen Geist, der verheißen war. Deswegen nimmt es Gerhard geradezu von den verheißenen Gütern selbst, nämlich von Erlösung und Versöhnung, Annahme zur Kindschaft, Vereinerung mit Gott, Schenkung der Gerechtigkeit und des ewigen Lebens. Es ist nur beizufügen, daß diese zugleich Angeld sind von noch größeren zukünftigen Gütern. *δεῶρο*, wieder das Medium mit *καλέο*. zu verbinden.

12. Auf daß ihr — der göttlichen Natur. Es ist nicht richtig, wenn man mit Noos und andern es so faßt: „Die Summe dessen, was in den großen und kostbaren Verheißungen Gottes enthalten ist, ist dieses, daß wir der göttlichen Natur theilhaftig werden sollen.“ Vielmehr weist das *ἵνα* darauf hin, daß jetzt von dem beabsichtigten Ziel die Rede sei, wozu es durch jene herrlichen Eigenschaften und Verheißungen Gottes kommen soll. — *διὰ τούτων* bezieht sich nämlich sowohl auf *δόξα* und *ἀρετή*, als auf *ἐλευγ*. — **Der göttlichen Natur theilhaftig;** *θεός*, das Wesen, das eigentümliche Sein (vergl. Röm. 11, 24; Eph. 2, 3; Jak. 3, 7), von *τίω*, wie es bei Gott von Ewigkeit her ist und alle seine Vollkommenheiten umfaßt. Was ist die göttliche Natur? fragt Luther. „Die ewige Wahrheit, Gerechtigkeit, das ewige Leben, Friede, Freude und Vergnügen und was nur Gutes genannt werden kann. Wer also der göttlichen Natur theilhaftig wird, der ist weise, gerecht und allmächtig gegen den Teufel, die Sünde und den Tod.“ Calvin vergleicht passend die Inkarnation Christi. Wie seine menschliche Natur der göttlichen theilhaftig wurde, so sollen die Gläubigen der göttlichen Natur theilhaftig werden. — Es handelt sich also hier nicht bloß um eine sittliche Ähnlichkeit, um eine ideale Gemeinschaft, sondern um eine wahrhaftige Wesensgemeinschaft, welche hier in der Wiedergeburt den Anfang nimmt (1 Joh. 1, 3), und jenseits vollendet wird (vgl. Röm. 8, 29; Joh. 17, 21). Es gehört dazu die Verklärung des Fleisches in Geist (Phil. 3, 21), das Schauen Gottes, der Anteil an seiner Herrlichkeit (1 Kor. 13, 12), und die wachsende Verähnlichung mit Gott (1 Joh. 3, 2). „Wenn es erscheinen wird, werden wir ihm **ähnlich** (Grundtext) sein.“ „Damit ist nicht gesagt, daß die der göttlichen Natur theilhaftig Gewordenen nun auch Gott ganz gleich sein werden. Seine Person behält sich Gott vor, wenn er auch seine Natur mit uns teilt. Wie die Sonne sich wohl abspiegelt in einem klaren See oder auch in dem Taotropfen, und doch Sonne bleibt, also auch bleibt Gott, der da war, und der da ist, wenn er auch die Men-

schen seiner Natur theilhaftig gemacht hat“ (Biblisches Wörterbuch von Zeller).

13. Entflohen dem Verderben u. s. w. *ἀποφυγόντες* ist nicht, wie Calov will, präzeptiv zu nehmen: nur sollt ihr entfliehen, denn es steht mit dem Vorangehenden, nicht mit dem folgenden Imperativ in unmittelbarer Verbindung; vielmehr ist es so aufzulösen: nachdem, oder unter der Voraussetzung, daß ihr entflohen seid. Der Aorist, der eine Handlung als schlechthin vorübergegangen bezeichnet (Winer 319), gestattet auch die Erklärung nicht: wenn ihr fortweg flieht. — Bengel: „Wie dem Theilhaftigwerden das Fliehen, so ist der göttlichen Natur das Verderben in der Lust entgegengesetzt. Diese Flucht erscheint hier nicht sowohl als unsere Pflicht, als vielmehr als eine Wohlthat, welche die Gemeinschaft mit Gott begleitet.“ — *τὴν φθοράν* (vergl. Röm. 8, 21; Gal. 6, 8; Kol. 2, 22; 2 Petri 2, 12. 19) nicht aktiv, sondern passiv, nicht bloß sittliches, sondern auch physisches Verderben. Wir finden hier wieder den Gegensatz zwischen dem Vergänglichen und Unvergänglichen, der dem Apostel tief in die Seele gedrückt ist (vergl. 1 Petri 1, 4. 7. 18. 23 bis 25; 2 Petri 3, 10 ff.). Das Verderben herrscht in der Welt, durchdringt dieselbe in allen Theilen; es hat seine Quelle und Kraft in der widergöttlichen Lust, welche den Zorn Gottes erweckt und die menschliche Natur geistig und leiblich zerrüttet (vergl. Ephes. 4, 22). Noos: „In der weltlichen Lust liegt ein Verderben. Der alte Mensch verderbt sich durch Lüste im Irrtum, daß er immer schlimmer wird. Die fleischlichen Lüste streiten wider die Seele. Diese wird dadurch immer mehr geschwächt und verfinstert. Ihre Argeit nimmt zu. Sie wird dem Teufel immer ähnlicher und neigt sich zu der Hölle. Durch viele dieser Lüste wird auch die natürlich gute Beschaffenheit des Körpers ruiniert.“

14. Eben deshalb nun bietet — in dem Mute Einsicht. Mit *καὶ αὐτὸ τοῦτο δὲ* beginnt der Nachsatz. Das *αὐτὸ τοῦτο* steht wie ein Adverbium eben darum — eben dies ist es, warum ich euch ermahne (Winer, S. 166). — *καί*, wie Gott das Seine thut, so thut auch ihr das Eure. *δὲ* steht dabei, weil das Positive zu dem Entflohensein hervorgehoben wird. — **Allen Fleiß** (vergl. B. 10. 15; 3, 14). Ein vielumfassendes Wort. Gebraucht mit allem Ernst die Glaubenskräfte, die euch verliehen sind, zur Heiligung. — Luther: „Ihr habt ein gut Erbe und guten Acker, so sehet zu, daß ihr nicht lasset Disteln und Unkraut darauf wachsen.“ — *παρεσενέγκαντες*. Das Wort bedeutet: zugleich in der Stille,

ohne Aufsehen etwas herbeibringen. Es kommt sonst im Neuen Testamente nicht vor. — *ἐπιχορηγῆναι*, ein dem Paulus eigentümliches Wort (2 Kor. 9, 10; Gal. 3, 5; Kol. 2, 19), aufwenden, darreichen. Die Beziehung auf den Chor tritt gewöhnlich bei dem Ausdruck ganz zurück. Oft kommt er von Kosten vor, die man aufwendet. Hier wird damit angedeutet, daß man sich's etwas kosten lassen muß, um diesen Kranz von Tugenden darzureichen. Dem Darreichen von unserer Seite entspricht das, was nach B. 10 von Gottes Seite dargereicht werden wird. Bengel: „Auf die Gaben Gottes folgt unser Fleiß, auf unsern Fleiß der Eingang in das Königreich.“ — *ἐν τῇ πίστει*. Der Glaube, welcher den Reigen anführt, identisch mit jener praktischen Erkenntnis B. 2 u. 3, ist die Wurzel jener Tugenden, die Liebe, ihre Krone, beschließt ihn. Augustin: „Der Glaube ist die Wurzel und Mutter aller Tugenden.“ Er erscheint hier (Joh. 6, 29; Eph. 2, 8, 9) als ein Gnabengeschenk. — *ἀρετῇν*, das mannhafteste, entschiedene Verhalten gegenüber den drei Feinden unserer Seligkeit und die Rüstigkeit zu guten Werken. Es entspricht der alles Böse mit Energie zurückstoßenden *ἀρετῇ* Gottes (B. 4). De Wette und Luther zu allgemein: sittliche Tüchtigkeit. Unter den sieben Früchten am Glaubensbaume ist dies die erste und vorzüglichste (vergl. Phil. 4, 8). „Sie muß mit der *γνώσις* gepaart sein. Diese ist verschieden von jener *ἐπίγνωσις*, deren Frucht sie ist (vergl. 1 Petri 3, 7; Phil. 1, 9), ein verständiges Verhalten, wobei man schnell erkennt, was uns nützlich und schädlich, was zu thun und zu lassen ist (vergl. Pred. 8, 9). Man bleibt dabei vor unverständigem Eifer und vor Übertretungen bewahrt. Luther: „Die Klugheit ist das Auge aller Tugenden, ohne welches die Tugend leicht in Fehler ausartet.“ Wenn Luther *γνώσις* durch „Bescheidenheit“ übersetzt, so hat er dadurch nach dem Sprachgebrauch seiner Zeit die Tugend gemeint, welche in allem Bescheid weiß, die „Fürsichtigkeit, die in allen Dingen das rechte Maß innezuhalten weiß.“ Calov: „Sie leitet und mäßigt alle Tugenden, so daß wir in ihrer Übung weder durch Zuviel noch durch Zuwenig fehlen, noch von dem rechten Ziel abirren.“

15. **In der Einsicht — allgemeine Liebe.** — *ἐγκράτεια*, Enthaltung von der Weltlust (B. 4), Selbstbeherrschung. „Sie enthält sich des erkannten Bösen und hält in christlicher Freiheit die Begierden besonnen im Raume, 1 Petri 4, 8; Gal. 5, 22“ (Richter). — *ὑπομονή*, Standhaftigkeit, Ausdauer gegenüber von Beleidigungen, Entbehrungen, Beschwer-

den, Gefahren und Leiden. „Man gewöhnt sich bei der Selbstbeherrschung, sich selber hart zu sein und so die Leiden zu ertragen“ (Ph. W. Hahn). — *τὴν ἐδωκεῖται*, diejenige Gesinnung, wobei der Gedanke an Gott das ganze Leben beherrscht, wobei man ihn über alles ehrt, ihm in allem zu gefallen sucht und sich dabei selig fühlt. — *γαλατεία* (1 Petri 1, 22; Röm. 12, 10; 1 Theß. 4, 9; Hebr. 13, 1; Gal. 6, 10). — *τὴν ἀγάπην*, die Liebe überhaupt, gegen alle, die allgemeine Menschenliebe. Bengel: „Jede dieser Stufen erzeugt und erleichtert die nachfolgende; die nachfolgende mäßigt und vollendet die vorangehende.“ — Verlach: „Den Sinn dieser Stufenleiter wird man noch besser erkennen, wenn man sie auch in umgekehrter Ordnung betrachtet und sich überzeugt, wie jede folgende Stufe die frühere zu ihrer notwendigen Voraussetzung hat.“

16. **Denn wo diese Dinge sich bei euch finden** u. s. w. *ὑπάρχειν*, zu Grunde liegen, wahrhaft vorhanden sein, als ein Eigentum einem zu Gebote stehen. Wenn jene Eigenschaften euer inneres Eigentum geworden sind (vergl. Apost. 3, 6). — *πλεονάζοντα*, und wenn sie in täglicher Übung sich vermehren (Röm. 5, 20; 6, 1; 2 Theß. 1, 3), so stellen sie euch nicht als Unwirksame und Unfruchtbare dar; sie treten in allerlei guten Werken hervor und treiben zu einer immer tieferen, umfassenderen und festeren Erkenntnis Christi. Somit ist es wohl zusammenstimmend, daß die Erkenntnis Christi, welche ihre verschiedenen Stufen hat, zuerst als Quelle, hernach als Frucht jener Tugenden dargestellt wird.

17. **Denn — der ist blind** u. s. w. Es ist vor dem *γὰρ* der Gedanke zu ergänzen: trachtet um so eifriger danach, denn — sonst geht es dem Rückfall und der Blindheit entgegen. Luther: „Eine erklärende Erläuterung des vorhergehenden Verses in negativer Form. Er ist blind, während er, wie jene Irlehrer, meint, er habe das Licht; er kennt weder sich selbst, noch Gott und Christum; er ist in der Finsternis (1 Joh. 2, 9, 11; Offenb. 3, 17; Spr. 4, 19). — *μυωπάζων* von *μύω*, einer, der nur in der Nähe sehen kann, der die Augen etwas zuschließen muß, um einen Gegenstand in der Ferne zu sehen. Also ein solcher ist blind sowohl in Beziehung auf das Gegenwärtige, als Zukünftige; er verschließt seine Geistesaugen absichtlich gegen das Licht, wo es ihm unangenehm ist. Unrichtig Grotius: „Er ist blind, oder wenn nicht ganz blind, kurzsichtig.“ Luther: „Er erblickt nur das

Nähe (die irdischen Dinge), nicht aber das Ferne (die himmlischen).“

18. Und die Reinigung — in Vergessenheit gestellt hat. Es wird hiermit beschrieben, wie es mit jenem Blindwerden zugeht. Bengel macht darauf aufmerksam, wie passend der Ausdruck: das Vergessen ergreifen, sei, indem er das bezeichne, was der Mensch gern erleide, was ihm etwas Erwünschtes sei (vergl. Röm. 5, 19). Ein Beispiel ist jener Schalksknecht Matth. 18, 28. — τοῦ καθαρισμοῦ τ. π. ἡμ. Winer ist geneigt, es zu erklären: Reinigung der Sünden = Hinwegschaffung, Entfernung der Sünden (S. 214). Aber man kann wohl nicht sagen: καθαρίζονται ἁμαρτίαι, die Sünden werden gereinigt = weggeschafft. Es ist vielmehr „die Reinigung von den Sünden“, d. h. von der Schuld der Sünden, zu übersetzen, welche in der Rechtfertigung geschieht (vergl. Ps. 51, 4; 2 Mos. 29, 36. 37; Hebr. 1, 3; 9, 22. 23; 1 Joh. 1, 7). Sie geht vom Blut Christi vermittelst des Glaubens aus (Röm. 3, 24. 25).

19. Darum befeiziget euch u. s. w. σπουδάσ. ¹⁾ βεβ. Die unten angegebene Lesart steht nur in scheinbarem Widerspruch mit Paulus, der ja auch einen durch die Liebe und gute Werke thätigen Glauben fordert. „Petrus will, daß unser Beruf und Erwählung auch bei uns fest sei, nicht allein bei Gott, und so fest sollen wir ihn machen mit guten Werken“ (Luther). Der Beruf wird fest, gewiß und zuverlässig, wenn er den gewünschten Erfolg hat. — **Ihr Brüder.** Diese Anrede kommt im ersten Briefe nicht vor; es steht aber dafür das Gleichbedeutende: ihr Geliebten (Kap. 2, 11).

20. Euren Beruf — festzumachen. Jenes steht voran mit Rücksicht auf uns, die wir uns zuerst der Berufung, dann der Erwählung bewußt werden. ἐκλογή ist nicht von der durch das eigene Thun bedingten Würdigkeit und Auszeichnung, nicht von dem in der Zeit geschehenden Eingehen in die Gemeinschaft mit Gott, sondern wie gewöhnlich von dem ewigen Rathschluß Gottes zu verstehen (vergl. 1 Petri 1, 1; 2, 4. 6. 9; Apostg. 9, 15; Röm. 9, 11; 11, 5. 7. 28; 1 Theff. 1, 4). Die, welche sich für erwählt ansehen, können noch gleiten und fallen. Luther nimmt es von der durch die Berufung sich vermittelnden Aussonderung der Berufenen aus der Welt und Versetzung derselben in das Reich Gottes. — Augustin:

„Selbst das Beharren im Gehorsam müßt ihr vom Vater des Lichts hoffen und in täglichen Gebeten erleben; dabei müßt ihr das Vertrauen haben, ihr seid nicht ausgeschlossen von der Erwählung seines Volks, weil Gott selbst euch das schenkt, daß ihr dies thun könnt.“

21. Denn wenn ihr jene Dinge thut, wenn ihr jene Eigenschaften (B. 5 ff.) beweiset, werdet ihr nimmermehr straucheln. — οὐ μὴ πταίσῃτε. πτ. anstoßen mit dem Fuß an einen Stein, straucheln, fehlen, in Schaden und Unglück geraten. Das Bild ist hier, wie 1 Kor. 9, 24, von denen hergenommen, die bei den Wettläufen innerhalb der Schranken laufen. Tossan: „Es sagt zwar Jakobus (3, 2), daß wir alle mannigfaltig fehlen oder straucheln; aber Petrus redet hier von solchem Straucheln, wenn einer gar liegen bleibt und aus der Gnade Gottes gänzlich entfällt oder derselben verlustig wird“ (vergl. Hebr. 12, 13). — Das verstärkende οὐ μὴ mit Konj. Vor. steht bei einer Sache, die zu einer unbestimmten Zeit oder sehr geschwind sich ereignen soll (Winer, S. 593).

22. Denn also wird euch reichlich dargereicht u. s. w. Reichlich entspricht dem πλεονάζειν B. 8 und ist der Gegensatz von 1 Petri 4, 18; daß ihr, sagt Bengel, nicht wie aus einem Schiffbruch oder Brand, sondern gleichsam im Triumph eingehen könnt. Luther: „Jene aber, wo sie anders hineinkommen (wiewohl man auch an dem Schwachen nicht verzweifeln soll), werden nicht also mit Freuden dahinfahren; die Thüre wird ihnen nicht so weit offenstehen, sondern wird ihnen eng und sauer werden, daß sie zappeln und lieber ihr Lebtage schwach sein wollten, denn einmal sterben.“ Luther versteht es von der reichen Fülle der zukünftigen Seligkeit. — ἐπιχορηγήθ. entspricht dem B. 5. Wenn ihr jene Tugenden reichlich darreichet, so wird euch Gott auch einen reichlich geöffneten Eingang in sein Königreich darreichen. Dieser Eingang beginnt nach Roos schon hier. „Der auf den göttlichen Beruf und die göttliche Erwählung gebaute Gnadenstand wird immer unbeweglicher, so daß man immer weniger Gefahr hat, denselben zu verlieren. Man kommt auch in das ewige Reich unsres Herrn und Heilandes Jesu Christi, welches nur eines ist, immer tiefer hinein, so daß man den Geist, durch welchen darin alles regiert wird, immer reichlicher empfängt, die Erkenntnis des Vaters und des Sohnes durch diesen Geist immer völliger bekommt und sich in allen Fällen immer pünktlicher nach den Geboten, die in

¹⁾ Nachmann: σπουδάσ, ἵνα διὰ τῶν καλῶν ἔργων βεβ. — ποιῇτε.

diesem Reich gelten, richten kann.“ — *παύλειον* schließt sich an die synoptischen Reden Christi an und kommt im ersten Briefe nicht vor, wo von dem ewigen Leben unter dem Bilde der Erbschaft die Rede ist (1 Petri 1, 4; 3, 9. 7).

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Man kann sich in diesen Strom der Wahrheit, der Kraft und apostolischen Majestät, der uns am Eingang dieses Briefes entgegenkommt, unmöglich eintauchen, ohne den festen Eindruck zu bekommen: hier redet kein unbekannter Mann aus dem zweiten Jahrhundert, der sich fälschlich den Titel eines Apostels und den Namen des Apostelfürsten anmaßt, sondern es ist dieser selbst, wie er im Eingang bezeugt.

2. Als Mittelpunkt des christlichen Glaubens erscheint hier, wie bei Paulus, die Verführung, wodurch der Gerechtigkeit Gottes Genüge gethan wurde, und die Rechtfertigung durch den Glauben an die freie Gnade Gottes in Christo.

3. Ein wesentliches Moment des Glaubens ist die Erkenntnis, welche im zweiten Brief Petri besonders betont wird, ohne Zweifel mit aus dem Grunde, weil der Apostel es mit einer Geistesrichtung zu thun hatte, welche auf die Erkenntnis, aber freilich nur auf eine einseitige, theoretische, einen sehr großen Wert legte. Dagegen wird nun die lebendige, praktische Erkenntnis zur Geltung gebracht (Kap. 1, 2. 3. 5. 6. 8; 2, 20; 3, 18). Es ist bei ihr zu unterscheiden: der Anfang, Fortgang und die Vollendung (Kap. 1, 3. 8). „Der falschberühmten Erkenntnis jener Irlehrer setzt er die rechte entgegen“ (Beiser). Vergl. Offenb. 2, 24; 1 Joh. 2, 23; Joh. 17, 3.

4. Die Erweckung eines Sünders aus dem geistlichen Tode und die Mitteilung eines neuen Lebens an ihn erfordert von seiten Gottes die gleiche Kraftwirkung, wie die Auferweckung Christi von den Toten (vergl. Eph. 1, 19. 20). Deswegen wird hier alles auf die göttliche Kraft zurückgeführt. — „Bei der Befehrung, Rechtfertigung und ersten Gnadenbesenkung wirkt die Gnade allein an und in uns Sündern. Von da an aber sollen und können wir mitwirken, nicht in eigener, sondern in Gottes Gnadenkraft“ (Richter). Unsere Bekenntnisse lehren mit Recht: „Wie der Mensch, der leiblich tot ist, sich nicht kann aus eigenen Kräften bereiten oder schicken, daß er das zeitliche Leben wieder bekomme, also kann der Mensch, der geistlich tot ist in den Sünden, sich nicht aus eigener Macht zu Er-

langung der geistlichen und himmlischen Gerechtigkeit und des Lebens schicken oder wenden, wo er nicht durch den Sohn Gottes vom Tode der Sünden frei und lebendig gemacht wird“ (2 Kor. 3, 5; 1 Kor. 2, 14; Joh. 15, 5; Phil. 2, 13). Konfordinformel, Müller, S. 590. — Augsb. Conf., Art. 2, 18.

5. Welch ein hohes Ziel, zu dem wir arme sündige Menschen berufen sind: Zum Reich Gottes, zu seiner Gemeinschaft und Herrlichkeit, ja zur Teilnahme an der göttlichen Natur. Während der Pantheismus von einem Gotte träumt, der als allgemeiner Weltgeist in unaussprechlichem Wechsel von Ebbe und Flut begriffen ist, der sich bald zerstreut, bald wieder sammelt, bald in vielen Tropfen auseinanderstäubt, bald wieder in einen Ozean zurückströmt; so lehrt uns dagegen die Schrift den lebendigen, persönlichen Gott kennen, der ewig über seinen Geschöpfen steht und sich doch so zu denen, die ihn lieben, herabläßt, daß er sie seines Wesens theilhaftig macht. Der dreieinige Gott will in seinen Auserwählten wohnen, und sie sollen in ein Geist mit ihm werden und doch persönlich von ihm unterschieden sein.

6. „Die verderbliche und vergängliche Lust preist sich oft als eine erlaubte Sache an, und der arge Mensch beugt und dreht oft die Gebote Gottes so lange, bis es ihn deucht, er habe ein Recht, jene Lust auszuüben, gefunden; da dann diese verkehrte Lehre von der christlichen Freiheit sein ganzes Evangelium ist, daß er in seinem Sinn und Mut hat“ (Roos).

7. Die Zweifel an der Berufung und Erwählung zum ewigen Leben werden am besten damit überwunden, wenn man allen Fleiß anwendet, jene Tugenden (B. 5 ff.) darzulegen und die entgegengesetzten Sünden zu bekämpfen. „Obwohl aus dem Glauben an Gottes Gnade in Christo all das übrige herfließt (B. 5 ff.), erringt sie doch erst allmählich die Herrschaft über alles Thun und Lassen des Menschen durch die Bewährung“ (Gerlach). „An dem siebenfältigen Glaubensgewächse wächst ein Stück aus dem andern hervor; das vorangehende birgt in sich den Keim zu dem nachfolgenden, das nachfolgende dient wieder dem vorangehenden zum gesunden Wachstum, und alle Stücke zusammen vollenden sich in der Liebe“ (Beiser). — Gute Werke sind unzertrennlich mit der wahren Erkenntnis Jesu Christi verbunden, so daß dem Faulen und Unfruchtbaren auch die Erkenntnis abgeprochen werden muß.

8. Wer den Hauptartikel von der Vergebung der Sünden durch das Blut Jesu

vergisst, bei dem fehlt die wirksamste Triebfeder der Heiligung, der Geist entweicht, der die Sünde als das größte Übel verabscheuen lehrt, und der Rückfall tritt unaufhaltsam ein.

9. Die Erwählung der Gläubigen steht objektiv ewig fest; aber diese sollen durch gute Werke nun auch fester und immer fester darin gegründet werden, so daß ihre Versiegelung mit dem Heiligen Geiste ihnen durch nichts umgestoßen werden kann.

10. „Der siebenfältigen Tugenddarreichung der Gläubigen wird siebzigmal siebenfältige Herrlichkeitdarreichung begegnen im ewigen Reiche Jesu Christi, dessen Reichthum unaussprechlich ist. Wie man beide Flügel einer Hausthüre öffnet, wenn ein willkommener Gast mit zahlreichem Gefolge ankommt, so werden reichlichen Eingang in den Himmelsaal erlangen, die mit dem Gefolge rechtschaffen Glaubenswerke da ankommen, Offenb. 14, 13“ (Besser).

Homiletische Andeutungen.

Die hochwichtige Erkenntnis: Jesus ist mein Herr. — Die Quelle aller Gottseligkeit fließt in der lebendigen Erkenntnis Jesu Christi. — Das höchste Ziel im Christentum die Teilnahme an der göttlichen Natur. — B. 7. Herrliche Früchte am Baum des Glaubens. — Gottes Gaben und des Menschen Treue müssen verbunden sein. — Das Zirkelleben im Christentum, das mit der Erkenntnis Jesu anfängt und endet. — Die gerade Straße nach dem himmlischen Zion. — Die große Blindheit, wenn man der Reinigung von den vorigen Sünden vergisst.

Starke: Die Apostel haben weder an der Seligkeit selbst, noch an der Ordnung dazu vor andern Gläubigen etwas voraus, sondern sie sind alle von Gott in Christo gleich geliebt und gleichsam wie einer angesehen (Röm. 3, 29. 30; Gal. 3, 28; Eph. 4, 5). — Die Allmacht und Kraft Gottes beweist sich wie im Werke der Schöpfung und im Reiche der Natur, also auch im Reiche der Gnaden. Durch dieselbe Kraft wird der Sünder erweckt, erleuchtet und lebendig gemacht, gereinigt, geheiligt, gestärkt, beseligt und zur Seligkeit bewahrt. — Niemand klagt mit Recht über Unvermögen, Gutes zu thun; wird's ihm nicht von Gott gegeben? Fromm sein ist nicht unmöglich in Gottes Kraft. Brauche derselben mit allem Ernst und Fleiß (Psil. 4, 13). — Nehmen im Glauben nach dem Evangelium und Geben in der Liebe nach dem Gesez, muß im Christentum immer beisammen sein, also, daß das Nehmen das Geben befördere und das Geben das Nehmen recht erweise. — Falsche Einbildung, den sündlichen Begierden nachhängen und doch meinen, daß man Gottes Kind sei! Beides kann nicht zusammen bestehen. Willst du das Letzte, so laß das erste fahren (Eph. 5, 1). — Die Wie-

dergeborenen müssen alle ihre empfangenen Gnadenträfte getreulich anwenden und recht fleißig sein in guten Werken, und eben damit ihre neue Geburt beweisen (Tit. 2, 14). — Die goldene Tugendfette schmücket den neuen Menschen aufs beste; niemand zerreiße ihre Gelenke; wer eines will, soll alle haben (Jak. 2, 10). — Die Gottseligkeit nimmt zwar sofort mit dem Glauben ihren Anfang, aber sie erweist sich alsdann erst recht und echt mit ihren Proben, wenn sie sich in der Beherrschung befindet; da bleibt es nicht nur bei guten Bewegungen und Vorsätzen, sondern die Übung des Guten wird zur beständigen und gesegneten Gewohnheit (Tit. 3, 14). — O wie sehr ist die rechte christliche Liebe von der bloß natürlichen verschieden! Wer erkennt das recht, wo nicht die aus Gott Gebornen? — Je mehr der Gläubige in der Heiligung wächst, je mehr fallen die Hindernisse der wahren Erleuchtung hinweg, und je mehr kommt der Verstand in ihm zur Aufklärung in geistlichen und himmlischen Dingen (Röm. 12, 2). — Wer von Gott etwas empfangen hat und es nicht treulich anlegt, ist schlimmer daran, als wenn er's gar nicht empfangen hätte, denn er vergrößert nur seine Verdammnis (Luk. 12, 47. 48). — Gottseligkeit verdient nicht das ewige Leben, doch gehört sie mit zur Ordnung der Seligkeit. — Schändlicher Betrug, daß du gottlos lebst und meinst, doch noch endlich selig zu werden. Hast du Versicherung, daß du auf dem Totenbette noch werdest befehrt werden? Werde nicht sicher an dem Exempel des Schächers; geschieht's an einem, so gehen doch die meisten verloren (Sir. 18, 22). — Recht gottselig leben gehört wie zum seligen, so auch freudigen Tode. Denn obgleich die Freudigkeit zum Tode lauter Gnade Gottes ist, so kann sie doch nur bei dem stattfinden, der seines unschuldigen Lebens halber ein gutes Gewissen hat (Spr. 14, 32). — **Vasco:** Des Christen himmlischer Besitz. — Die Glaubensgemeinschaft des Christen: 1) Worauf sie ruht; 2) was sie wirkt. — Der Reichsgenossen köstliches Kleinod. — Das letzte Ziel der Reichsgenossen. — **Bed:** Von der wahren Aufklärung. — Wie aus dem Glauben ein ganzer Kranz von Tugenden kommt. — **Geroß:** Der Gottesgarten eines Christenherzens 1) mit seiner himmlischen Pflege, 2) seinen edlen Gemäßen, 3) seinen herrlichen Auszichten. — **W. Hofacker.** Die nöthigen und wichtigsten Hauptbitten. — **Scheffer:** Die Verklärung des Menschen zum Christen. — **H. Rieger:** Wenn Gott vom Himmel Regen und fruchtbare Zeiten gibt, so läßt es der Ackermann auch an seinem Fleiß nicht fehlen, und damit erreicht man die gewünschte Ernte. Und so, wenn Gott allerlei seiner göttlichen Kraft verleiht und der Mensch wendet allen seinen Fleiß daran, so wird das erreicht, was im himmlischen Beruf angetragen ist. — Der von uns angewendete Fleiß treibt uns immer mehr zu der Erkenntnis unsers Herrn Jesu Christi, alle die darin liegenden Schätze bei allen vor kommenden Gelegenheiten wohl anzunehmen und anderweitige Hindernisse damit zu überwinden. — An Gelegenheiten zum Straucheln fehlt es nicht. Dringt das Herz nicht immer völliger in

die Reinigkeit, das 'Aug' in die Einsicht ein, so hält man sich da und dort zum Schaden auf, sieht etwas unrichtig an, braucht die im himmlischen Beruf liegende Macht nicht so dagegen, und darüber gibt es Straucheln, innerliche Ungewißheit, Versagen mit Lust und Gefälligkeit, äußerliches Anstoßen und Greifen nach etwas, wodurch man die Hoffnung seines Berufes schwächt. — Teilhaftigwerden der göttlichen Natur, als a. die köstlichste Gottesgabe; b. die heiligste Lebensaufgabe; c. die einzig ewige Gabe (R. Beck). —

Selig in Gott: a. des alten Lebens Tod; b. des neuen Lebens Quell; c. des Lebens Ziel (Derj.). — Der Eingang zum ewigen Reich Jesu Christi: a. Gott hat aufgethan, b. bringt hinan, c. sicher nimmt euch Jesus an (Derj.). — Macht eure Erwählung fest. Diese Mahnung a. kann erfüllt werden B. 3. 4, b. wird erfüllt im Christenleben B. 5. 7, c. bringt, wo sie erfüllt wird, Segen B. 10 (Derj.). — Die Verklärung des Menschen ins göttliche Wesen: a. unsre Freude, b. unsre Aufgabe, c. unsre Hoffnung (Derj.).

Kap. 1, 12—21.

Inhalt: Er ermahnt um so ernstlicher zum Fleiß in der Heiligung, weil er seinen Abschied nahe vor sich sieht, und begründet die Gewißheit der Lehre, worin sie unterrichtet wurden, a. mit seiner und aller Apostel Augenzeugenschaft bei den Thaten Jesu, b. mit dem prophetischen Wort.

Darum will ich nicht versäumen, euch immerfort an solches zu erinnern, wiewohl 12 ihr es wisset, und in der [in euch] gegenwärtigen Wahrheit befestigt seid. *Ich halte es 13 aber für billig, so lange ich in dieser Hütte bin, euch in solcher Erinnerung zu erwecken. *da ich weiß, daß die Ablegung meiner Hütte plötzlich kommt, wie auch unser Herr Jesus 14 Christus mir angezeigt hat. *Ich werde mich aber auch bemühen, daß ihr nach meinem 15 Abschied stets etwas haben möget, um euch an diese Dinge zu erinnern. *Denn wir 16 sind nicht klug ausgedachten Fabeln gefolgt, da wir euch die Kraft und Erscheinung unsers Herrn Jesu Christi kund gethan haben, sondern wir sind Augzeugen seiner Majestät gewesen. *Denn er empfing von Gott dem Vater Ehre und Herrlichkeit, indem eine 17 solche Stimme an ihn herankam von der majestätischen Herrlichkeit: Dies ist mein lieber Sohn, an welchem ich Wohlgefallen habe. *Und diese Stimme haben wir gehört, als 18 sie aus dem Himmel herabkam, da wir mit ihm waren auf dem heiligen Berge. *Und 19 wir haben nun das prophetische Wort als ein festeres, und ihr thut wohl, daß ihr darauf achtet, als auf eine Leuchte, die da scheint an einem düstern Ort, bis der Tag angebrochen und der Morgenstern aufgegangen sein wird in euren Herzen, *indem ihr dieses 20 vor allem bedenket, daß alle Weissagung der Schrift nicht Sache eigener Auflösung ist. *Denn es ist keine Weissagung jemals aus menschlichem Willen hervorgebracht worden, 21 sondern von dem Heiligen Geist getrieben haben die heiligen Männer Gottes geredet.

Exegetische Erläuterungen.

1. **Darum.** Der Zusammenhang ist: damit ihr dieses herrliche Ziel erlanget, will ich nicht unterlassen, euch zum Eifer in der Heiligung zu ermahnen, um so weniger, da mein Abschied nahe bevorsteht. Hierin ist die Tendenz dieses Briefes ausgesprochen. Es ist dem Apostel nicht um dogmatische Belehrungen, nicht um Widerlegung der Irrlehrer, sondern um Stärkung und Ermunterung im Guten, um Wachstum in tugendhafter Gesinnung und Handlungsweise zu thun. Als Hauptmittel dazu wird die lebendige Gottes- und Christus-Erkennntnis vorangestellt.

2. **Will ich nicht versäumen** u. s. w. *ὁὐκ ἀμελήσω*¹⁾. Seine angelegentlichste Sorge für

ihre Ermunterung und Befestigung drückt er noch stärker durch das folgende *ἀεὶ* aus. „Ich werde unablässig auf das eine denken, daß es meine Pflicht ist, euch zu erinnern“ (Wengeler). Es war doppelt nötig wegen der Gefahr der Verführung durch die falschen Propheten (Kap. 2, 1. 2). — Luther: „Es sind zweierlei Amt in der Christenheit, wie St. Paulus sagt Röm. 12. Lehren ist, wenn man den Grund des Glaubens legt und denen verkündigt, die nicht davon wissen. Ermahnen aber, oder, wie hier Petrus sagt, erinnern, ist: denen zu predigen, die es vorhin wissen und gehört haben, daß man anhalte und sie aufwecke, daß sie es nicht außer Acht lassen, sondern fortfahren und zunehmen.“ — *ἐπομιμνήσκων*, vergl. Joh. 14, 26; 2 Tim. 2, 14;

¹⁾ Lachmann liest: *μελλήσω*, darum werde ich immer im Begriff, in Bereitschaft stehen, euch zu

erinnern. Der Sinn ist derselbe. Ebenso Tischendorf u. v. Gebhardt.

Tit. 3, 1; 3 Joh. 10; Jud. 5. Paulus gebraucht Röm. 15, 15 den Ausdruck *ἐναντιωθήσεται*.

3. **Wiewohl ihr es wisst und — befestigt seid.** *εἰδότες* sc. *ταῦτα*. — *ἐστηρικμένους*; *στηρίζω* hineinbefestigen. Die Wahrheit ist euch gepredigt worden (1 Petri 1, 12), durch mich bestätigt (Kap. 5, 12), und ihr habt eine feste Überzeugung davon gewonnen. — *ἐν τῇ παρουσίᾳ*, die Wahrheit ist euch nahegebracht worden, ja sie ist in euren Herzen gegenwärtig, wie Paulus sagt: Das Wort ist dir nahe, nämlich in deinem Munde und in deinem Herzen (Röm. 10, 8, 6).

4. **Ich halte es aber für billig — erwecken.** *δέ* wird öfters gebraucht, wo eine Erläuterung angeschlossen wird. Es könnte auch *γάρ* stehen, aber wegen des vorangehenden *εἰδότες* und *ἐστηρικμ.* steht eine Konjunktion mit adverbialer Bedeutung (Winer, S. 521). — *σκήνωμα* wie *σκήνῃ*, *σκήνος* Zelthütte. So wird von doricchen Dichtern und pythagoräischen Schriftstellern der Körper als ein *σκήνος* der Seele bezeichnet. Plato nennt das *σῶμα* ein *σῆμα* der Seele, oder auch einen Kerker, eine Grabhöhle derselben. Paulus gebraucht 2 Kor. 5, 1 den Ausdruck: irdisches Zelthaus nach dem Jes. 38, 12 und Weish. 9, 15 vor kommenden Bilde. „Es wird damit die Unsterblichkeit der Seele, ihr kurzes Verweilen in diesem sterblichen Leibe und die Leichtigkeit ihres Hingangs im Glauben angedeutet“ (Bengel). Man kann hinzufügen, daß damit die Christen als Fremdlinge und als Streiter bezeichnet werden, welche sich anstatt der Häuser nur der Zelte oder Hütten bedienen. — *διεγερθεῖν*. Das verstärkte *ἐγερθεῖν* durch alles hindurch, in allen Stücken aus dem Schlaf und der Schläfrigkeit aufwecken.

5. **Da ich weiß — angezeigt hat.** Jesus hatte nach Joh. 21, 18, 19 dem Petrus die Art seines Todes, das Sterben am Kreuz, wenn er alt sein werde, angezeigt. Das Alter war jetzt eingetreten, er scheint aber noch eine besondere Offenbarung über die Nähe und das Plötzliche seines Todes empfangen zu haben, wie es auch bei Paulus zu vermuten ist (2 Tim. 4, 6). Grotius bemerkt, daß dem Cyprian und Chrysostomus eine ähnliche Offenbarung geworden sei. — *ταχυνή*, plötzlich und in der Kürze *ἐν τάχει*, wie Luk. 18, 8; Offenb. 1, 1. — *ἀπόθεοις* scheint auf das Bild von einem Gewand zu gehen, paßt aber auch auf eine Zelthütte, sofern man diese beiseite legt, wenn sie ausgebraucht ist. Im folgenden Vers bezeichnet er den Tod als einen Ausgang, wie Jesus davon als von

einem Hingang zum Vater gesprochen hatte (Joh. 14, 2 ff.). Ein Beweis, mit welcher Gelassenheit der Meister und der Jünger dem gewaltsamen, schmerzlichen Tod am Kreuze entgegenschau.

6. **Ich werde mich aber auch bemühen** u. *σπουδάσω* für das gewöhnliche *σπουδάζομαι* (Winer, S. 100). Ich will mich befeßen, daß ihr habet — ähnlich, wie studeo im Lateinischen mit Inf. vorkommt. — *ἐκάστοτε*, jedesmal, so oft ihr dessen bedürftet. — *ἐγὼ μνήμην π. ἔχω* mit Inf., wie bei den Klassikern, im Stande sein, sich zu erinnern. Was die Sache betrifft, so kann es sich auf den gegenwärtigen Brief beziehen. Es ist aber auch die Annahme Richters nicht unwahrscheinlich, daß Petrus sie hier auf ein schriftlich fixiertes Evangelium verweist, wie das Evangelium Marci als ein Evangelium Petri galt (vergl. Lange, Evang. Marci, S. 6 ff.). Nur bei dieser Annahme gewinnt B. 15 seine rechte Bedeutung, sonst erscheint er eher als pleonastisch. So Michaelis, Bott u. a. De Wette meint, Petrus lasse damit noch mehrere Briefe erwarten, was aber wegen B. 14 unwahrscheinlich ist. — *μνήμην ποι.*, päpstliche Ausleger denken hier fälschlich an eine Fürbitte Petri im Himmel. Eine Erklärung, die schon grammatisch unmöglich ist.

7. **Wir sind nicht — Fabeln gefolgt.** *μῦθοι*, Sagen, Erdichtungen, Phantasiegebilde, nach der Erklärung der Alten: lügnerische Erzählungen, welche den Schein der Wahrheit annehmen. — *σοφίζω* = schlau ersinnen, künstlich erdichten. Dekumenius denkt an die Phantasien der Valentinianer, die jedoch erst dem zweiten Jahrhundert angehören. Galov: „Vielleicht waren es jüdische und heidnische Fabeln, wie bei Hesiod und Ovid, an welche jene Irrlehrer sich hielten“ (vergl. Kap. 2, 3). — *ἐξυκολ.*, sorgfältig nachgehen, auspähen, mit großem Fleiß auffuchen (Kap. 2, 2, 15).

8. **Da wir euch — kund gethan.** Wo? Teils in mündlichem Vortrag, teils im ersten Brief (vergl. Kap. 1, 7, 18; 2, 4, 21; 3, 18 ff.; 4, 7, 13). An das Evangelium Marci ist hier nicht zu denken. — **Seine Macht und Erscheinung** bezieht sich auf die Hauptmomente seines Lebens, wie sie Kap. 3, 18 ff. angegeben sind. Es ist nicht als Hendiadys zu nehmen = die Macht, die bei seiner Ankunft sichtbar ist, sondern es sind zwei verschiedene, aber eng verbundene Begriffe. *Δύναμις* umfaßt seinen ganzen Lebens- und Heilsreichtum, den ganzen Schatz der in ihm liegenden Gotteskraft, seine Wunderthaten, seine Gewalt über die

Herzen, seine Lehr- und Erlösungsmacht, seine Auferstehung in Kraft, nachdem er in Schwachheit gekreuzigt war (2 Kor. 13, 4), sein Hinaufsteigen in die Totenwelt, seine Himmelfahrt und seine Herrschaft über alles. — *Παρουσία*, die Gegenwart, Erscheinung, Anknüpfung. Von der Gerichtszukunft Christi kommt es vor Matth. 24, 3, 27, 37, 39; 1 Kor. 15, 23; 1 Theß. 2, 19; 3, 13; 5, 23; 4, 15; 2 Theß. 2, 1, 8; Jak. 5, 7; 2 Petri 3, 4, 12; 1 Joh. 2, 28. Man könnte es daher mit Gerhard, Luther, de Wette auch in unserer Stelle so verstehen; da aber *παρουσία* in andern Stellen auch von der Gegenwart vorkommt, wie 1 Kor. 16, 17; 2 Kor. 7, 6, 7; 10, 10; Phil. 1, 26; 2, 12, wie denn auch in den obigen Stellen Gegenwart und Zukunft ineinander spielen; da ferner im Folgenden von etwas Vergangenen die Rede ist; so scheint es am besten, mit Hahn, der beides zusammenfaßt, zu erklären: seine Erscheinung mit Wunderkräften im Fleisch, samt der nächst zu hoffenden Erscheinung desselben in der Herrlichkeit. Es liegt darin auch namentlich ein Gegensatz gegen die alttestamentliche Ökonomie, wo das Heil und der Heilsstifter erst verheißen, noch nicht in der Wirklichkeit erschienen war (1 Petri 1, 11; 2 Petri 1, 19). Calov: „Der Brief ist gegen diejenigen gerichtet, welche die Macht und die erte Zukunft Christi leugneten.“

9. **Sondern wir sind Augenzeugen** — *γε-
μενοι*. *Ἐπόπται*, bisweilen von einem, der zum dritten und letzten Grad in den eleusinischen Mysterien gelangt ist, wie auch das Zeitwort so gebraucht wird. Petrus, dem dieses Wort eigentümlich ist (1 Petri 2, 12; 3, 2), nimmt auf jenen Sprachgebrauch hier keine Rücksicht; er gebraucht das Wort in dem Sinne von sorgfältigem, genauem Einsehen und Beobachten. Luther: es sei darauf Rücksicht genommen, daß die *μεγαλειότης* Christi ein den andern verborgenes Geheimnis war. — *Μεγαλειότης* = Macht und Größe, Erhabenheit. Von der Machtgröße Gottes, wie sie in den Wundern Jesu hervortrat (Luk. 9, 43). Von der angestaunten Größe und Pracht der Diana (Apost. 19, 27). Ähnlich *μεγαλοσύνη* Hebr. 1, 3; 8, 1.

10. **Dem er empfing** — *Ηerrlichkeit*. *Αυθὺν γὰρ*. Ein Anacoluthon, das durch *ἐτόγγανε* ergänzt werden kann. Die angefangene Konstruktion wurde durch den Zwischensatz unterbrochen. Es könnte der Satz folgen: so wurde er öffentlich für den Sohn Gottes erklärt (Winer, S. 400). — Die Verklärung Jesu auf dem Berge wird als ein Beispiel hervorgehoben, daß der Apostel eine unmittelbare persönliche Anschauung von seiner Kraft

und Erscheinung gehabt habe (vergl. Apost. 10, 39; 5, 32). Hier beruft sich Petrus auch auf seine Augenzeugenschaft. — *τιμὴν* u. *δόξαν* s. 1 Petri 1, 7; Röm. 2, 7, 10. Ersteres kann auf seine Sendung, letzteres auf seine Persönlichkeit bezogen werden.

11. **Indem eine Stimme** — *Wohlgelassen habe*. *ἐνεχθ.* Es wird nun angegeben, auf welche Art er Ehre und Herrlichkeit empfing: *φέρεται φωνή* = *ἔξ* Jes. 9, 8; Dan. 4, 28, sonst *γίνεται*, Luk. 9, 35, 36, oder *ἐρχεται*, Joh. 12, 30, 28, bezeichnet das Objektive, Unmißdeutbare, wie Gewichtige der Stimme. Es war kein Traum, keine Einbildung, wie manche Fabeln, sondern eine von oben herab erschallende Stimme. Der Ausdruck wird im folgenden Vers mit Nachdruck wiederholt. Sie kam nach Matthäus und Markus Kap. 17, 5; 9, 7 aus einer Wolkwolke; Petrus führt uns höher hinauf zu der *μεγαλοπρεπὲς δόξα*, von welcher jene ein Symbol war. Es ist dies nach Gerhard, de Wette, Luther die Bezeichnung Gottes selbst, wie das Wort *δύναμις* Matth. 26, 64 vorkommt (vergl. Ps. 104, 2; 1 Tim. 6, 16). — *Οὗτός ἐστιν ὁ υἱός*. Bei Matthäus dieselben Worte, nur mit dem Beisatz: *αὐτοῦ ἀκούετε*, und statt *εἰς ὃν* steht dort *ἐν ᾧ*. Ebenso steht *εἰς ὃν* Matth. 12, 18. Durch *εἰς* ist die Richtung des göttlichen Wohlgefallens auf ihn vor Grundlegung der Welt, nach Diecklein die geschichtliche Bewegung des göttlichen Heilsplanes zu ihm hin ausgedrückt.

12. **Und diese Stimme haben wir gehört** u. s. w. *Ἡμεῖς* hier speziell die drei Apostel Petrus, Jakobus und Johannes, während das Wir B. 16 auch auf die andern Apostel geht. Wir haben in seiner unmittelbaren Nähe nicht nur vom Hörensagen mit unsern eigenen Ohren die himmlische Erklärung über ihn vernommen. — **Auf dem heiligen Berge**. Nicht wie Grotius will, auf dem Tempelberge, indem dieser es fälschlich von der Begebenheit Joh. 12, 28 versteht. Calvin: „Wohin der Herr kommt, da heiligt er, wie er die Quelle aller Heiligkeit ist, alles durch den Geruch seiner Gegenwart.“ Die meisten verstehen darunter den Thabor, der zwei Stunden von Nazareth im Nordosten der Ebene Jesreel liegt. Andere suchen den Ort in der Nähe des Hermon, weil jener Berg fortwährend zu Festungswerken diente, daher kein einsamer Aufenthaltsort war, und Jesus sich damals in die Gegend der Jordanquellen zurückgezogen hatte. S. Zeller, Bibl. Wörterbuch, II, 710.

13. Es folgt (B. 19) das zweite Zeugnis

für die Herrlichkeit Christi und für die unumstößliche Gewißheit seiner Lehre, das prophetische Wort. Offenbar ist hier von der Weissagung des Alten Testaments, die als ein zusammenhängendes Ganzes gefaßt wird, die Rede, nicht, wie Griesbach will, von neutestamentlichen Weissagungen. Entscheidend ist dafür Kap. 2, 1 ff., wie die sonstige Berufung des Apostels auf die alttestamentliche Weissagung (vergl. 1 Petri 1, 10; Aposfig. 3, 18; 10, 43). Bengel: „Die Reden des Jesaias und aller Propheten bilden eigentlich nur eine in allen Teilen zusammenstimmende Rede.“

14. **Und wir haben nun — ein festeres.** ἔχομεν. Wir besitzen, nicht: wir halten es für sicherer. — *Βεβαίον*. nicht für fest oder sehr fest mit Luther und Beza. Der Komparativ muß zu seinem Rechte kommen. Gerhard erklärt: Das Zeugnis der Propheten werde ein festeres Zeugnis genannt, als das Zeugnis der Apostel von der Stimme des himmlischen Vaters und von der Verkündung Christi. Aber schwerlich wollte Petrus sein Augen- und Ohrenzeugnis dem prophetischen nachsetzen. Ebenso wenig ist Luthers Erklärung zu billigen: das prophetische Wort sei in Beziehung auf die Hoffnung der Christen sicherer und zuverlässiger als das Verklärungszugnis. Denn dieses habe zwar die Herrlichkeit Christi in den Tagen seines Fleisches geoffenbart, aber nicht geradezu seine dereinstige Wiederkunft in Herrlichkeit (so versteht er die *παρουσία*) bestätigt. Das prophetische Wort aber weise auf die dereinstige Wiederkunft Christi. Man kommt aus den Verlegenheiten und Künsteleien, welche sich bei den Exegeten an dieser Stelle finden, nur dann heraus, wenn man das Wort *παρουσία* in umfassenderem Sinn nimmt, worauf auch der Zusammenhang hinweist. Das prophetische Wort wird nach dieser Ansicht nicht mit etwas anderem, sondern mit sich selbst verglichen, es wird in den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung betrachtet und erscheint in einer Zeit fester und sicherer, wo schon ein bedeutender Teil des Vorhergesagten, wie die Menschwerdung Christi, sein Leiden, Sterben und Auferstehen, eingetroffen ist. Nun kann man den Prüfstein anlegen, von welchem Jer. 28, 9 die Rede ist. „Wenn ein Prophet vom Frieden weißagt, den wird man kennen, ob ihn der Herr wahrhaftig gesandt hat, wenn sein Wort erfüllet wird.“ (Das Gegenteil s. 5 Mos. 18, 22.) Das in einer bestimmten Zeit Erfüllte schließt die Bürgschaft für die Erfüllung des Zukünftigen in sich. Den richtigen Sinn gibt schon Desinenius: die Wahr-

heit der Verheißung sei durch die Erfüllung bestätigt worden, demnach sei das prophetische Wort jetzt ein sichereres, festeres geworden, als es vordem war. So Grotius, Bengel, Dietlein: „Wir besitzen nun die alttestamentliche Prophetie als etwas Festeres im Vergleich mit der früheren Zeit.“ — Gerlach: „Die Erfüllung des Hauptgegenstandes der Weissagungen, die Erscheinung Jesu Christi hat sie nun alle insgesamt uns noch fester bestätigt, als zuvor.“ — Darum zieht es um so mehr Verantwortung nach sich, wenn man es verachtet.

15. **Und ihr thut wohl — düstern Ort.** ἡ καλὴς ποιεῖτε πρ., auf welches zu achten ihr wohlthut. Das Partiz. steht, weil sie schon einen Anfang darin gemacht hatten (Winer, § 46, 1). — *προσέχετε* sc. *νοῦν*, den Sinn, die Aufmerksamkeit auf etwas richten, sorgfältig Acht haben (Hebr. 2, 1; Aposfig. 8, 6. 10. 11; 16, 14; 1 Tim. 1, 4; 4, 1. 13; Tit. 1, 14; Hebr. 7, 13). — *ὡς λύχνον φαινοῦντι; λύχν.* Leuchte, Laterne, Licht, das man bei Nacht gebraucht. *φαίν.* nimmt Bengel für das Imperf. wegen des folgenden *διαιρώσῃ*; es ist aber richtiger als Präsens zu fassen. — *ἀνυχῆρος* = trocken, verwildert, rau, staubig, schmutzig, trüb, dunkel, weil Schmutz und Dunkel oft beisammen sind. Was dieser dunkle Ort bedeute, kann erst nach Erklärung des Folgenden seine Entscheidung finden.

16. **Bis der Tag angebrochen.** Das Bis ist mit *προσέχ.*, nicht mit *φαίν.* zu verbinden. Viele Ausleger verstehen darunter den Tag der seligen Ewigkeit. So Calvin: „Diese Dunkelheit dehne ich auf den ganzen Lauf dieses irdischen Lebens aus und denke mir den Anbruch des Tages erst dann, wenn wir von Angesicht zu Angesicht schauen werden, was wir jetzt durch einen Spiegel und im Rätsel erkennen. Zwar leuchtet Christus im Evangelium als die Sonne der Gerechtigkeit, doch so, daß unser Geist immer noch zum Teil von der Finsternis des Todes verbunkelt wird, bis wir aus diesem Fleischesgefängnisse in den Himmel eingehen. Da wird der Glanz des Tages anbrechen, wenn keine Wolken und Nebel der Unwissenheit und des Irrtums den freien Anblick der Sonne uns hemmen.“ Ähnlich Dietlein: „Der Moment der Wiederkunft Christi.“ Demnach wäre unter dem *τόπος ἀνυχῆρος* die ganze vordaristische Zeit nicht nur, sondern das ganze gegenwärtige Leben, die noch nicht durch die herrliche Wiederkunft Christi erhellte Welt, und die noch nicht Christum sehenden, nach seiner Herrlichkeit nur erst sich sehenden Herzen der Gläu-

bigen gemeint. Es gibt dies einen schönen Sinn, und allerdings kann auch die Zeit des Neuen Testaments noch eine Nacht genannt werden, wenn man sie vergleicht mit dem künftigen Ion, wo die Herrlichkeit Gottes das himmlische Jerusalem erleuchten und das Lamm ihr Licht sein wird (Offenb. 21, 23). Allein mit Recht bemerkt Gerhard gegen diese Auslegung, wenn von jenem Tag der seligen Ewigkeit die Rede wäre, dürfte der Artikel bei *ἡμέρα* nicht fehlen, und es sei gegen alle Analogie, daß der Tag der Wiederkunft Christi oder des jüngsten Gerichtes in dieser Weise beschrieben werde. Andere fassen daher den Vers von dem Gegensatz der neutestamentlichen Zeit gegen die Zeit des Alten Testaments. Hiergegen spricht, daß die neutestamentliche Zeit ja schon im allgemeinen angebrochen war und der Konj. Vor. nur auf etwas Künftiges und Mögliches hinweist. Es handelt sich vielmehr hier, wie Calov bemerkt, um den Gegensatz des Natur- und Gnadenstandes. Der Tag bricht an in dem Herzen, wenn der Mensch aus seinem Traumleben aufwacht, wenn das Licht der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes in sein Gewissen hineinstrahlt, daß er seine Sündigkeit klar erkennt; der Morgenstern geht auf, wenn er nun einen tiefen Lebens Eindruck von der Erbarmung Gottes in Christo empfängt, worauf nach und nach eine immer reichere, entwickeltere, klarere und vollkommener Erkenntnis Christi und der göttlichen Geheimnisse folgt, wenn man den Zügen der Gnade treu bleibt (vergl. Röm. 13. 12; 2 Kor. 4, 6; Ephes. 5, 14). Die Leser des Briefes werden allerdings (B. 12) als Wissende und Befestigte bezeichnet, aber zugleich wird vorausgesetzt, daß sie steter Erinnerung bedürfen. Es ist hier ebenso wenig ein Widerstreit, als wenn Paulus für die gläubigen Epheser um erleuchtete Augen des Verständnisses bittet (Kap. 1, 18), während es vorher heißt, es sei ihnen allerlei Weisheit und Klugheit durch die Gnade Gottes geschenkt worden (B. 8. 9). Wir haben uns die Leser der Mehrzahl nach als solche zu denken, die erst im Vorhof des Heiligtums, im Anfang der wahren Bekerung standen; sie glaubten den äußerlichen Zeugnissen, hielten sich an das prophetische Wort, sonderten sich von der Welt ab, waren aber noch nicht zu einer lebendigen Erkenntnis und Gemeinschaft Christi gekommen.

17. Und der Morgenstern — in euren Herzen. *φωσφόρος*, lichtbringend sc. *ἀστήρ*, Morgenstern. Hefsch versteht es von der Sonne, in dieser Bedeutung kommt es aber sonst nicht vor, während Christus sich selbst

als den hellen Morgenstern bezeichnet, der den ewigen Sonnenaufgang verkündigt (Offenb. 22, 16). Den überwindern verheißt er den Morgenstern, d. h. sich selbst und das helle Licht seiner Gnade (Offenb. 2, 28). — *Ἀναγλῆναι*, vom Anbruch des Tages. Luther führt eine Stelle dafür aus Polyb. an. — *Ἐν ταῖς καρδίαις*, in den von der Gnade berührten Herzen, nicht in der Welt überhaupt. Nun verstehen wir erst, was unter dem dunkeln Ort (*ὀψυχο. τ.*) gemeint ist; es ist, wie Bengel auslegt, unser Herz das vor der Bekerung unrein, trocken, finster ist. Insofern in der Welt allenthalben dieselbe Herzensbeschaffenheit sich findet, kann dann die Welt überhaupt als eine wüste, öde, düstere Stätte verstanden werden. — *ὥς ὅ* mit Vor. Konj. drückt die Dauer einer Handlung bis zum Eingetretensein eines als möglich gedachten zukünftigen Faktums aus (Winer S. 343). Es ist aber damit nicht gesagt, daß der Gebrauch der Weissagung nach der Erleuchtung überflüssig sei (vergl. Matth. 1, 25; 5, 18. 26). Dies lehrt uns das Beispiel der Apostel selbst.

18. Indem ihr dieses vor allem bedenk. Mit der Aufmunterung, sorgfältig auf die Weissagung zu achten, verbindet der Apostel die Erinnerung daran, wie die Weissagung entstehe, und wie sie in demselben Geiste, aus dem sie hervorgegangen, auch auszulegen sei. — *Τοῦτο* auf das Folgende zu beziehen. — *πρῶτον* nicht mit Bengel: ehe ich es sage, vorhin, sondern vor allem andern (1 Tim. 2, 1), indem ihr euch das hauptsächlich ins Bewußtsein ruft (Jas. 1, 3; Hebr. 10, 34), wie *ἐδόξε* 1 Petri 1, 18.

19. Daß alle Weissagung — nicht Sache eigener Auflösung ist. Man hat nicht nötig, einen Hebraismus hier anzunehmen (Winer S. 197). Es ist nach dem Vorangehenden die im Alten Testamente enthaltene Weissagung gemeint. Die Weissagung der Schrift steht den falschen Propheten (Kap. 2, 1) entgegen. — *οὐκ ἰδίως ἐκλύσεως* geschieht nicht als Sache eigener Auflösung. *ἐκλύειν* Mark. 4, 34, auslegen, deuten, auch ausmachen, erledigen, entscheiden, Apoftg. 19, 39 = *ἔρψ* 1 Mos. 41, 12; 40, 8. Es handelt sich hier von der Entstehung, nicht von der Erklärung der Weissagung, wie aus B. 21 erhellt. Schon in ihrem Ursprung ist sie nicht Sache eigener Auslegung. „Die Propheten verhielten sich leidend, indem sie die Weissagungen empfangen; ein Gesicht, ein Gemälde trat vor ihren innern Sinn, welches sie den Hörern und Lesern beschrieben, wie es ihnen erschien, ohne daß sie verstanden, was

alles darin bedeute, so daß sie selbst forschten, auf welche und welcherlei Zeit der Geist hinweise (1 Petri 1, 10—12).“ — „Eine Weissagung spricht nur aus, was Gott dem Seher eingegeben hat, ist ihm selbst also ein Gegenstand der Forschung und Enträtselung, wie uns“ (Verlach). — *Ἰδιὰς* bezieht man am einfachsten auf *τῆς ἀνθρώπων*; das, was auf natürlichen menschlichen Kräften und menschlichem Belieben beruht. De Wette führt aus Philo den Satz an: Ein Prophet spricht nichts Eigenes aus. Luther vergleicht die Traumdeutung Josephs (1 Mof. 40, 8). Die Worte, in denen Joseph den Gefangenen voraussagt, was ihnen bevorstehe, bilden die *προφητεία*; diese setzt eine *ἐνλυσίς*, Deutung der Träume, bei Joseph voraus; von dieser sagt Joseph, sie gehöre Gott an (vergl. 1 Mof. 41, 15. 16). Richtiger nimmt man jedoch jene Träume als *προφητεία*, deren Deutung dem Joseph von oben gegeben wurde; Bengel erklärt *ἐνλυσίς* für die Deutung, wodurch die Propheten vorher verschlossene Dinge den Menschen aufgeschlossen haben.

20. **Denn es ist keine Weissagung — geredet.** Nähere Begründung des Vorangehenden, negativ und positiv. — *τῆς ματι*, der Dativ der Ursache (vergl. zur Sache Joh. 1, 13). Das Belieben, die Willfür der Menschen, im Gegensatz zu dem Geist Gottes. Der Sinn: Es kommt nicht auf die eigenen Kraftanstrengungen des Menschen an, um eine wahre Weissagung hervorzubringen, wie man es in der heidnischen Mantik versucht hat. — *Ἡρέθη* entspricht dem *ἐνεγείσας φωνῆς* B. 17. 18, und bedeutet nicht den Vortrag, wie de Wette will, sondern den Ursprung. — *Προρόμενοι* entspricht den bei den Klassikern vorkommenden Ausdrücken: *θεοφόρητος*, *θεοπροφύμενος*. Sie wurden von dem Heiligen Geist getrieben, fortgenommen, wie ein Schiff von einem starken Winde. Sie verhielten sich dabei als leidende Werkzeuge, jedoch mit vollem Selbstbewußtsein. Josephus sagt von Bileam: er war bewegt durch den göttlichen Geist (vergl. Hebr. 1, 1). Calov: „Es geht sowohl auf die innere Erleuchtung, als auf den äußeren Antrieb; aber nicht so, als wären die Propheten ihrer nicht mächtig gewesen“ (vergl. Ps. 45, 2). — *ἐλάττωσαν*.¹⁾ Dies schließt auch das Schreiben ein (Apostg. 2, 31; Jak. 5, 10). Auch ihre schriftlichen Worte sind nicht nur dem Inhalte, sondern in gewisser Art auch der Form nach bestimmt

durch den Heiligen Geist. — *Ἄγιοι θεοῦ ἄρρο.* (vergl. 1 Tim. 6, 11) besondere Werkzeuge des Heiligen Geistes, Propheten und sonstige Gottesmenschen. Hiermit ist die Festigkeit des prophetischen Zeugnisses und die Ehrwürdigkeit desselben begründet. Es soll aber auch daraus der Schluß gezogen werden, daß man, wenn man darauf acht habe, nicht willkürlich, sondern im Sinn des Heiligen Geistes auslegen müsse. Bernhard sagt: „In demselben Geist, in welchem die heiligen Schriften geschrieben sind, in dem wollen sie auch gelesen sein, in eben demselben sind sie auch zu verstehen.“ Dem der Heilige Geist ist der beste Ausleger seiner Worte.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die beiden Grundpfeiler der evangelischen Kirche sind das lautere, unverfälschte Wort Gottes und die große Wahrheit von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben an Christi seligmachendes Verdienst. „Es ist merkwürdig,“ sagt Besser, „daß der Apostel im ersten Kapitel dieses Briefes, der bestimmt ist, die Kirche gegen Irrlehre zu umschützen, zuerst den teuren Glauben, durch welchen wir Gerechtigkeit haben und Tugend darreichen, und dann die teure Heilige Schrift, das Licht des Wortes am dunkeln Orte, preist.“

2. Wie ernstlich ist es dem Apostel darum zu thun, den Gläubigen ein schriftliches Zeugnis von den Grundwahrheiten des Evangeliums gegenüber den mancherlei Irrgeistern, die schon damals sich regten, zu hinterlassen! — „Petrus hielt also nicht dafür, daß durch mündliche Überlieferung das Gedächtnis der apostolischen Lehre bewahrt werden könne. Eben deswegen schrieb er; ja er sagt zuvor, daß durch erdichtete Worte die Wahrheit werde verkehrt werden (Kap. 2, 3); denen setzt er die Schrift entgegen, nämlich das feste prophetische Wort des Alten Testaments und das apostolische Augen- und Ohrenzeugnis von Jesu Christo, welches geschrieben steht in den Schriften des Neuen Testaments (Kap. 3, 16).“ Chemnitz.

3. In B. 16 und den folgenden Versen liegt ein schlagendes Zeugnis für die Echtheit unres Briefes. Stier sagt darüber: „Die Annahme, daß Worte, Lehren, Zeugnisse, wie sie der zweite Brief Petri von Anfang bis Ende enthält, aus dem eigenen Geiste eines falsarius gekommen wären, daß solche Kraft und Erleuchtung, solche Zuversicht der Rede mit einem sogenannten frommen Betrug in

¹⁾ ἐλάτ. ἀπό θεοῦ. Tischendorf. Dabei fällt *οἱ ἄγιοι θεοῦ* weg.

einer Seele habe zusammen bestehen können — daß dieser *μυθολόγος*, indem er so recht geistlich die Person des vor seinem Tode noch ermahnenden, bekennenden, weisssagenden Apostels in einem „zweiten Brief“ agiert, die Frechheit gehabt habe, sich von *μεσοποιουμένων μύθους* ausdrücklich loszusagen, bei dieser Frechheit aber zugleich solche Gabe der Erkenntnis und kühn originellen Rede: — diese Hypothese widerspricht aller Psychologie christlichen Sinnes, und das aus ihrem christlichen Sinn offen zu bekennen, sollten sich die rechten Verteidiger der Echtheit nicht schämen.“

4. Die Verklärung Jesu haben wir nicht bloß als ein wunderbares Zeugnis der göttlichen Sendung Jesu für seine Jünger, die seine Herrlichkeit sahen, zu betrachten, sondern auch als ein Siegel auf seine Herrlichkeit für ihn selbst. Siehe Stier, II, 198; Lange, Das Evangelium Matthäi 241; Beck, Lehrwissenschaft, I, 512.

5. De Wette findet es auffallend, daß der Verfasser in seiner Beweisführung B. 19—21 sich nicht auf die eigenen Reden des Herrn über seine Zukunft bei den Synoptikern berufe. Nach Kap. 3, 16 müsse er sie doch gekannt haben; er umgehe aber jene Reden nur darum, weil die in ihnen angekündigte schnelle Aufeinanderfolge der Zerstörung Jerusalems und der Zukunft Christi sich nicht bewährt habe. Diese Bemerkung gründet sich aber auf ganz falsche Prämissen, und es lag in dem Plane des Apostels, nicht auf Zeugnisse Christi selbst, die von den Spöttern bestritten werden konnten, von denen die Gegner jedenfalls keine hohen Gedanken hatten, sondern auf Zeugnisse von Augenzeugen über Christus hinzuweisen. — „Die Offenbarungsweise bei der Prophetie ist nicht immer die ekstatische, sie kann auch nur darin bestehen, daß das Wolende, denkende, empfindende Geistesleben des Propheten im Zustande voller, macher Selbstmacht von einer sanften, göttlichen Einwirkung gehoben und getragen wird, die er, was unerlässlich, von seinem Eigenwirken deutlich zu unterscheiden vermag“ (Delitzsch, Psychol. 312).

6. Diejenigen, welche, wie manche Anhänger separatistischer Richtungen, die Weissagung so einseitig betonen, daß sie dieselbe neben oder über das Werk Christi stellen, beweisen, daß der Tag bei ihnen noch nicht angebrochen und der Morgenstern in ihren Herzen noch nicht aufgegangen sei. Allerdings soll man, wie Roos bemerkt, unter dem Vorwand, der Tag sei jetzt angebrochen, das prophetische Wort nicht verachten, sondern noch immer darauf achten, ob es schon Tag ist.

Homiletische Andeutungen.

Des Apostels Lösung ist das Wort seines Meisters: Ich muß wirken, so lange es Tag ist, ehe die Nacht kommt, da niemand wirken kann. — Die Nähe des Scheidens ein kräftiger Antrieb zum Wirken für den Herrn. — „Wer die Offenbarung ungläubig verachtet, fällt abergläubisch den Fabeln anheim, 2 Thess. 2, 11“ (Besser). — Das Christentum etwas objektiv Gegebenes, von oben Geoffenbartes, himmelweit verschieden von allen menschlichen Einfällen, subjektiven Meinungen und eigenen Phantasiegebilden. — Das apostolische und prophetische Zeugnis zwei unbewegliche Pfeiler für die Wahrheit des Evangeliums. — Der Anbruch des Tages bei der Bekehrung des Sünders. — Wann geht der Morgenstern auf in den Herzen? — Der rechte Schlüssel zum Verständnis des prophetischen Wortes. — Das Geheimnis der wahren Schriftauslegung.

Starke: Die Lehrer sollen mit Lehren, Strafen, Ermahnen nicht ablassen (1 Tim. 4, 13). — Werdet nicht müde, einander zu ermahnen. Der vornehmsten guten Werke eines ist, Seelen aus dem Feuer erretten (Jak. 5, 19, 20). Die Gelegenheit ist täglich bei der Hand; man darf nicht bis morgen warten. — Nichts Gewisseres ist, als der Tod, nichts Ungewisseres, als die Zeit des Todes. Wohl dem, der täglich lebt, als wenn er heute noch sterben würde (Pred. 9, 12). — Es ist nicht zu leugnen, daß Gott aus besonderer Gnade manchem seine Todeszeit eröffnet, obgleich nicht durch eine unmittelbare Offenbarung, doch durch einen kräftigen Eindruck ins Herz; aber das geschieht unter Tausenden kaum oder gar nicht einem: Bieher! warte nicht darauf, rüste dich beizeiten. — Was Zuhörer von ihren Lehrern Gutes gehört und gesehen haben, sollen sie sich auch nach ihrem Tode noch zum thätigen Andenken dienen lassen (Hebr. 13, 7). — Wer Irwissen nachleitet, der versinkt in Morast. Christen verwahren sich vor solchen Lichtern Christus und sein Wort das wahre Licht auf unsern Wegen (Joh. 8, 31). — Wer Christum in andern verklären und das Verklärungsamt des Heiligen Geistes würdig führen will, der muß mit Christo, obgleich in einem geringen Grad und auf andere, doch wahrhaftige Art die Kraft und Herrlichkeit Christi selbst in sich erfahren haben und nach der Heiligen Schrift aus eigener Erfahrung reden können (2 Kor. 4, 6). — Wer sich durch den Glauben in Christo erfinden läßt, an dem hat Gott ein gnädiges Wohlgefallen, als an Christo selbst. Denn er ist uns so zur Gerechtigkeit gemacht worden, daß wir in ihm als die Gerechtigkeit selbst angesehen werden (2 Kor. 5, 21). — Mensch! der du von Natur dunkel und finster bist, laß dich durch den würdigen Gebrauch des göttlichen Wortes zu einem brennenden und scheinernden Licht machen, sonst wirst du das Licht des Himmels nicht sehen (Joh. 5, 35). — Was uns in dem prophetischen Worte noch dunkel ist, soll uns lauter Licht werden, wo nicht noch in dieser Zeit,

nach der Verheißung Dan. 12, 4. 9. 10, doch alsdann, wenn uns Christus, der rechte Morgenstern, an jenem großen Tage des Gerichts und zugleich des Lichts aufgehen wird (1 Kor. 13, 12). — Nicht genug, etwas aus Gottes Wort gelernt zu haben. Wie das Licht des Tages vom Morgen an immer heller wird, so muß auch die Erkenntnis Gottes und unsres Heilandes Jesu Christi wachsen und zunehmen. — Die Heilige Schrift widerspricht sich nicht. Scheint es gleich, es ist doch nicht so. Halte eins mit dem andern zusammen, du wirst die schönste Übereinstimmung finden. — Gott braucht zu seinem Dienste geheiligte Menschen, also daß die, welche seine Werkzeuge sein wollen, auch seine Tempel und Werkstätten sein müssen. — Gründlicher Beweis der Gottheit des Heiligen Geistes: er hat von zukünftigen Dingen durch die Propheten geredet, die größtenteils in ihre Erfüllung gegangen; das ist aber allein ein Werk des allwissenden Gottes.

Gerhard: Keinem steht der Zugang zur Verjüngung mit Gott und zur Vergebung der Sünden offen, außer durch den Sohn (Jes. 42, 1): um Christi willen und durch ihn werden uns alle jene Wohlthaten zu teil. — Noos: Wehe dem, dessen Werke, Worte und Schriften noch nach seinem Tode andre sündigen machen. Wohl dem, dessen

Werke, Worte und Schriften noch nach seinem Tode eine gute Frucht hervorbringen. Der Gnadenu Lohn eines solchen wird groß sein. — Lisco: Die Hirtentreue bis zum Tod. — Das Vermächtnis eines scheidenden Seelsorgers. — Der feste Grund der Reichsgenossenschaft.

Kapit: Der feste Grund unsers Glaubens. Dieser Grund beruht 1) auf den äußeren Zeugnissen der Apostel und auf den Wunderwerken Jesu; 2) auf den inneren Zeugnissen des Heiligen Geistes. — Standt: Wie feste Schritte die Christen in ihrem Glauben thun können: 1) in dem, was von der Zukunft Jesu in das Fleisch abhängt; 2) in dem, was von der Zukunft Jesu zum Gericht abhängt. — Warum ist die Bibel uns ein heiliges Buch? a. weil sie von Gott kommt, b. weil sie von Gott handelt, c. weil sie zu Gott führt (K. Beck). — Wo der rechte Lebensgrund zu finden sei, aus dem die wahre Sterbensfreudigkeit erwächst: a. auf dem Boden der in Christo offenbarten Wahrheit, b. in der Verkündung Christi, c. in dem festen, prophetischen Worte (W. Hoffacker). — Wie die ganze Schrift Alten und Neuen Testaments ein festes und gewisses Wort von Christo ist (Stier). — Die zwiefache Herrlichkeit Christi: a. bei seinem ersten, b. bei seinem zweiten Kommen (K. Beck).

Kap. 2, 1—10.

Inhalt: Warnung vor den falschen Propheten mit Hinweisung auf ihre unausbleibliche Strafe an drei Beispielen.

- 1 Es standen aber auch falsche Propheten im Volke auf, wie auch unter euch sein werden falsche Lehrer, welche heimlich einführen werden selbsterwählte Lehren des Verderbens, und indem sie den Herrn, der sie erkaufte, verleugnen, über sich selbst ein
- 2 schnelles Verderben herbeiführen. *Und viele werden ihren Ausschweifungen nachgehen,
- 3 um deren willen der Weg der Wahrheit gelästert werden wird, *und in Geiz gefangen werden sie mit erdichteten Reden Gewinn von euch suchen, für die das Gericht von alters
- 4 her nicht säumt, und deren Verderben nicht schlummert. *Denn wenn Gott der Engel, welche gesündigt haben, nicht verschonte, sondern sie in Banden der Finsternis zur Hölle
- 5 hinabstieß und dahingab, um zum Endgericht aufbewahrt zu werden, *und wenn er der alten Welt nicht verschonte, sondern [nur] Noach, den Herold der Gerechtigkeit, selbacht
- 6 bewahrte, als er die Wasserflut über die Welt der Gottlosen hereinbrechen ließ, *und wenn er die Städte Sodom und Gomorrha zu Asche brannte und zum Umsturz verurteilte, indem er ein Warnungsbeispiel aufgestellt hat für die, die ins künftige gottlos sein
- 7 würden, *und wenn er den gerechten Lot errettete, der von dem unzüchtigen Wandel der Unbändigen geplagt wurde; *denn beim Sehen und Hören erweckte der Gerechte, indem er unter ihnen wohnte, Tag für Tag seine gerechte Seele zum Schmerz über ihre
- 8 sittenlosen Thaten; *so weiß der Herr die Frommen aus der Versuchung zu retten, die
- 9 Ungerechten aber auf den Tag des Gerichts zur Strafe zu bewahren; *allermeist aber die, welche in Befleckungsgier dem Fleische nachgehen und die Herrschaft verachten.

Exegetische Erläuterungen.

1. Zusammenhang: Hatte der Apostel zur Achtbarkeit auf die Prophetie der Schrift ermuntert (Kap. 1, 19), so warnt er jetzt vor

den falschen Propheten, welche er näher charakterisiert, und auf deren schreckliches Ende er hinweist. Wie er im ersten Brief öfters an Worte des Herrn sich anschließt, so hat er hier ohne Zweifel Stellen wie Matth. 24, 11. 12;

7, 15: „Sehet euch vor vor den falschen Propheten“ vor Augen. Den Übergang macht er mit Erinnerung an die falschen Propheten in Israel, damit die Gläubigen, an die er schrieb, über das Auftreten der Irrlehrer nicht bestürzt werden möchten. Auch Paulus hatte von solchen Irrlehrern geweissagt (Apostg. 20, 29. 30). In den Briefen an den Timotheus und Titus, im ersten Brief Johannis und in der Offenbarung, besonders aber im Brief Judä ist von diesen Verführern die Rede. In diesen Schriften werden sie meist als schon vorhanden beschrieben.

2. Es standen aber auch falsche Propheten auf — des Verderbens. Neben jenen heiligen Gottesmännern waren im Volke Israel auch falsche Propheten, wie die Geschichte Abahs zeigt, wie namentlich die Bücher der Propheten Jeremias und Ezechiel beweisen, wie B. 15 in Bileam ein Beispiel angeführt ist. Das Wort *ψευδοιδ.* kommt sonst im Neuen Testament nicht vor; es ist dem *ψευδο-λογος* 1 Tim. 4, 2 und *ψευδοπροφ.* nachgebildet. — „Nicht ein Prophet oder Lehrer, der Lügen prophezeit oder lehrt, sondern einer, der gar nicht Prophet ist, und es doch lügnerrisch vorgibt, vergl. 2 Kor. 11, 13; Offenb. 2, 2“ (Dietlein). — *Παρεσάδονοι*, nicht heranzubringen, sondern neben und heimlich einführen. Im Brief Judä steht ein entsprechender Ausdruck: *παρεσέδισαν*, sie schlichen sich neben ein durch eine falsche Thüre. Bengel: „neben der heilsamen Lehre von Christo“. — *Αἵρεσις* von *αἰρέω*, eine Lehrart, Schule, Sekte. Im neuen Testament von den sich untereinander bekämpfenden religiösen Parteien des späteren Judentums (Apostg. 5, 17; 15, 5; 26, 5), im schlimmen Sinne Kap. 24, 5. 14; 28, 22. So besonders Tit. 3, 10 „einen kezerischen Menschen meide“. Es bedeutet eine selbstermählte Abweichung von den reinchristlichen Glaubensgrundsätzen, welche zu Spaltungen in der Kirche führt. Vergl. Herzog: Encyclop. Häresie. — Durch den Zusatz *ἀπωλειας* verstärkt Petrus das, was schon im Begriff der *αἵρεσις* liegt. Nicht alle Häresien sind gleich verderblich, nicht alle führen so unterschieden ins Verderben.

3. Und indem sie den Herrn — herbeiführen. Die beiden Participialsätze *τὸν ἀγοράζ. αὐτοὺς δεσπ. ἀνούμενοι* und *ἐλάγοντες ἑαυτοῖς ταχ. ἀπωλειαν* sind an sich leicht verständlich. Der erste weist auf die Verschuldung der falschen Lehrer, der zweite auf das Geschick, dem sie verfallen, hin. Aber das vorausgehende *καὶ* ist störend und will sich nicht fügen, mag man es mit „auch“ oder „sogar“ oder „und zwar“ übersetzen. Winer

übersetzt: „welche einführen werden verderbliche Sekten, indem sie auch, den Herrn verleugnend, sich selbst schnelles Verderben zuziehen“. Andere: indem sie sogar den Herrn verleugnend etc. Übersetzt man aber, um *καὶ* seiner gewöhnlichen Bedeutung zu lassen: es werden unter euch sein falsche Lehrer, welche selbstermählte... einführen und Verleugner des Herrn, der sie erkaufte hat, die über sich etc., so ist schwer zu sagen, weshalb der Apostel diese nähere Bezeichnung der falschen Lehrer nicht gleich an *ψευδοδιδάσκαλοι* angeschlossen, sondern durch Zwischeneinschiebung des *οὔτινες* den Schein erweckt, als wolle er zu der einen Klasse der *ψευδοδ.* eine zweite hinzufügen. Auf alle diese von Künstelei nicht freizusprechenden und zuletzt doch nicht befriedigenden Versuche verzichtend, gehen wir davon aus, daß wenn auf den Satz mit *οὔτινες* ein *καὶ* folgt, man statt des partic. *ἐλάγοντες* das verb. finit. erwartet: *ἐπάξουσιν*, und nehmen, da diese Erwartung sich nicht erfüllt, eine durch den vorhergehenden Participialsatz veranlaßte Abirrung von der Konstruktion an, womit alle Umstände gehoben sind. — **Den Herrn, der sie erkaufte hat.** *δεσπότης* bedeutet einen unumschränkten Herrscher, der über seine Unterthanen als über Leibeigene gebietet. Von Gott dem Vater kommt es vor Luk. 2, 29; Apostg. 4, 24; Offenb. 6, 10. In unsrer Stelle geht es des Beisatzes wegen auf Christus vergl. Jud. 4 und Offenb. 1, 8, wo Jesus Christus der All-Herrscher heißt. Der Ausdruck paßt zu *ἀγοράζειν* besser als *κρίνειν*. Für *ἀγοράζ.* steht 1 Petri 1, 18 *λυτροῦσθαι*, wobei das unendlich wertvolle Lösegeld angegeben ist, sonst *ἐξαγοράζειν*, heraus erkaufen (Gal. 3, 13; 4, 5; Ephes. 5, 16; Kol. 4, 5). Das einfache *ἀγοράζ.* 1 Kor. 6, 20; Offenb. 5, 9; 14, 3. 4. Galov: „Das Lösegeld ist Christi Blut (Matth. 20, 28). Der, dem es bezahlt worden ist, ist Gott, der uns vorzugsweise gefangen hielt, während der Teufel nur sein Kerkermeister ist, aus dessen Hand uns Christus befreite (Ephes. 5, 2; Hebr. 9, 14). Gott hat kraft seiner Gerechtigkeit ein Lösegeld für unsre Befreiung verlangt; kraft seiner Barmherzigkeit hat er den Lösepreis angenommen, der für uns von Christo bezahlt wurde.“ — Gerlach sagt: „Diese Irrlehrer waren schon Christen geworden, hatten schon die seligmachende Wirkung der Erlösung erfahren, waren aus dem Dienste des Teufels im Judentum oder Heidentume in Christi Dienst wirklich übergegangen“. Man kann dafür B. 21 anführen. Allein *ἀγοράζειν* wird sonst überhaupt von der stellvertretenden Genugthuung Christi gebraucht, welche sich auf alle Men-

ischen, somit auch auf diese Irrlehrer erstreckt, nicht von der erfahrenen Wirkung derselben nach Calvin (vergl. 1 Tim. 2, 6; Ephes. 5, 2; Hebr. 9, 14). Gerhard gebraucht das Bild von einem christlichen Herrscher, der zur Loskaufung von Gefangenen dem türkischen Kaiser ein Lösegeld bezahlt. Jene Gefangenen sind wahrhaftig losgekauft, wenn sie auch die Wohlthat der Befreiung nicht annehmen, sondern in ihren Banden bleiben. — **Sie leugnen den.** Ihre Gottlosigkeit ist um so größer, weil sie ihren höchsten Wohlthäter verleugnen, in dessen Dienst und Bekenntnis sie freudig sterben sollten. Die Art des Verleugnens ist nicht näher angegeben. Bengel fügt hinzu: „Durch Lehre und Werke“. Es ist vielleicht dasselbe Leugnen gemeint, wie bei den Irrlehrern (1 Joh. 2, 23; 4, 2; 5, 12; 2 Joh. 7, 9), die Leugnung des geschichtlichen Christums, der Gott und Mensch in einer Person ist, wie dies später von den Gnostikern zu einer antichristlichen Lehre ausgebildet wurde mit zum Teil höchst gefährlichen praktischen Konsequenzen. — Ihr Leugnen kann sich namentlich auch auf die Kraft seines Opfertodes bezogen haben und auf seine königliche Macht über uns als über seine Verbeugenen. — *Ταυτήν ἀπώλειαν*; *an*. Untergang, Versinken in zeitlichen und ewigen Tod. Dies wird ein plötzliches sein (vergl. Kap. 1, 14); sie werden ein Ende nehmen mit Schrecken (Ps. 73, 19). Das Verderben wird sie schnell überfallen (1 Thess. 5, 3), wie die Zukunft Christi eine plötzliche sein wird (Matth. 24, 39).

4. **Und viele werden — nachgehen.** Vergleiche Matth. 24, 11. 12; 2 Tim. 2, 17. Irrlehren, besonders solche, welche dem Fleische freien Raum lassen, haben eine ansteckende Kraft. — *Ἀσέλγειας*¹⁾, Ausschweifungen, Zügellosigkeit, Unzuchtthaten. Eine falsche Freiheitslehre war nach B. 19 das Evangelium dieser Irrlehrer. Sie verwechselten christliche Freiheit mit zügelloser Willkür. Die frech antinomistische Richtung, die wir im zweiten Jahrhundert bei den Karpokratianern und andern Gnostikern antreffen, reicht mit ihren Wurzeln in die Mitte des ersten Jahrhunderts hinein. „Die Hofsahrt falscher Geistlichkeit und die Versunkenheit in zügellose Fleischlichkeit ging bei solchen Hand in Hand“ (Gerlach). — Es ist eine grobe Befangenheit von de Wette, wenn er bemerkt: „Daß hier *αἰρέσεις* jetzt auf einmal *ἀσέλγειαι* genannt werden, erklärt sich nur aus Jud. 4.“

5. **Um deren willen der Weg der Wahrheit gelästert werden wird.** *δι' οὗς*; das Relativ ist auf die Verführten zu beziehen. Der Weg der Wahrheit ein alttestamentlicher Ausdruck (vergl. 1 Mos. 24, 48; Ps. 139, 24; Jer. 18, 15; Amos 8, 14). Die rechte Weise der Gottesverehrung und des Gottesdienstes. So Apostlg. 19, 9. 23. Was ein Weg für einen Reisenden ist, das ist die wahre Religion für uns Menschen. Verlästert wird sie draußen unter den Heiden und Weltmenschen, indem diese die Sünden falscher Christen dem Christentum selbst zur Last legen. „Es heißt bei solchen: Sehet, was die christliche Religion für Früchte erzeugt! Ist schon der Schluß falsch, so ist er doch schädlich, weil er diejenigen, die ihn machen, in der Abneigung gegen die Wahrheit, ja gegen Christum selbst, befestigt“ (Roos). — Dieses Lästern hat Petrus im 1. Brief 4, 14 und Paulus Röm. 2, 24 (vergl. Jak. 2, 7) im Auge.

6. **Und in Geiz gefangen — suchen.** *ἐν πλεονεξίᾳ*; es ist nicht allein die Geldgier, sondern auch die Lust- und Ehrgeiz gemeint. Das *ἐν* ist bezeichnend; es drückt das Versunken- und Gefangensein darin aus. — *Πλαστοῖς λόγοις* wieder ein eigentümlicher Ausdruck bei Petrus, mit trügerischer erfennenen, erdichteten Reden (vergl. Kap. 1, 16; Röm. 16, 18). Vielleicht sind auch erdichtete Geschichten über das Leben Jesu und der Apostel gemeint. — *Ἐμπορεύεσθαι*, Handel treiben (Jak. 4, 13), etwas als Ware einführen, mit etwas handeln; dann einen Profit machen, gewinnstüchtig handeln, betrügen, täuschen (vergl. Hof. 12, 1; Spr. 3, 14), etwas erhandeln und mit etwas handeln, wird durch den Accusativ ausgedrückt. Winer S. 255 führt aus Josephus an *ἐμπορ. τὴν ὥραν τὴν τοῦ σώματος* mit der Schönheit des Leibes Handel treiben; ferner aus Philo: *ἐμποροῦντο τὴν λήθην τῶν δικαστῶν*, er profitierte von der Vergesslichkeit der Richter. Daher neigt sich Winer zu der Erklärung: Sie werden Gewinn von euch zu ziehen suchen, ihren Profit an euch machen, oder, wie Dietlein übersetzt: euch beschachern. Bürger: sie bringen erdichtete Lehren zu Markt und lassen sich dafür bezahlen (1 Tim. 6, 5; Tit. 1, 11).

7. **Für die das Gericht — nicht säumt,** *οἷς τὸ κρίμα ἔκπαλαι*. De Wette glaubt *κρίμα* und *ἔκπαλαι* zusammen nehmen zu müssen, wie wenn es hieße, das längst beschlossene und vorhergesagte Gericht (Jud. 4); denn mit dem Zeitwort verbunden würde es einen Widerspruch bilden: ein schon längst eilendes Gericht! Dietlein verteidigt diesen Sinn, indem er sagt, sowohl die Verheißung-

¹⁾ So ist mit Griesbach u. a. zu lesen, nicht *ἀσέλγειαι*.

gen, als die Drohungen seien, obwohl die letzte Erfüllung lange ausbleibe, von längst her in beständiger Erfüllung begriffen (Kap. 3, 9). So kann es jedoch der Apostel hier nicht meinen, der von *ταχυνή ἀπώλεια* spricht, sondern der Sinn ist: welcherlei Leuten nach alter Erfahrung das Gericht nicht säumt. Die de Wette'sche Erklärung ist in jedem Fall unstatthaft; es müßte *ἐκάλαι* dem *κόρμυ* voran stehen.

8. Und deren Verderben nicht schlummert. Ein origineller, dem Petrus eigentümlicher Ausdruck. Sonst wird er nur von Menschen gebraucht, wie Luther eine Stelle aus Plato anführt: *μηδὲν δέσθαι νεοτάζοντος δικαστοῦ*. Gerlach: „Die Strafgerichte leben in Gottes unveränderlichem Ratschlusse und brechen zur bestimmten Zeit hervor, und die einzelnen, welche die Geschichte aufweist, zeigen uns, was allen bevorstehe. Gott wacht als Richter, während er zu schlafen scheint, sie aber, die Abtrünnigen, schlafen den Schlaf der Sicherheit, während sie in ungestörter Thätigkeit und Regsamkeit zu wachen scheinen.“ — Hugo bezieht den Ausdruck auch auf die Gelehrten, die schon ein Stück der Hölle seien, bei Gerhard S. 195.

9. Denn wenn Gott — nicht verschonte. Es folgen zur Erläuterung des *ἐκάλαι* drei Beispiele, in denen sich die strafende Gerechtigkeit Gottes neben der rettenden augenscheinlich offenbarte. — *Εἰ γάρ*. Winer, de Wette u. a. nehmen hier ein Anacoluthon an; der Nachsatz aber auf die drei Vordersätze ist in B. 9 enthalten; er ist nur allgemeiner ausgedrückt, als man erwarten sollte, indem zugleich auf die Erweisung der Gerechtigkeit Gottes gegenüber den Frommen Rücksicht genommen ist. — **Nicht verschonte.** Bengel: „Es wird das strenge Gericht gegen diejenigen angedeutet, von denen man denken möchte, sie werden verschont worden sein.“ Man muß sich den Satz so ergänzen: Wenn er des Höherstehenden und Würdigeren nicht verschont hat, so wird er noch viel weniger des Geringeren schonen. — **Die geündigt haben.** Im Brief Judä B. 6 wird hinzugefügt: Die ihr Fürstentum nicht bewahrten, sondern verließen ihre eigene Behausung, oder nach Stier: die ihre ursprüngliche, rechte Herrschaft und Würde verließen (vergl. Joh. 8, 44). Dietlein meint aus einem unsichthaltigen Grunde, B. 4 und 5 gehören zusammen, und Petrus trete somit als Autorität dafür ein, daß das, was 1 Mos. 6, 2 erzählt wird, auf Engel, nicht auf Sethiten bezogen werden müsse. Er meine vorzugsweise jene letzte Äußerung der entwickelten Sünde, als sie mit den Menschentöchtern in

Geschlechts-Gemeinschaft traten. Was die Stelle 1 Mos. 6 betrifft, so vermögen wir nicht von der Ansicht abzugehen, daß dort von der Vermischung der Sethiten und Rainen die Rede ist, vergl. Luk. 20, 34—36 (Dettinger, Tübinger Zeitschrift 1835, 1: Evangelische Kirchenzeitung 1858, Nr. 29). Der Ausdruck *ἀμαρτία ἀγγ.* in unsrer Stelle wäre wohl nie anders als auf den ersten Sündenfall in der Geisterwelt gedeutet worden, wenn man nicht in der entsprechenden Stelle Jud. 6, 7 geglaubt hätte, eine Beziehung auf eine *πορεία* der Engel finden zu müssen. Diese Ansicht beruht aber auf einer falschen Erklärung des *τοῦτους*, das nicht auf die vorher erwähnten Engel, sondern ganz natürlich auf die Einwohner von Sodom und Gomorrha zu beziehen ist, darum das Maskul. *τοῦτ*. So Keil. In der Evangelischen Kirchenzeitung wird geltend gemacht, *ἐπορν.* komme nur von solcher Unzucht vor, wodurch ein bestehendes Band verlegt werde. In 1 Mos. 6 sei von der Ehe die Rede, wie denn auch B. 3 der Engeldeutung ganz ungünstig ist. Engel bedeuten allerdings (gegen Stier) auch bisweilen gefallene Engel (1 Kor. 6, 3). Judas dürfe nicht aus dem Buch Henoch erklärt werden, welches zur Zeit der Abfassung des Briefes wahrscheinlich noch gar nicht vorhanden gewesen sei (?). Hiernach kann das Sündigen der Engel in unsrer Stelle nur von dem Abfall Satans und seiner Genossen (1 Joh. 3, 8, 10) verstanden werden. Anders erklären es Kurz, Delitzsch u. a., während Keil (Lutherische Zeitschrift, 1855, 2) mit gewichtigen Gründen unsere Auffassung von 1 Mos. 6 und 2 Petri 2, 4 verteidigt. Die Engeldeutung findet sich bei Justin, Athenagoras, Euphrius u. a.; auch in der syrischen Kirche, in der hellenistischen und palästinischen Synagoge; die Sethitendeutung im Mittelalter, aber auch früher bei Julius Africanus, Ephraim Syrus u. a., ferner bei Luther, Melancthon, Calvin.

10. Sondern sie — dahin gab, *σερά*, von *εἶναι* flechten, ein Seil, Band, Schlinge, Strick, nicht Kette. Bei Judas (B. 6) steht dafür *δεσμός*, Jessel; Band, Strick. — **Bande der Finsternis.** Im Buch der Weisheit heißt es bei der Beschreibung der ägyptischen Plagen Kap. 17, 18, *ἀλλοσι σκοτους ἐδέθησαν*, sie waren durch unausslößliche Bande der Finsternis gebunden. Wie hier die Bande nur ein Bild sind für die bannende Macht der Finsternis, so ist es ohne Zweifel auch in unsrer Stelle. Daher Bengel: „Die Finsternis selbst hält sie gebunden und ist für sie wie eine Kette.“ Judas umschreibt es weiter B. 6,

mit immerwährenden Banden hat er sie unter das Dunkel (gebunden) bewahrt. In beiden Stellen ist der Ausdruck *ζόφος* gebraucht, nicht *οχότος* für tiefe, äußerste Finsternis. Jud. 13 steht beides zusammen zur nachdrücklichen Verstärkung. Sind nun aber gleich die Bande hier nicht eigentlich zu nehmen, so ist doch das Dunkel nicht allein von der Finsternis ihrer Bosheit, sondern von einem realen Dunkel, und die Haft, in der sie sich befinden, von einer wahrhaftigen Haft zu verstehen. Nur ist, wie Bengel bemerkt, diese Haft der bösen Engel noch eine vorläufige, und die Knechte der Hölle können auch noch auf der Erde verweilen (Luk. 8, 31; Eph. 2, 2; Apost. 5, 3; 13, 10), ähnlich wie Kriegsgefangene sich manchmal auch außer dem Ort ihrer Gefangenschaft ergehen dürfen. — *ταυρώσας*. Wieder ein dem Petrus eigentümlicher Ausdruck, der auch bei den Septuag. nicht vorkommt. Im Klassischen bedeutet es, wie Grotius richtig erklärt, in den Tartarus hinabwerfen, nicht zum Tartarus verurtheilen. Auch *τάρατος* kommt sonst weder im Neuen Testament, noch bei den Septuag. vor; er war bei den Griechen der unterste Ort in der Erde, voll Dunkel und Kälte, nicht ein Ort in der Luft, wie Grotius mit Berufung auf Plutarch meinte. So auch Tertullian, Chrysostomus, Hieronymus, Augustin, Theodor. Es ist = *ἄβυσσος*, während *ἄδης* den Aufenthaltsort der Toten überhaupt bezeichnet, und *γέεννα* den schlußgerichtlichen Strafort, die Feuerhölle anzeigt (Offenb. 20, 10, 14; Matth. 25, 41). Also der vorläufige Haftort und Zustand für die Geister, ähnlich wie der Scheol für die Menschen. — *Παρόδοξε* verbindet Luther mit *σειραῖς*. Die Satzverbindung scheint am einfachsten die zu sein, daß *ταρταρ* mit *σειρ* zusammengenommen wird. De Wette nimmt an, daß *ταρτ* den Begriff des Fessels einschließe. Er übergab sie, „wie ein Richter einen Gefangenen den Dienern übergibt, Offenb. 20, 2“ (Bengel).

11. **Um zum Gericht aufbewahrt zu werden.** *εἰς κρίσιν τηρ.*¹⁾ ist zusammenzunehmen. Es ist wohl schon ein Gericht über sie ergangen, aber das Schlußgericht steht ihnen noch bevor (vergl. Matth. 8, 29; Offenb. 20, 10; Jak. 2, 19). Im Brief Judä heißt es weiternd: zum Gericht des großen Tages. *Τηρομένους* als solche, welche jetzt aufbewahrt werden (Winer 405). — „Sie können

sich aus ihrer Finsternis so wenig als ein Gefangener aus seinen Ketten herausarbeiten“ (Roos). Die Engel sind demnach in einen Zustand versetzt, der zu ihrem schöpfungsmäßigen das gerade Gegenteil bildet: auslichter Höhe in finstre Tiefe, aus Freiheit in enge Verwahrung, und warten da ihres endgültigen Urteils (Burger).

12. **Und wenn er — bewahrte.** Das zweite Beispiel, das wir bei Judas nicht finden, ist von der Sündflut hergenommen. — **Der alten Welt, der Urwelt.** Dietlein: „nicht schlechtweg die vorsündfluthliche Menschheit; — es schließt die unpersonliche Schöpfung, so weit sie jene Urmenscheit umgab und gleichsam als ihr Leib sowohl ihr Verderben als ihre Strafe theilte, ein.“ — *Ὀυδοορ Νῶε*. Wie 1 Petri 3, 20 die kleine Zahl der Geretteten dem Petrus wichtig ist, so hier Noah mit seinem Weibe, drei Söhnen und drei Schwiebertöchtern (vergl. über diesen Gebrauch der Ordinal-Zahlen Winer S. 287). „Den acht Seelen steht entgegen die so zahlreiche Welt der Gottlosen“ (Bengel). In der Reihe der Urväter ist Noah der zehnte. Man darf daher hier nichts Prophetisch-Symbolisches suchen. Es soll damit nur ein Wink gegeben werden, wie klein zu aller Zeit die Zahl derer sei, die gerettet werden. — **Herold, Prediger der Gerechtigkeit.** Er stellte sich der Welt entgegen, verkündigte ihr ihre Ungerechtigkeit und ihr Verderben und forderte zur Sinnesänderung und Umkehr auf. — *Δικαιοσύνη*. Luther: „hier nicht = Glaubensgerechtigkeit, sondern im alttestamentlichen Sinne = die im Gehorsam gegen den göttlichen Willen sich beweisende Frömmigkeit.“

13. **Als er die Wasserflut — hereinbrechen ließ.** *κατακλυσμόν* von *κατακλύω*, Überschwemmung, Ergießung der Meere (vergl. Kap. 3, 6. מַבּוּל 1 Mos. 6, 17). — *Ἐπαΐας*, was hier auf göttliches Wirken zurückgeführt wird, erscheint Kap. 2, 1 als menschliche Schuld. Beides ist als vereinigt zu denken.

14. **Und wenn er die Städte Sodom und Gomorrha u. s. w.** Das dritte Beispiel ist der Untergang von Sodom und Gomorrha (vergl. Jud. 7). — *Τεφροῦν* von *τέφρα*, zu Asche brennen. — *Καταστροφῇ κατέκρινεν*. Dietlein u. a. übersetzen: er verurtheilte sie thatsächlich durch Umkehrung. Wir möchten die Erklärung de Wettes und Huthers vorziehen: zur Zerstörung, wie *κατακρίνειν θανάτῳ*, Matth. 20, 18; Mark. 10, 33. — *Καταστροφῇ*, vergl. 1 Mos. 19, 29; Septuag.; 2 Tim. 2, 14. Judas fügt einen erweiternden Beisatz hinzu: B. 7. — *Υπόδειγμα*

¹⁾ Dietlein zieht die andere Lesart *τετηρημένους* vor = als solche, die dereinst aufbewahrt gewesen sein sollten? Lachmann: *κολαζόμενους τηρεῖν*.

τεθεικός = παράδειγμα. Bei Judas δείγμα, Beweis, Probe, Bild, Gleichniß, wodurch etwas gezeigt wird (vergl. Jak. 5, 10; Hebr. 4, 11; 8, 5; Joh. 13, 15). Selbsterweise erklärt es Dietlein aus einer Vorneigung des Petrus für das *ὑπό*. Das Perfekt steht mit großem Nachdruck, wie es sonst von einer abgeschlossenen Handlung vorkommt, welche als in ihren Wirkungen fortdauernd gedacht wird (Winer S. 313). Bengel: „Es war ein unwiderlegliches Denkmal Gottes und des göttlichen Gerichts.“ — Vielleicht hat Petrus bei diesen Worten auf 3 Makk. 2, 5 Rücksicht genommen.

15. Und wenn er den gerechten Tod errettete u. s. w. Καταπονοόμενον, vergl. Apostg. 7, 24, καταπον., abmatten, belästigen, plagen. Es ist mit *ὑπό τῆς* — ἀναστορ. zu verbinden. Andere beziehen *ὑπό* zu ἐξοφῶσαντο aus der Gewalt des schlechten Handels heraus, unter dessen Einwirkung er hingegeben war (Winer S. 442). — Ἐν ἀσελγείᾳ ἀναστοργῇ, vergl. 1 Petri 1, 17. — Ἀθεσμός von θεσμός, ein gefesselter, ruchloser Mensch, ein Antinomist; Bengel: „der gegen die Natur sündigt.“ Gerhard: „der sich weder um Recht noch Gesetz bekümmert.“ Es kommt nur noch Kap. 3, 17 vor.

16. Dem beim Sehen und Hören erweckte der Gerechte u. s. w. Es folgt in einem Zwischensatz die Erklärung des καταπον. Man sollte erwarten: die Gottlosen quälten seine Seele; statt dessen heißt es: Er, der Gerechte, quälte seine gerechte Seele. Βλέμμι. καὶ ἀκ. ist mit ἑσπάζειν zu verbinden. Wohin er sich wendete, wo er hinsah und hinhörte, so erweckte er in sich den Schmerz über dieses Sündenleben. Es ist ähnlich zu verstehen, wie wenn es von Jesus heißt: ἐτάραξεν ἑαυτὸν, Joh. 11, 33. Dietlein: „Der Schmerz über die eigene und die allgemeine Sünde soll kein nur empfunderer, sondern ein durch Hinwendung zu Gott von der Seele selbst gewirkter sein.“ Die passive Seite des Schmerzes ist in καταπον. ausgedrückt. Beda verbindet δίκαιος mit βλέμμι. κ. ἀκοή, gerecht, sofern er durch Ansehen und Anhören sich nicht verführen ließ. — Ἀνόμοις ἔργοις bezeichnet das Objekt, worüber er sich quälte.

17. So weiß der Herr — zu bewahren. Der Nachsatz ist so ausgedrückt, daß aus den angeführten Beispielen das Resultat nicht bloß mit Rücksicht auf die Gottlosen, sondern auch mit Rücksicht auf die Gerechten gezogen wird. — Οἶδε. Das Wissen und Können ist hier als eins gefaßt. — Κόριος, hier Gott der Vater nach B. 4. — Ἐνσεβεῖς, die wie Noah und Lot im Glauben an den lebendigen Gott

wandeln. — Aus der Versuchung, vergl. 1 Petri 1, 6; 4, 12; Matth. 6, 13; 26, 41; Luk. 8, 13; Apostg. 20, 19; 1 Kor. 10, 13; 1 Tim. 6, 9; Hebr. 3, 8; Jak. 1, 2; Offenb. 3, 10. — Erretten, vergl. Jer. 39, 11. 18; 45, 5; 2 Makk. 18, 10. — Κολαζόμενον τῆσθαι. kol. nehmen einige für das Futurum. Winer bemerkt, dies sei nicht nötig, da schon in τῆσθαι εἰς ἡμέτερον der Begriff der Zukunft liege. Es scheint indes absichtlich das Präsens gewählt, um anzuzeigen, daß ihre Strafen schon vor dem Schlußgericht den Anfang genommen haben (vergl. B. 4). —

18. Allermeist aber die, welche — dem Fleische nachgehen. Bei Judas in B. 7 wird auf jene Städte bezogen, was hier von den Irlehrern steht. Es heißt πόλεις — ἐκπορευέσθαι καὶ ἀπελθεῖν οὐκ ὁπίσω σαρκὸς ἐτέρας. Dann wird B. 8 von den Irlehrern gesagt: auf gleiche Weise beslecken diese — das Fleisch. Vergleicht man beide Stellen genau, so stellt sich die bei Judas als eine Erweiterung und nähere Erklärung der unsrigen heraus. Das ἐκπορεύειν erklärt Stier mit Rücksicht auf den nachfolgenden Ausdruck durch: ausschweifend, aus Regel und Ordnung, über die Grenze der Natur hinauszuhren. Das οὐκ ὁπίσω σαρκὸς ἐτέρας geht offenbar neben den Unzuchtsgreueln, von denen 1 Mos. 19, 5 und Röm. 1, 27 die Rede ist, auf die schrecklichen, sodomitischen Sünden, wovon 3 Mos. 18, 22—24 als von Greueln der Heiden Kanaans steht. Unsere Stelle dagegen hält sich im allgemeinen: sie suchen ihre Weib in dem Fleische, in allerlei Wollustsünden, sie gehen in schändlichen Lüsten nach jedem Fleische.

— Zu Befleckungsgier. Ἐνθ. μιαιμόν, nicht wie Dietlein will: in Lust, welche Befleckung ist, auch nicht wie Luther: in Begierde nach unreinem, befleckendem Genuß, denn wo heißt μιαιμός befleckender Genuß? Es bedeutet: Verunreinigung, Vermischung, und man hat dabei an jenes πάθος ἐνθιμίας, jene Seuche der Gier zu denken, wovon 1 Thess. 4, 5 steht (vergl. Röm. 1, 24—27; Ephes. 4, 18. 19). Μιαιμός wieder ein dem Petrus eigentümlicher, sonst im Neuen Testament nicht vorkommender Ausdruck. Die Schilderung dieser Irlehrer erinnert an die Bileamiten und Nisolaiten in der Offenbarung Johannis 2, 14. 15. 20. 24, in denen wir einen Stamm der vielgestaltigen Gnosis des zweiten Jahrhunderts erkennen (vergl. Hug, Einleitung zum Neuen Testament). Daß Petrus aus dem Futurum ἔσονται B. 1 jetzt in das Präsens übergeht, dürfen wir nicht mit de Wette zu einem Verdachtsgrund gegen die Echtheit des Briefes wenden. Es erklärt sich

teils aus der gehobenen prophetischen Gemütsstimmung des Apostels, da er als ein *γερόμενος υπό πνεύματος ἁγίου* in dem Feuer der Rede und in der ganzen Darstellung erscheint (vergl. Kap. 1, 22), teils daraus, daß die Anfänge jener betrübten Erscheinungen schon sich regten. Ein Fälscher von der Begabung, wie der Brief sie voraussetzt, würde seinen eingenommenen Standpunkt (B. 1) konsequent festgehalten haben.

19. **Und die Herrschaft verachten.** Das erste Kennzeichen jener Irrlehrer war Verleugnung Christi (Kap. 2, 1), das zweite ist Habgucht (B. 3), das dritte zügellose Fleischesgier (Kap. 2, 10), das vierte ist ein die Herrschaft verachtender Übermut. *Κυριότητος καταφρον.* Im Brief Judä B. 8 heißt es: *κυριότητες ἀθετοῦσι*, was noch weiter geht als *καταφρο.* und die Folge von diesem ist *κυρ.* ist allgemein zu nehmen: alle und jede Herrschaft, alles, was Herr heißen und sein soll, alle göttliche und menschliche Autorität. So Stier. An die Herrschervürde Christi allein darf man nicht denken, indem davon schon B. 1 die Rede war. Dietlein bezogt es auf göttliche und übermenschliche Mächte (vergl. Ephes. 1, 21; Kol. 1, 16; 2, 18), Calvin auf die irdischen Obrigkeiten. Luther versteht es von dem göttlichen Wesen selber, sofern in diesem alle Macht und Herrschaft beruhe, *δόξαι* aber von den dasselbe umgebenden Herrlichkeitsstrahlen, indem er sich auf das Buch Henoch beruft. In der 3. Auflage nimmt er jedoch diese Ansicht als einen zu unbestimmten Begriff mit Recht zurück und versteht darunter diabolische Mächte oder böse Engel (S. 260).

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Wir dürfen nicht glauben, jene Irrlehrer seien auf theoretischem Wege von der Verleugnung der Erlösungsgnade und der Herrscherstellung Christi aus in ihren sittlichen Libertinismus und in ihre Ausschweifungen hineingeraten; sondern der gewöhnliche psychologische Gang ist der, daß zuerst das Herz verderbt ist, der Wille an die Sünde verkauft und dann der Verstand verfinstert wird.

2. Die B. 4 gegebenen Aufschlüsse über die Engel schließen sich an die allgemeine biblische Lehre von den Engeln an und dürfen nicht den Verdacht des Apokryphischen bei uns erregen. Sie beruhen ohne Zweifel auf besonderen Offenbarungen.

3. Es ist merkwürdig, wie ähnliche widerchristliche Erscheinungen, die im Anfang den

Grund der Kirche umzustößen drohten, sich in unserer Zeit erheben. Stier weist besonders auf die um sich greifenden schrecklichen Lehren von Freiheit des Fleisches und auf die unter den Gottlosen unserer Tage finster einherziehenden Sünden, vornehmlich auf die Selbstbefleckung hin.

Homiletische Andeutungen.

Die Geschichte der Gerichte Gottes eine ernste Lehrmeisterin für alle Zeiten. — Der große Trost in der Lehre von der Allgemeinheit der Erlösung. — Es ist nicht genug, die gesunde Lehre vorzutragen, man muß auch vor den Irrlehrern warnen. — Das Aufstehen von Irrlehrern unter dem Volke Gottes ist eine geschichtliche Notwendigkeit (1 Kor. 11, 19; Matth. 7, 15). — Auf wie verschiedene Weise kann das Verleugnen Christi geschehen? — Welches ist der größte Gewinn? — „Wir bewundern den Abraham, den Lot, den Moses darum, weil sie wie Sterne in dunkler Nacht leuchteten, weil sie wie Rosen unter Dornen, wie Schafe unter unzähligen Wölfen waren“ (Chrysostomus). Die Frommen kränken sich über die schändlichen Werke der Gottlosen 1) wegen der Verletzung der Ehre Gottes, 2) wegen der Tyrannei des Satans, unter der jene stehen, 3) wegen der Verdammnis, der sie entgegen gehen. — „Die Frommen werden nicht vor allen Mitten und Trübsalen bewahrt, aber sie werden daraus errettet, so daß die Hilfe Gottes um so augenscheinlicher ist. So Abraham, Jakob, Joseph, David, Daniel, die drei Männer im Feuerofen“ (Gerhard).

Starke: Prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind (1 Joh. 4, 1). Haben sie gleich einen rauhen Mantel an (Sach. 13, 4), an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen und an ihrem Anhang euch nicht vergassen. — Gott hat nicht Lust am Verderben der Gottlosen (Ezech. 33, 11). — Kein Wunder, daß die meisten dem breiten Weg, der zur Verdammnis führt, folgen, weil man auf demselben so viele dem Fleische angenehme Dinge findet. — Ein falscher und gottloser Lehrer hat leicht mehr Nachfolger, als ein wahrer und frommer, aber seine Verdammnis wird auch desto größer sein, da er viele mit sich ins Verderben zieht (Apostg. 5, 36. 37). — Aufgehoben ist nicht aufgehoben. Gott ist langmütig, doch gerecht; er siehet lange zu, aber straft erschrecklich. Laß dich, o Mensch, keine Geduld zur Buße leiten (Röm. 2, 4). — Die Teufel sind verdammt, doch haben sie noch ihr völliges Gericht zu erwarten, ohne Hoffnung der Erlösung (Matth. 8, 29). — Laßt uns im Licht wandeln, so wir die höllische Finsternis vermeiden wollen (1 Joh. 1, 7). — Gott hat mitten unter dem großen Haufen der Gottlosen seine Auserwählten und Frommen, die er auch, wenn die allgemeine Strafe angeht, wunderbar erhalten kann und will (Mal. 3, 17). — Es ist kein Land so fruchtbar, keine Stadt so wohl erbaut, so prächtig und reich, daß sie nicht sollten können verwüstet und vertilgt werden, wenn die Sünden

überhand nehmen. — Gott hat viele Wege, die Seinigen zu erretten; es ist auch eine Art davon, wenn er sie vor der Gemeinschaft am Argen bewahrt und sie im Geiste stärkt, das Böse mit Geduld zu ertragen (2 Kor. 1, 6). — Sollte das nicht schmerzen und wehe thun rechtschaffenen Dienern Gottes, wenn's wider ihre Lehren, Bitten und Ermahnungen übel in ihren Gemeinden zugeht? O wehe euch, über die sie seufzen müssen, ihre Seufzer werden euch zentnerschwer werden (Jer. 13, 17). — Die Leiden der Gläubigen sind nur zeitlich; ihre Erlösung ist vor der Thür (2 Kor. 1, 9. 10). Gehe's nicht eher, so muß doch ein seliger Tod die völlige Erlösung bringen (Ps. 73,

17. 19). — Wie unter den Gläubigen Stufen sind und einer den andern übertrifft an Geistesgaben, weshalb sie auch in der Seligkeit unterschieden sein werden: so sind auch die Gottlosen nach ihren Sünden und Strafen nicht einerlei. Einer thut's dem andern in der Bosheit zuvor; so muß er auch in der Strafe etwas voraus haben (Hebr. 10, 29).
Lis co: Der Reichsgenossen Feinde.

Roos: Wenn das Reich Gottes mit Macht kommt, so regt sich dagegen auch die Macht der Finsternis. Irrlehrer müssen die Kinder des Lichts aufwecken und antreiben, die Wahrheit geflüchtlicher zu erforschen und Gott um eine weitere Erleuchtung ernstlich und gläubig zu bitten.

Rap. 2, 10^b. — 22.

Inhalt: Weitere Schilderung der Irrlehrer, als im Herzensgrunde verderbter, frecher Lasterer, und ihres gefährlichen Zustandes.

^b. Die Tollkühnen, Hochmütigen, — sie erzittern nicht, Herrlichkeiten zu lästern, 10
*während doch Engel, die größer an Stärke und Macht sind, kein Lasterungsurteil wider 11
dieselben fällen vor dem Herrn. *Diese aber, wie vernunftlose Tiere, die von Natur 12
zum Fang und Untergang geboren sind, werden, indem sie in Dingen lästern, die sie
nicht einmal kennen, in ihrem Verderben zu Grunde gehen *und den Lohn der Unge- 13
rechtigkeit davon tragen. Sie achten als [höchste] Lust das Schwelgen am hellen Tage,
sind voll Flecken und Tadel, prassen in ihren Betrügereien und schmausen mit euch.
*Sie haben Augen voll von der Ehebrecherin, die sich durch die Sünde nicht stillen lassen. 14
Sie locken an sich die unbefestigten Seelen, haben ein Herz geübt in allen Arten der
Selbstsucht, des Fluches Kinder. *Nachdem sie den richtigen Weg verlassen, sind sie irre 15
gegangen, indem sie nachfolgten dem Wege Bileams, des Sohnes Bosors, welcher den
Lohn der Ungerechtigkeit geliebt hat, *der aber Überführung seiner Übelthat empfing; 16
ein sprachloses Lasttier in menschlicher Sprache redend, hinderte des Propheten wider-
sinniges Vorhaben. *Diese sind wasserlose Quellen und Nebelwolken vom Wirbelwind 17
umhergejagt, denen das Dunkel der Finsternis aufbewahrt ist. *Durch schwülstige Redens- 18
arten fördern sie in Lüften des Fleisches, in Schwelgereien diejenigen, welche in Wahrheit
den im Irrtum Wandelnden entflohen waren, *indem sie ihnen Freiheit verheißen, 19
während sie selbst Knechte des Verderbens sind; denn wovon einer überwunden ist, davon
ist er auch geknechtet. *Denn wenn sie, entflohen den Befleckungen der Welt in der Er- 20
kenntnis des Herrn und Heilandes Jesu Christi, sich doch wieder darin verstricken und
überwinden lassen: so ist mit ihnen das Letzte schlimmer geworden, als das Erste. *Denn 21
besser wäre es ihnen, nicht erkannt zu haben den Weg der Gerechtigkeit, als nach
erlangter Erkenntnis umzukehren von dem heiligen Gebot, das ihnen übergeben war.
*Widerfahren ist ihnen aber, was das wahre Sprichwort sagt: Der Hund kehrt um 22
zu dem, was er selbst gespieen, und das Schwein wälzt sich nach der Schwemme wie-
der im Kote.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Tollkühnen, Hochmütigen u. Tol-
μῆται. Hiernit fängt ein neuer Abschnitt an.
Wie Petrus im ersten Brief die Zukunft an-
ticipiert, so ist dies auch hier der Fall. Er
schaut in prophetischem Blick die vorher als
zukünftig geschilderten Irrlehrer schon als
gegenwärtig, oder besser: er schildert jetzt,
wie diejenigen sind, welche kommen werden.

— Τολμ. ein dem Petrus eigentümliches
Wort bedeutet dreiste, verwegene Menschen,
Waghälse, Frechlinge. — Αἰσάδεις von
αἰτός und ἀδέω, selbstgefällige, hochmütige
Leute (Tit. 1, 7). — Βλασφημοῦντες (siehe
über das Partizip Winer, S. 396). —
Δόξαι, nicht: herrliche Eigenschaften Got-
tes, sondern englische Mächte, Majestäten,
wie aus dem folgenden Vers und aus dem
Brief Judä erhellt. — Das Wort bezeichnet

überweltliche Geistwesen, wie die *ἐξουσίαι, δυνάμεις, ἀρχαί, θρόνοι, κυριότητες* Eph. 1, 21; Kol. 1, 16; und zwar Geistwesen überhaupt, sowohl gute als böse, vergl. Eph. 6, 12, wo die *κοσμοκράτορες τοῦ σκότου τούτου* gleichfalls *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* genannt werden. Ob an unserer Stelle gute oder böse zu verstehen sind, muß der Zusammenhang lehren; aus der Bezeichnung *δόξα* folgt nicht, daß nur (wie die vorige Auflage meint) an gute Geister zu denken sei. Wenn der Satan der Fürst dieser Welt heißt und seine Engel *κοσμοκράτορες*, und als solche *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* sind (Eph. 6, 12), so sind sie auch *δόξαι*. Denn wer eine *ἐξουσία* besitzt, der ist eine Hoheit, eine Größe und erscheint als solche. Die Erscheinung der Größe aber ist eben die *δόξα*. Wenn nun Petrus sagt, daß jene falschen Lehrer in ihrer Frechheit und Vermessenheit nicht zittern, *δόξας*, überweltliche Geistwesen, zu lästern, wo doch, oder während doch Engel, an Stärke und Macht größer, nicht wider dieselben vor dem Herrn ein lästerliches Urteil fällen, daß sie also wagen, was Gottes Engel sich nicht zu thun getrauen, nämlich *δόξας βλασφημεῖν*, so kann sich κατ' αὐτῶν nicht auf die *ψευδοδιδασκαλοί*, die ja keine *δόξαι* sind, sondern muß sich auf jene Geistwesen beziehen, und die Worte *ἰσχύι καὶ δυνάμει μείζονες ὄντες* können nicht hervorheben wollen, daß die Engel größer seien als jene vermessenen Menschen, denn das wäre so überflüssig als möglich, und zudem käme, um ein lästerndes Wort vor Gott auszusprechen, ihre Machtüberlegenheit gar nicht in Betracht. „Wohl aber kommt sie in Betracht, wenn mächtigere Geister über minder mächtige lästerlichen Spruch thun, indem sie durch ihre Überlegenheit vor der Gelästerten Rache sicher sind“ (Hofmann). Die den Engeln Gottes gegenüber minder mächtigen Geister können dann nur böse Geister sein, da sonst ein lästerliches Urteil der heil. Engel nicht denkbar wäre. Die Worte *παρὰ νομίον*, die zu gut beglaubigt sind, als daß man sie streichen dürfte, erklären sich aus der Vorstellung, „daß Engel vor Gott erscheinen (vergl. Hiob 1, 6; 2, 1) und vor seinem Throne von dem sagen, was arge Geister in der Welt thun. Von ihrem dem Werke Gottes feindseligen Thun sagen sie da und haben also Klage zu führen und zu urteilen über sie, thun dies aber nicht so, daß sie ihnen die Ehre aberkennen, Wesen göttlicher Schöpfung und von Gotteswegen in der Welt machthabende Wesen zu sein“ (Hofmann, vergl. Reil, Burger u. a.). Die Stelle, welche Petrus hiebei im Auge hat, ist Sach. 3, 2,

wo der Engel über Satan nicht ein lästerndes Urteil fällt, sondern ihm nur den Zorn Jehovas ankündigt. — Fragt man, wie und warum jene frechen Menschen gerade die bösen Engel lästern sollen, deren Knechte sie doch seien, so ist zu sagen: ihre Lästerung wird darin bestehen, daß wenn man sie vor jenen finstern Mächten warnt, in deren Dienst sie sich mit ihrem Sündenleben, namentlich mit ihren Unzuchtsünden, stellen, sie sich vermaßen, daß sie keinen Teufel mit all' seiner Macht fürchten. Sie verachten und höhnen also eine Macht, vor der sie sich umfomehr fürchten sollten, als sie sich selbst mit ihren Sünden derselben unterstellt haben. Wie schlecht ihnen das aber bekommen wird, sagt B. 12.

2. Diese aber wie vernunftlose Tiere κ. αλογα. Die bösen Engel erkennen und fühlen den Zorn Gottes; jene Irrlehrer stehen unter ihnen, sie gleichen den Tieren, die von einer höhern Welt nichts wissen. Sie sind *φυσικά*, gehören ganz dem Naturboden an, es ist, als hätten sie keine Seele, noch weniger einen Geist. Sie werden nicht durch Vernunft geleitet, sondern nur durch ihre natürlichen Begierden (vergl. Ps. 49, 13, 21; 141, 10). Einige nehmen *φυσικά* für *φυσικῶς*. *Γεγεννημένα*. Das ist ihre Naturbestimmung, zu dem Zweck sind sie geschaffen, daß sie von den Menschen gefangen und für ihren Gebrauch getötet werden. — *Εἰς ἄλωσιν κ. φθ.* Beides ist nicht aktiv, sondern passiv zu fassen. — „Vernunftlich zielt Petrus auch darauf, daß sie der Obrigkeit als Gefangene in die Hände fallen und ihre Strafe nach weltlichen Rechten leiden werden“ (Roos). — *Ἐν οἷς ἀγν. βλασφημ.* Attraktion für *ἐν ἐκείνοις ἃ ἀγνοοῦσι*. βλ. wie *ἡρῃ* mit *ᾗ* (2 Sam. 23, 9), *ἡρῃ* mit *ᾗ* (Jes. 8, 21; Winer, S. 608). Dietlein findet in *ἐν οἷς* das Gebiet angegeben, in welchem das Lästern stattfindet (vergl. 1 Petri 2, 12). Darin liegt der Grund ihres Unterganges, das, was ihre Schuld begründet, und was sie von den Tieren unterscheidet. — *Ἐν τῇ φθορᾳ*. *Φθορά* ist das innere, sittliche Verderben und der daraus folgende Tod (vergl. Kap. 1, 4). Das Zeitwort drückt den äußeren Untergang und die künftige Verdammnis aus. — Auf den äußerlichen Untergang folgt nämlich noch die Vergeltung jenseits, der Lohn für ihre Unge rechtigkeit.

3. Und den Lohn — davon tragen. *Κομῶν.*, (vergl. 1 Petri 1, 9). — Die folgenden Partizipialsätze sind nicht mit *ἐπληρώθησαν* (B. 15) zu verbinden, das nicht den Hauptgedanken in diesem Abschnitt angeben will,

sondern reihen sich als Erklärung ihrer Ungerechtigkeit, die allgemein zu nehmen ist (vergl. Luk. 13, 27; Röm. 1, 18), an das Vorangehende an. Einige dieser Partizipien sind den vorangehenden untergeordnet, wie *ἐνωχούμενοι*, die meisten sind einander coordiniert.

4. Sie achten als (höchste) Lust — am hellen Tage. *Ἡδονὴν ἤγ.* Sie kennen kein anderes Vergnügen als die *τρυφή*, was der Syrer durch *deliciae* übersetzt, lüppigkeit, Schwelgerei, luxuriöses Leben. — *Τὴν ἐν ἡμέρᾳ.* Oefumenius = *καθ' ἡμέραν* (Luk. 16, 19), täglich. Andere = das augenblickliche, vergängliche Wohlleben, wie es der Tag darbietet. So de Wette. Oder: das den Tag hinbringende und an die Zukunft nicht denkende. So Dietlein. Dies alles gegen den Sprachgebrauch. Der richtige Sinn ergibt sich, wenn man 1 Theff. 5, 7 vergleicht: die da trunken sind, sind des Nachts trunken. Diese aber haben so alle Scham ausgezogen, daß sie am hellen Tage der Schwelgerei frönen. Man kann auch an jene Helden in der Völlerei (Jes. 5, 22) denken, welche den ganzen Tag durchschwelgen.

5. Sind voll Flecken — schmanzen mit euch. *Σπίλοι* heißt im Brief Judä B. 12 *σπιλάδες* von *σπιλῶ*, beflecken. Beides hat die gleiche Bedeutung: Schmutz, Flecken auf den Kleidern oder im Angesicht, Schandfleck. — *Μώμος* = Tadel, Schande, dem Petrus eigentümlich. Es sind Leute voll Schmutz und Schande, welche den Leib Christi und sich selbst beflecken (5 Mos. 32, 5). Die beiden Wörter sind nicht, wie de Wette meint, mit dem folgenden *ἐντροφῶντες* zu verbinden, sondern stehen für sich. — *Ἐντροφῶντες ἐν ταῖς ἀπάταις*¹⁾ *αὐτῶν*, schwelgen in dem Gewinn von ihren Betrügereien. Das abstr. pro concreto. — *Συνεωχ.* von *ἐνωχία*, *ἔχω*, *ἔχη* und *ἐν*, was Pollux von öffentlichem Gastmahl erklärt.

6. Sie haben Augen voll von der Ehebrecherin — stillen lassen. Dietlein kommt auf den sonderbaren Gedanken, es werde irgend ein weibliches Mitglied des Hauses, in welches sie sich eingedrängt haben, als bereits ihrer Verführung zum Opfer gefallen,

vorge stellt. Es ist prägnanter, als wenn es hieße: *ὁφθ. μεστοὺς μοιχαλίας* eine Lesart, die offenbar von späteren Abschreibern herührt. Horneus erklärt es gut: in ihren Augen wohnen gleichsam Ehebrecherinnen. Damit ist nur der Singular noch nicht erklärt. Wahrscheinlich ist auf die Darstellung in den Sprüchen, auf jene böse Buhlerin (Kap. 2, 16; 6, 24) Rücksicht genommen. — *Ἀκαταπαύστος*¹⁾ mit *ὁφθ.* verbunden: voll ungestillter Sündenlust, unerfülltlich darin. Wieder ein dem Petrus eigentümlicher, sehr prägnanter Ausdruck (vergl. 1 Petri 4, 1). In ihren Augen spiegelt sich die Lustfeuche.

7. Sie locken an sich — des Fluches Kinder. *ἑλεύζοντες* von *ἑλεῖν*, Lockspeiße, mit einer Lockspeiße ködern, kirren, locken, wie ein Vogelfänger den Vögeln, ein Fischer den Fischen eine Lockspeiße vorlegt, um sie zu fangen (vergl. Jak. 1, 14). — *Ἀστρούκτους* (vergl. Kap. 3, 16), eigentümlicher Ausdruck, den Hieronymus erklärt: „Seelen, welche noch nicht durch die Liebe Christi stark sind“, die daher leicht hin- und herwanken. — *Γεγυμνασμένῃν*, geübt, abgerichtet, geschult. — *Πλεονεξίας*²⁾. Es ist Habsucht in ihren verschiedenen Arten und Gestalten gemeint (vergl. 1 Petri 2, 1; 2 Petri 2, 3), insbesondere auch die Sucht nach Ehre und Genuß. Erasmus erklärt es durch: *rapinae*. — *Kinder des Fluches*, nach dem Hebraismus = dem Fluch verfallene, des Fluchs werthe Leute (vergl. 2 Theff. 2, 3; Ps. 109, 17 ff.). Salov: „Von der Kehle kommt er auf die Augen, auf die Zunge, auf das Herz und auf das Leben.“

8. Nachdem sie — irre gegangen. Gerhard gibt den Zusammenhang so an: „Die Habsucht der falschen Lehrer beleuchtet er mit dem Beispiel Bileams, der sich einst durch den Lohn verleiten ließ, dem Volk Israel zu fluchen (vergl. Judä 11). Ein anderer hier nicht hervorgehobener Vergleichungspunkt ist die Vermischung des Göttlichen und Weltlichen, das heuchlerische Wesen und die Verleitung zur Unkeuschheit (4 Mos. 25, 1 ff.; 31, 16; Offenb. 2, 14). — *Τῇν*³⁾ *ἐνθ. ὁδόν*. Es ist dies der Weg der geoffenbarten Wahrheit (Kap. 2, 2); der Gerechtigkeit (Kap. 2, 15). Er heißt sonst der Weg des Herrn (1 Mos. 18, 19; Richt. 2, 22; Apöstg. 18, 25),

¹⁾ Nachmann liest *ἀγᾶπαις*, wie Judä 12 steht. Es ist aber wahrscheinlicher, daß ein Abschreiber *ἀπάτ.* in *ἀγᾶπ.* umänderte, als umgekehrt. A. C. G. K. und andere Codd. sind für *ἀπ.* Auch spricht, wie Gerhard und de Wette bemerken, das hier kritisch feststehende *αὐτῶν* nur für *ἀπ.*, nicht für *ἀγ.*

²⁾ Eine andere Lesart ist: *ἀκαταπαύσιον*.

³⁾ Nachmann und Tischendorf lesen: *πλεονεξίας*. Luther führt Beispiele aus den Klassikern an für die Konstruktion mit dem Genitiv.

⁴⁾ *τῇν* fehlt bei Griesbach u. a.

der Weg des Friedens (Jes. 59, 8; Röm. 3, 17), der Weg der Weisheit (Spr. 4, 11), der Weg des Lebens (Spr. 10, 17), der Weg des Heils (Apostg. 16, 17). — Es waren also Leute, welche ehemals den richtigen Weg eingeschlagen hatten und nun rückfällig geworden waren. — *Μαράσθαι*, in der Irre gehen, falsche Wege einschlagen, ein Bild der verschiedenen Abwege, in die sie hineingeraten, und der Ungewißheit, in der sie sich dabei befinden (vergl. Matth. 24, 5; Joh. 7, 12; 2 Tim. 3, 13).

9. **Indem sie nachfolgten dem Wege Bileams u. s. w.** *Ἐξακολουθ.* (Kap. 1, 16; 2, 2), nähere Bestimmung zu *ἐκλήθηθ.* — *Τὸν Βοσόο*, des Sohnes Bosor. Im Hebräischen *בֶּשֶׁט*. Das *ν* ist in *σ* verwandelt, weil nach einigen Grammatikern die babylonische Aussprache das *ν* mehr als Zischlaut erscheinen ließ. Nach Gesenius u. Ewald werden *ν* u. *σ* sehr häufig verwechselt. — **Den Lohn der Ungerechtigkeit.** Gerhard: „Jener Lohn, den die moabitischen Abgesandten in ihrer Hand trugen (4 Mos. 22, 7), wird ein Lohn der Ungerechtigkeit genannt, weil Bileam hoffte, für ein ungerechtes und gottloses Werk (die Verfluchung Israels) das Geld ausgezahlt zu erhalten.“ — *Ἠγάπησεν*, ein milder, aber den Verhältnissen ganz entsprechender Ausdruck. Es wird in der Geschichtserzählung (4 Mos. 22) nicht ausdrücklich der Habgucht Bileams erwähnt; er scheint sich ganz nach dem Willen Gottes richten zu wollen; aber als bei der zweiten Gesandtschaft ihm größere Geschenke und Ehren angeboten wurden, da veranlaßte er die Boten, noch länger bei ihm zu bleiben, um den Herrn abermal zu fragen, ob er gehen solle (B. 19). Auch aus den Worten B. 34 leuchtet seine herrschende Begierde hervor.

10. **Der aber Überführung — empfang.** *Ἐλεῖσθαι δὲ ὅζ.*, nicht Strafe, sondern eine beschämende Überführung, welche im Folgenden angegeben ist. — *Παρανομία* = *ἀνομία*. Er hatte den Willen Gottes klar erkannt, daß er dem Volk nicht fluchen solle; dennoch widerstrebte er demselben. — *Ἰδιὰς* steht hier ohne sonderlichen Nachdruck für das pron. poss. *αὐτοῦ*, wie 1, 3, wenn dort *ἰδίᾳ δόξῃ* gelesen wird.

11. **Ein sprachloses Lasttier** u. *ὑποζύγιον*, ein Zochtier, Lasttier, insbesondere ein Esel (Matth. 21, 5). *ἀγῶνον*, Gegensatz gegen die menschliche Stimme. — Das Wunderbare der Begebenheit soll durch den Gegensatz von *ἄφωνον* und *ἀνθρώπου φωνῆς* hervorgehoben

werden. — *Ἐξόλκοντο*. De Wette sagt: Nicht die Eselin wehrte ihm, sondern der Engel (4 Mos. 22, 22 ff.). Es ist aber dies kein Widerspruch mit dem Berichte der Schrift, sofern gerade dieses stumme Tier von Gott als ein Hindernis für ihn gebraucht wurde, während der Engel ihn nachher, wie de Wette selbst bemerkt, zur Strafe fortziehen ließ. Gerhard: „Aus jenem ungewöhnlichen Wunder konnte und mußte Bileam sehen, daß sein Weg ein verkehrter sei.“ — Im Brief Jubä (B. 11) sind noch zwei Beispiele, das von Kain und der Rotte Korah, angeführt. Vom Bileamslohne ist dort nur kurz die Rede. — *Παρανομία*, Thorheit, Verstandlosigkeit, Wahnsinn. Es ist in der That ein wahnsinniges Beginnen, wider Gott zu streiten (Ps. 109, 3; Apostg. 5, 39). Es ist, wie Luther sagt, ein ungleich Streiten, wenn die alten Tölpel wollen mit den Felsen streiten. Denn es gerate, wie es wolle, so gehet's über die Tölpel. — *Προφήτου*. Aus der mosaischen Schilderung geht hervor, daß er göttliche Offenbarungen hatte (4 Mos. 22, 8. 13. 18. 19; 23, 5. 16; 24, 17. 16), daß seine Seele aber auch den Einwirkungen des Reiches der Finsternis offen stand (Kap. 24, 1 ff.; 23, 1). Ambrosius, Gregor von Nyssa und Theodoret schließen aus den letzteren Stellen, er sei ein Prophet des Teufels gewesen. Man vergleiche über die rätselhafte Persönlichkeit Bileams: Kurz, Geschichte des Alten Bundes, S. 455.

12. **Diese sind wasserlose Quellen.** Es wird ferner ihr Einfluß auf andere beschrieben. Dies geschieht unter zwei Bildern. — Calov denkt an Jer. 2, 13, wo Gott sich selbst mit einer lebendigen Quelle vergleicht, die Götzen aber, denen so viele nachlaufen, mit Cisternen, die löchricht sind und kein Wasser geben. „Jene haben kein Wasser heilsamer Weisheit und lebendigen Trostes.“ Dekumenius: „Sie haben das Wasser des Lebens verloren.“ Augustin: „Er nennt sie Quellen, weil sie die Erkenntnis unseres Herrn Jesu Christi empfangen hatten, aber trockene, weil sie nicht in Übereinstimmung damit leben.“ Das Gegenteil ist Spr. 10, 11 angegeben: „Des Gerechten Mund ist ein lebendiger Brunnen“; wer aber bei diesen Verführern seinen Durst stillen will, ist betrogen. Ambreit erinnert an die bekannte Lustspiegelung. Der durstige Wanderer in der Wüste gewahrt einen zitternden Glanz auf der Steppe, hält ihn für einen Fluß oder See, eilt mit großer Schnelligkeit auf ihn zu, sieht sich aber aufs bitterste getäuscht, wenn er näher hinzukommt, indem alles sich in leeren Dunst auflöst. — Denselben Sinn gibt das folgende Bild.

13. **Nebelwolken vom Wirbelwind umhergejagt.** *Ουλύλαι*¹⁾ dicke, trübe Nebelluft, Nebelwolken. *Αυλαυ.* Gerhard führt die Erklärung des Aristoteles an, es sei ein heftiger Wind, der sich nach unten und oben dreht (vergl. Matf. 4, 37; Luf. 8, 23; Septuag., Hiob 38, 1; Jer. 25, 32). — *Ελαυρόμεναι.* Das Wort wird gebraucht von Schiffen, die von starken Winden getrieben werden (Zaf. 3, 4), von den Besessenen, welche von den Dämonen getrieben werden (Luf. 8, 29). Sinn: rechte Lehre ist ein befruchtender Regen (5 Mos. 32, 2). Wer aber von diesen Irrlehrern solchen erwartet, wird getäuscht, denn sie gleichen den Nebelwolken, die der Sturmwind fortführt. Sie versprechen zwar Regen, gewähren aber keinen.

14. **Venen das Dunkel der Finsternis** u. s. w. *Οἷς ὁ λόγος.* De Wette bemerkt: *ἀστέρες πλανῆται* (Jud. 12) sei hier weg gelassen und haltungslos allein gesetzt: *οἷς ὁ λόγος.* Höchst unbillig; denn Petrus hat unter dem Bilde die Irrlehrer im Auge, wie auch Judas. Mit Recht entgegnet Dietlein: „Hätte Petrus das *ἀστέρες πλαν.* vorgefunden, was zu seinem *οἷς ὁ λόγος τει.* freilich noch sinnreicher paßt, als die *νεφέλαι*, so würde er sich verlickt gerade dies ausgelassen haben.“ Das Relativ *οἷς* bezieht sich notwendig auf *οἱτοι*, nicht auf *πῦλαι* oder *ρεγ.*, sonst müßte *αἷς* stehen. — **Dunkel der Finsternis** bezeichnet die äußerste Finsternis (Matth. 8, 12; 22, 13; 25, 30). — **Aufbewahrt.** Dies steht auf das Gericht über die Engel zurück (Kap. 2, 4; vergl. 1 Petri 1, 4; 2 Petri 3, 7, 17). Stier: „Es ist ihnen aufbewahrt, gespart und behalten dasjenige Dunkel des Gerichts, welches der Finsternis ihrer Sünde gebührt.“ Ein finsternes Leben wird billig mit Finsternis bestraft, besonders wegen der Verführung so vieler Seelen. — *Εἰς αἰῶνα* ist zu streichen.

15. **Durch schwülstige Redensarten — tödnen sie** u. s. w. *ἐπέρωζ.* von *ὄγκος*, Rauch, Wulst, Geschwulst, Erhabenheit, bildlich Stolz. Bei Judas 16 heißt es *τὸ στόμα αὐτῶν λαλεῖ ἐπέρωζα.* Luther: Stolzle Worte, da nichts hinter ist“, hohle, eitle Phrasen, schwülstige Worte. Der Mangel an Geist, die Kraftlosigkeit und Leere verbirgt sich hinter hohles Wortgeklingel. — *Σελεύ.* siehe B. 14. — **Vengel:** „Sie geben, als wären sie Lichter der Kirche, übergroße Dinge vor, aber diese Brummen, diese Wolken gewähren nichts.“ — *Ἐν ἐπιθῦμ. σαρκός.* Gerhard: „Diese sind

die Lockspeise, wodurch sie andere an sich ziehen.“ — *Ἀσέλγους* ist als Apposition zu *ἐπιθῦμ.* zu nehmen. Man kann auch wie Luther übersetzen: „Sie locken in den Lüste des Fleisches (d. h. in ihnen besangen, von ihnen beherrscht) durch Unpiggkeit diejenigen an sich zc. — *Ὅτως*¹⁾, in Wahrheit, im Ernst, nicht bloß in einer Heuchlermaske. — *Ἀποφύγοντας*²⁾. Diese Lesart paßt besser zu *ἀλλήως* als zu *ὅτως*. — *Τοὺς ἐν πλάνῃ ἀναστο.* von *ἀποφύγ.* abhängig. Luther: „Die, von denen die Verführten sich ausgeschieden haben, die Nichtchristen, namentlich die Heiden, als welche ihr Leben *ἐν πλάνῃ* führen.“

16. **Indem sie ihnen Freiheit verheissen** u. s. w. Der Inhalt ihrer hochtrabenden Reden geht hauptsächlich auf Freiheit, nämlich auf die falsche Freiheit, alles zu thun, was dem Fleisch gelüftet. Grotius erinnert an eine gewisse Klasse von Gnostikern, welche nach Irenäus sagten, ihre Seele sei von allem frei, als ob durch Christum die Freiheit zu sündigen erworben worden wäre. Ein ähnliches Versprechen, wie 1 Mos. 3, 5 (vergl. 1 Petri 2, 16); sie gebrauchen die Freiheit zum Deckmantel der Bosheit (vergl. Gal. 5, 13.) — **Knechte des Verderbens** (Kap. 1, 4; 2, 12), jener Sünden und Laster, die das Verderben nach sich ziehen. — *Ἦττηται*, von wem jemand bleibend besiegt ist, dessen Knecht ist er geworden (vergl. 1 Sam. 17, 9). Est führt das Kriebsrecht an; von welchem einer im Kriege überwunden sei, von dem werde er in die Sklaverei geführt. Jene Menschen werden vom Satan in die Sklaverei der Sünde und des Todes gebracht (vergl. Joh. 8, 34; 1 Joh. 3, 8; Röm. 6, 16).

17. **Denn wenn sie, entflohen — verstricken lassen.** Es fragt sich, was das Subjekt in B. 20 ist. Luther nimmt an, es seien hier die Irrlehrer zu verstehen, das zeige der Zusammenhang dieses Verses mit der Sentenz am Ende des vorigen Verses. Dann würde *γὰρ* auf die *ἡθοῖα* im vorigen Vers zurückgehen. Dem steht aber entgegen das Hypothetische dieses Satzes, während die Irrlehrer vorher als ganz entschiedene Leute geschildert sind, wobei man freilich sagt, die Wirklichkeit

¹⁾ Tischendorf liest mit A. B. und andern Autoritäten: *ἀλλήως*, Griesbach dagegen hat *ὅτως* mit guten Zeugen. Lektres scheint die schwerere Lesart zu sein.

²⁾ Bachmann, Tischendorf und andere *ἀποφύγοντας*, die eben im Begriff sind, zu entfliehen.

¹⁾ So ist statt der schwach beglaubigten Lesart der Rec. *νεφέλαι* zu lesen.

werde, wie öfters, hypothetisch ausgedrückt. Da ferner ὄντως, ἀποργόντας (B. 18) auf die Verführten geht, so ist mit Bengel u. a. dieses ἀποργόντες auch auf dieselben zu beziehen. Nur muß man dann vor B. 20 den Satz supplieren: Wie die Irrelehrer selbst Knechte des Verderbens sind, so machen sie auch die Verführten dazu, denn — μίσματα kommt sonst im Neuen Testament nicht vor, sondern μωσιμός (B. 19), Befleckung, Verunreinigung. An die Krankheitsstoffe in der Luft nach der Sprache der Ärzte darf man hier nicht denken, wiewohl sie, was Gerh. ausführt, ein passendes Bild für die Sünde sind, da dieser Sprachgebrauch in jener Zeit nicht erweislich ist. — Ἐν ἐνυρ. (vergl. Kap. 1, 2, 3, 8; 3, 18). Auch hier die lebendige Erkenntnis zu verstehen. — Ἐπιλακόντες. Gerh.: „Der Ausdruck ist sehr emphatisch; er wird gebraucht von denen, die sich in Schlingen und Stricken verwickeln; 2 Tim. 2, 4 kommt er von denen vor, welche in die Geschäfte und Handel des Lebens sich verstricken, daß sie dem nicht mehr frei dienen können, dem sie ihre Dienste zugesagt haben. Die Septuag. gebrauchen es für ἔρπ. fallen (Spr. 28, 18), indem Tiere, die sich in Schlingen und Fußseilen verwickeln, fallen.“ — Ἡτῶνται, sie kommen wieder in die Sklaverei der Sünde und des Satans, von der sie befreit gewesen waren.

18. **So ist mit ihnen das Letzte schlimmer geworden, als das Erste** scheint eine sprichwörtliche Redensart gewesen zu sein (vgl. Luk. 11, 26; Matth. 12, 45; 27, 64). Grotius führt eine Stelle aus Hermas an (Kap. 3, 2), worin auf unsere Stelle offenbar Rücksicht genommen ist. Quidam tamen ex iis, heißt es, maculaverunt se et projecti sunt de genere justorum et iterum redierunt ad statum pristinum, atque etiam deteriores quam prius evaserunt. — Τὰ πρότα ist der Zustand vor ihrer Bekehrung, τὰ ἔσχατα der Zustand der gänzlichen Gefangenschaft unter der Sünde und ihrem Verderben. Der Grund davon liegt darin, daß auf dem Wege des sicheren Sünders kein Stillstand ist, die Macht der Sünde, und somit auch die Schuld und Strafe viel größer geworden ist.

19. **Denn besser wäre es ihnen — Gerechtigkeit.** Es soll hier kein Beweis für den vorangehenden Satz, sondern eine Erläuterung und Bestätigung desselben gegeben werden. Besser wäre es ihnen, sofern sie keine große Schuld hätten. Chrysostomus: „Sündige nicht nach der Vergebung, laß dich nicht verwunden nach der Heilung, laß dich nicht

beflecken nach der Gnade. Denke, o Mensch, die Schuld sei größer nach der Vergebung, die erneuerte Wunde schmerze mehr nach der Heilung, die Befleckung sei lästiger nach der Gnade. Der ist daher undankbar gegen die Verzeihung, der wieder sündigt; der ist der Gesundheit unwürdig, der sich selber wieder verwundet, nachdem er geheilt ist; der verdient nicht, gereinigt zu werden, der sich selbst nach der Gnade beschmutzt.“ — Ἦν, Imperf. Ind., wo wir den Konjunktiv setzen (vergl. Winer 327). — Ὅδον δικαιοσ. Gerh.: „Die Lehre Christi, des Evangeliums, in welcher der Weg gezeigt wird, um die Gerechtigkeit vor Gott und das ewige Leben zu erlangen“ (vergl. B. 2).

20. **Als nach erlangter Erkenntnis umzukehren** u. Ἐπιγυῶσιν. Man suppliere ἐστι oder ἦν. Bekannte Attraktion. — Ἐπιστρέψαι¹⁾, hinwenden und umkehren (vergl. Mark. 13, 16; Luk. 8, 55; Apostg. 3, 19). Luther hält ὑποστρέψαι für die richtige Lesart, de Wette zieht jene vor. — **Von dem heiligen Gebot.** ἐντολ. der Teil des vorher erwähnten Weges der Gerechtigkeit, welcher die Sittenlehre begreift, darunter vorzüglich das Hauptgebot der Liebe (Joh. 13, 34; 15, 12; 1 Joh. 3, 23). Es kann jedoch auch die ganze Lehre Jesu verstanden sein, als ein Gebot, was man glauben und thun soll, wie es Joh. 12, 49; 15, 10 vorkommt. Heilig heißt es wegen seines Ursprungs, seines Inhalts und Ziels, wegen seines Gegensatzes gegen die Befleckungen der Welt und als Mittel zur Heiligung des Menschen. — **Das ihnen übergeben war** (vergl. Jud. B. 3).

21. **Widerfahren ist ihnen aber** u. Der Rückfall in das alte Sündenwesen wird durch zwei von der Tierwelt hergenommene Gleichnisse mit Rücksicht auf B. 12 erläutert. — Συμβέβ. δέ²⁾. Es ist bei ihnen eingetroffen der Inhalt jenes Sprichwortes (vergl. Matth. 7, 6). — Παροίμια (von οἶμος, Weg) Sprichwort, die Weisheit am Wege, auf der Gasse. — Κόλιον, das erste Sprichwort ist mit einiger Abweichung aus Spr. 26, 11 genommen. Das Partizip ist hier nicht ins verb. finit. umzusetzen, sondern, wie Winer bemerkt S. 402, δεκτικῶς mit Beziehung auf einen wahrgenommenen Fall zu verstehen. **Siehe, ein Hund.** Ἐξέραμα von ἐξερᾶω, auswerfen, daß, was man von sich gegeben, gespieen hat. — Εἰς suppl. ἐπιστρέψασα. — Κέλισμα, das Gewälzte und = κελινθήσθρα, der Ort,

¹⁾ Lachmann: εἰς τα ὁπίσω ὑποστρέψαι ἀπό.

²⁾ δέ lassen Lachmann und Tischendorf aus; es scheint späterer Zusatz.

wo die Pferde hingeführt werden und wo sie sich wälzen. — *Βόσφορος*, Rot, Schmutz, Schlamm. Das zweite Sprichwort steht nicht in den Sprüchen Salomos; es scheint der Volkstradition entnommen, wiewohl es nicht an Parallelen fehlt. Grotius führt solche aus Aratus und Philo an. Auch bei den Rabbinen finden sich ähnliche Stellen. Augustin bemerkt hierzu: „Siehe, wie schrecklich das ist, womit er sie vergleicht; denn es ist eine schreckliche Sache: ein Hund, der u. s. m. Was wirst du in den Augen Gottes sein?“

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Luther und andere evangelische Lehrer weisen nach, wie die Weissagung des Apostels nicht nur in den ersten Zeiten, sondern besonders im Papsttum sich erfüllt habe. So führt Gerhard an, wie ums Jahr 860 ein Bischof in Augsburg, Ulrich, schreibt: Päpste, Bischöfe und Kleriker stürzen sich mit solcher Leidenschaft in die Wollust, daß sie die schändlichsten und unmännlichsten Laster begehen. Sixtus IV., sagt Gerhard, sei ein Sodomite gewesen und habe vertrauten Kardinälen dieses Laster 3 Sommermonate hindurch gestattet. Dasselbe berichtet Paulus Jovinus von Leo X. Man vergleiche das Eintreffen der übrigen Kennzeichen falscher Lehrer nach den betreffenden Stellen bei Gerhard und Calov.

2. Es gibt nach Augustinus vier Arten des Untergangs oder des Todes. Der erste Tod ist der der Seele, wenn sie durch Sünden von Gott getrennt wird, der das Leben der Seele ist, wie die Seele das Leben des Leibes ist. Der zweite ist der Tod des Leibes, wenn dieser von der Seele getrennt wird. Der dritte ist ein anderer Tod der Seele, wenn sie, von Gott und ihrem Körper getrennt, Strafe leidet. Der vierte und letzte ist der Tod des ganzen Menschen, wenn die Seele ohne Gott mit dem Körper ewige Strafe leiden wird.

3. Wie Christus seine Vorläufer und Vorbilder hat, so auch der Antichrist die seinigen. Unter diese gehört besonders Bileam. „Die Seelen solcher Drakelpersonen, Weissager, Magier und Wunderleute, wie Bileam, sind gleichsam wie Saiten, welche laut und stark mit- und nachtönen, wenn außer und neben ihnen ein verwandter Ton sie antönt. Bei den wahren Propheten, die in Sympathie mit Gott standen, kam dieses Antönen von oben her; bei den falschen und teuflischen (wie 2 Mos. 7, 11) von unten her; bei solchen, wie Bileam anfänglich war, konnte es von beiden Seiten her einwirken, ohne daß sie es genau unterschieden, bis etwa ihr Herz der

einen oder der andern Seite mehr zuneigte.“ Richter, Hausbibel. — Die Geschichte und Persönlichkeit Bileams läßt in das Wesen der Prophetie wichtige Blicke thun.

4. Geistliche und leibliche Hurerei sind nach Gerhard meistens verbunden. Der Teufel ist ein Lügner und unreiner Geist (Joh. 8, 44; Luk. 11, 24), er treibt daher zur Ausbreitung von Lügen und zu unreinen Lüsten diejenigen, die er in seinen Stricken gefangen hält. — Jene starken Geister der nachapostolischen Zeit, deren Anfänge sich zur Zeit des Petrus regten und deren Auftreten er vorherzusah, pflegten in solchen schwülstigen Reden sich zu ergehen: „Nur ein kleines stehendes Gewässer kann, wenn etwas Schmutziges hineingegossen wird, verunreinigt werden, nicht der Ozean, der alles aufnimmt, weil er seine Größe kennt. So werden auch die kleinen Menschen von den Speisen überwältigt; wer aber ein Ozean von Gewalt (*ἐξουσία*) ist, der nimmt alles in sich auf und wird nicht verunreinigt.“ So berichtet Porphyry. Siehe Neander. „Wir müssen, sagten sie nach Clem. von Alexandrien, durch den Genuß der Lust die Lust bekämpfen, denn es ist nichts Großes, sich der Lust zu enthalten, wenn man sie nicht versucht hat, sondern das Große ist, wenn man in der Lust sich befindet, nicht von ihr besiegt zu werden.“ In den Wiederherstellern des Fleisches haben jene Irrlehrer ihre Brüder gefunden, wie in den Heiligen der letzten Tage. Welche Sophismen und kräftige Irrtümer wird die Letztzeit der Kirche noch ausgeben!

5. Was hier von der äußersten Finsternis gesagt ist, steht keineswegs in Widerspruch mit den Stellen, die von Feuerflammen, Feuersee sprechen; denn wie auf unserer Erde an verschiedenen Orten zu gleicher Zeit große Kälte und große Hitze herrscht, so gibt es nach der Schrift auch im großen Umfang der Unterwelt sehr verschiedene Aufenthaltsörter.

6. Wenn jene, welche den Befleckungen der Welt wahrhaft entflohen sind, wieder darin verwickelt werden können, so gibt es also nach der Lehre der Schrift einen Rückfall aus dem Gnadenstand, was die Schule Calvins mit unstichhaltigen Gründen leugnet.

Homiletische Andeutungen.

Die große Thorheit, wenn man augenblickliche Vergnügungen der ewigen Glückseligkeit vorzieht. In einem Punkt der Zeit kann die Seligkeit gewonnen oder verloren werden. — „Die Sünde ist fruchtbar, sie hört nicht da auf, wo sie anfängt; die folgende Sünde ist gewöhnlich eine Strafe der

vorangehenden, und die vorangehende Sünde ist die Ursache der folgenden“ (Gerhard). — Ein unbefestigter Sinn öffnet den Irrlehrern Thür und Thor. Es ist ein höllisches Ding, daß das Herz fest werde. — Böse Menschen, die in den Funken der fleischlichen Lust bei andern blasen, können vermittelst dieser Entzündung mit ihnen anfangen, was sie wollen. — „Sobald das Herz vom Vertrauen auf Gott, vom Ruhm an der Erkenntnis unsers Herrn Jesu Christi verrückt wird, sobald haben wieder alle Verführungen Eingang in dasselbige. Anfangs wehrt man sich noch eine Weile, wird aber in seinem Mute matt und zuletzt übermunden“ (Nieger). — Die elendeste Sklaverei besteht im Sündendienst, denn die Sünde ist die größte Tyranin. — „Nicht nur eine vorübergehende Strafe im Feuer wird denen gedroht, die ein schändliches und lasterhaftes Leben führen“ (Augustinus). — Die große Gefahr des Rückfalls: 1) Je größer das Maß der empfangenen Gnade ist, um so schwerer ist die Strafe (Hebr. 6, 4—6; 10, 26. 27). 2) Die Belehrung ist viel schwerer, wenn man einmal in der Gnade gestanden ist; wie eine wiederkehrende Krankheit nach der Heilung gefährlicher ist, als im Anfang. — Wie geht es beim Rückfall zu? Er geschieht gewöhnlich nicht plötzlich, sondern allmählich. Nachlässigkeit im Wachen und Beten, Gleichgültigkeit gegen die Bestrafung des Geistes sind seine Vorboten. Man vertauscht den Umgang mit frommen Christen gegen die Gesellschaft eitler Weltmenschen; das Lesen unterhaltender Bücher tritt an die Stelle des kräftigen Wortes Gottes, und die christliche Freiheit wird bis zur äußersten Grenze ausgedehnt. Schlagen sich vollends Verführer dazu, so ist der Rückfall vollendet. — Ein rückfälliger ist gefährlich für andere, „weil er dem Christentum, das ihm bekannt ist, auf eine listigere Weise zuwiegen kann, als ein anderer, der es noch nie hat kennen lernen“ (Roos).

Starke: Viele Menschen verfallen durch Betrug der Sünde und des Satans so weit, daß sie den Bestien gleich, ja in vielen Stücken noch ärger werden. O häßliche Unmenschen, ihr seid schlechter daran, als das Vieh (Jes. 1, 3). — B. 13. Schöne Abmalung der römischen Irrgeister! aber leider die evangelische Kirche hat

auch solche Schandflecke. Ach Herr, heile den großen Schaden! (Ps. 12, 2). — Der Gottlose sucht Ruhe, wie in aller Sünde, die er liebt, so auch in der Unzucht, aber er findet sie nicht; wenn er sie auch gleich zu finden meint, wird er doch von neuer Begierde immer wieder beunruhigt und zur Sünde getrieben, ist also ein rechter Sklave der Sünde. — Jedes menschliche Herz ist sündig, aber wenn's recht geübt und abgerichtet ist auf die Sünde, so liegt's ganz und gar im Verderben und ist dem Fluche nahe. O verfluchter Mensch, erschrick und bete unermüdet: schaffe in mir, Gott, ein reines Herz, und übe dich ins künftige an der Gottseligkeit (1 Tim. 4, 7). — Wer dem Geiz ergeben ist, der hat den richtigen Weg schon verlassen (1 Tim. 6, 10; Luk. 12, 15). Willst und kannst du Gott zwingen, daß er mit Wundern deiner Bosheit wehre? Willst du dich durch sein Wort nicht abhalten lassen, so laßt er es zu, aber siehe, was er machen wird (Luk. 16, 30. 31). — Viel Worte, wenig Kraft! Lügenträger sind Verführer. Umgekehrt ist's wieder wahr. Wohl einer Stadt und einem Lande, die Lehrer haben nach Pauli Muster (2 Kor. 2, 17; 4, 2). — Niemand will Knecht sein, keiner ein Sklave des höllischen Feindes, und das sind doch alle Sünder, Knechte ihrer Lüste, des Bauchs, Fleisches und des ärgsten Widersachers ihrer zeitlichen und ewigen Wohlfahrt (Joh. 8, 34). — Merke den Betrug des Teufels und der Sünde; es wird dir nicht Schwert und Feuer, Galgen und Rad gezeigt, sondern lauter Angenehmes vorgemalt; aber lässest du dich bestücken und fangen, so folgt das alles und zuletzt die Verdammnis (Hebr. 3, 13). — Schrecklich zu hören und doch wahr: Rückfälle sind gefährlich, zuletzt unheilbar (Hebr. 10, 26. 27). — Wer da stehet, sehe zu, daß er nicht falle (1 Kor. 10, 12). — Mensch! du hältst viel von äußerlicher Keuschheit, zierest, puzest und schmückst dich, und in dem natürlichen Zustand deiner Seele gleichst du den unreinen Hunden und Säuen. Bedenke: so viel edler die Seele vor dem Leibe ist, so vielmehr solltest du für derselbigen Schmutz und Reinigung sorgen.

Lisco: Der schreckliche Rückfall in die Sünde. — Der Reichsfeinde schreckliches Ende.

Kap. 3, 1—9.

Inhalt: Erinnerung an das längst vorhergesagte Auftreten der Spötter und Widerlegung ihres Unglaubens.

- 1 Dies ist, Geliebte, schon der zweite Brief, den ich euch schreibe, in welchem ich
- 2 durch Erinnerung euren lauterer Sinn erwecke, *daß ihr gedenket der Worte, die von den heiligen Propheten vorhergesagt sind, und des von euern Aposteln euch gebrachten
- 3 Auftrags von dem Herrn und Heiland, *indem ihr das vor allem im Auge behaltet, daß am Ende der Tage Spötter kommen werden, welche nach ihren eigenen Begierden
- 4 wandeln, *und sagen: Wo ist die Verheißung seiner Zukunft? denn seitdem die Väter
- 5 entschlafen sind, bleibt alles so fort vom Anfang der Schöpfung an. *Denn es ist ihnen verborgen, weil sie es so wollen, daß von alters her Himmel waren und eine Erde, aus
- 6 Wasser und mittelst Wassers bestehend durch das Wort Gottes, *durch welche die dama-

lige Welt vom Wasser überschwenmt zu Grunde ging. *Die jetzigen Himmel aber und 7 die Erde sind durch sein Wort aufgespart, indem sie fürs Feuer aufbewahrt werden zum Tage des Gerichts und des Untergangs der gottlosen Menschen. *Dies eine aber sei 8 euch unverborgen, ihr Lieben, daß ein Tag vor dem Herrn ist, wie tausend Jahre, und tausend Jahre wie ein Tag. *Nicht zögert der Herr mit der Verheißung, wie es 9 einige für einen Verzug hatten, sondern er hat Geduld mit uns, indem er nicht will, daß etliche zu Grunde gehen, sondern daß alle sich zur Buße wenden.

Exegetische Erläuterungen.

1. Dies ist — der zweite Brief. Der Fluß der feurigen, prophetischen Rede, die mit Kap. 1, 16 angefangen hat, findet hier erst einen Ruhepunkt. Petrus knüpft an Kap. 1, 15 an. — Ἦδη in der Bedeutung von schon, bereits, mit δευτ., nicht mit γράφω zu verbinden, weist darauf hin, daß seit Absendung des ersten Briefes nur ein kurzer Zeitraum verfloßen.

2. In welchen ich — erwecke. Ἐν αἷς, das Pronomen steht im Plural, weil im δευτέρῳ das δὶο angedeutet liegt (Winer S. 165). — Αἰετέλων scheint als Konjunktiv gefaßt werden zu müssen, für ἵνα ἐν αὐταῖς. Über die Bedeutung siehe Kap. 1, 13. — Ὑμῶν kann auf ὑπομνήσ. oder διάνοιαν gehen; letzteres scheint vorzuziehen. — Εἰλικρινῇ (s. Phil. 1, 10) von εἰλη (Sonnenlicht) und κρίνω, das, was man beim Sonnenlicht genau besieht und echt befindet, daher rein, lauter, unvermisch. διάνοια (1 Petri 1, 13), „der lautere Sinn ist sowohl den Irrtümern in der Lehre, als auch der Entschuldigung und Ausübung der Laster entgegengesetzt. Wer einen lauteren Sinn hat, der glaubt und liebt die Wahrheit und läßt sich heiligen in der Wahrheit“ (Roos). Erweckt kann ein solcher Sinn nur bei denen werden, die aus der Wahrheit sind (vergl. Joh. 18, 37; 3, 21; 1 Joh. 1, 6). Ein Hauptmittel dazu ist die Erinnerung an die in den Schriften der Propheten und Apostel niedergelegten Offenbarungen Gottes.

3. Daß ihr gedenket der Worte κ. Wie 1 Petri 1, 10—12 und 2 Petri 1, 19 wird auf das Wort der Weisagung hier ein großes Gewicht gelegt und dasselbe in den engsten Zusammenhang mit der apostolischen Lehre gebracht. — Ἀγ. προσ. s. Kap. 1, 21. — Ἐντολ. Kap. 2, 21. — Ὑμῶν¹⁾, Apposition zu ἀποστ., weist auf die Apostel (Paulus, Barnabas) hin, die jenen Christen das Evangelium brachten. — Μνησθῆναι, weitere Er-

klärung des ἐν ἐπομῇ. Der Infinitiv der Absicht oder der näheren Bestimmung (Winer, S. 374). — Τοῦ κριτοῦ κ. σωτ. De Wette läßt diesen Genitiv von ἀποστόλων abhängen, wobei er die sprachwidrige Übersetzung gibt: von unsern Aposteln. Es liegt jedoch näher, τοῦ κριτ. mit ἐντολ. zu verbinden. Dieses hat einen doppelten Genitiv bei sich (vergl. Winer, S. 219). Der eine dieser Genitive geht auf die Verkündigung, der andere auf den Ursprung der Lehre. — In der Parallelstelle Jud. 17 fehlt die Erwähnung der Propheten. —

4. Zudem ihr — im Auge behaltet, daß — Spötter kommen werden. 2 Tim. 3, 1 (vergl. 1 Tim. 4, 1). Ein Hauptpunkt in dem prophetischen und apostolischen Worte soll ihnen das sein, daß — γινώσκοντες. Man erwartet hier den Aklusativ, abhängig von μνησθῆναι. Solche vielleicht absichtliche Anacolutha kommen öfters vor. Die Vorstellungen, welche durch den casus rectus ausgedrückt werden, sind so stärker hervorgehoben (Winer, S. 621; vergl. Apostg. 15, 23; Epheß. 4, 2; 3, 17). — Kommen werden vergl. Kap. 2, 1; Matth. 24, 5. 11. 24; 7, 15. 22; 1 Joh. 4, 1. In der Parallele bei Jud. 18 heißt es beinahe ganz gleichlautend: ὅτι ἐν ἐσχάτῳ χρόνῳ ἔσονται ἐμπαῖκται, κατὰ τὰς ἐντῶν ἐπιθυμίας πορευόμενοι, mit dem Beisatz τῶν ἀσεβούν. — Ἐν ἐσχάτῳ τῶν ἡμερῶν¹⁾. Das Adjektiv im Neutrum steht öfters mit Nachdruck für ein Substantiv (Winer, S. 266). Am Ende der jetzigen Weltzeit vergl. 1 Petri 1, 20. — Ἐμπαῖκται²⁾ (von ἐμπαίζω, mit einem spielen), Spötter, Betrüger, vergl. Septuag. bei Jes. 3, 4, für ἑβηλῶν petulantia, petulantes, Leute, welche mit den wichtigsten Dingen einen Scherz treiben. Wir haben hier eine andere Klasse von Feinden Christi vor uns, als die falschen Propheten und Lehrer,

¹⁾ Bachmann, Tischendorf und Gebhardt lesen: ἐσχάτων.

²⁾ Griesbach und andere haben den verstärkenden Beisatz: ἐν ἐμπαίγμονῃ. So auch Bachmann und Tischendorf. ἐμπ. wieder ein ἀπὸ λέγου.

¹⁾ Ὑμῶν, nicht ἡμῶν, ist nach dem Zeugnis der meisten Autoritäten für die ursprüngliche Lesart anzusehen.

die im zweiten Kapitel geschildert werden. Das Gemeinsame bei beiden Klassen ist aber der epikuräische, antinomistische Sinn (vergl. B. 17; Kap. 2, 18. 19). Das Auftreten solcher Menschen ist Aposstg. 20, 29; 1 Tim. 4, 1; 2 Tim. 3, 2 ff. vorhergesagt. Ließt man *ἐν ἐπαγγελίᾳ*, so hat man nach diesem Wort ein Unterscheidungszeichen zu setzen: sie werden kommen im Spottgeiste, als Spötter, die —.

5. **Welche nach ihren eigenen Begierden wandeln.** Sie treten nicht mehr im Schafsfleide, sondern in ihrer Wolfsnatur auf. — *κατὰ τὰς ἰδίας ἀνθρώπων*¹⁾. Das Eigenwillige, gegen das Gesetz Gottes sich Auflehrende dieser Menschen ist durch den Beisatz *ἰδίας* stark hervorgehoben. — *Ἐπιθυμίας ποιοῦντες*. Bengel: „Dies ist der Ursprung des Irrtums, die Wurzel der Freigeisterei.“ Luther: „Das sind unsere Epikuräer und Sadduzäer, die weder dies noch jenes glauben, die ihr Leben nach ihrem Gutdünken anstellen, nach ihren eigenen Lüsten wandeln; sie halten alles für erlaubt, was ihnen beliebt: Beispiele von solchen begegnen da und dort unsern Augen.“ — *Ποιοῦντες*, s. 1 Petri 4, 3.

6. **Wo ist die Verheißung seiner Zukunft?** Ähnlich lautet die freche Sprache der Spötter Mal. 2, 17: Wo ist der Gott, der da strafe? Dieselbe Redeform: Luk. 8, 25; Mt. 42, 4; 79, 10. Wo ist sie? d. h. wo ist ihre Erfüllung? Sie ist nirgends zu finden. — **Die Verheißung.** Sie sprechen im Sinne der Gläubigen, denen die Zukunft des Herrn das erwünschteste Ereignis ist (vergl. Luk. 21, 28). — **Seiner Zukunft.** *Ἠαροῦσιν*. Hier in speziellerem Sinne zu nehmen, als Kap. 1, 16 von dem sichtbaren Kommen Jesu zum Gericht über die Ungläubigen und zur Vollendung seines Reiches (Matth. 24, 3. 27. 37; 1 Theß. 2, 19; 3, 13; 2 Petri 3, 12). — *Ἄνθρωποι*, sie nehmen seinen Namen nicht in den Mund, so verächtlich ist er ihnen.

7. **Denn seitdem die Väter entschlafen sind.** *Ἀφ' ἧς γὰρ οὐκ ἦν ἡμέρας*. Es ist unrichtig, wenn de Wette sagt: diese Spötter scheint der Verfasser als gegenwärtig und jene Voraus-
sagung als erfüllt vorauszusetzen. Nein, dieser Schein entspringt nur aus kritischen Vorurteilen. Petrus versteht sich in die Zeit der Erfüllung jener Weissagung, wo die erste Generation der Gläubigen schon entschlafen war; mit der Zerstörung Jerusalems in unmittelbarer Verbindung hatten die meisten das sichtbare Kommen des Herrn erwartet;

nachdem das Schreckensereignis vorübergegangen war ohne die erwartete sichtbare Zukunft des Herrn, nahmen die Spötter hiervon Anlaß, die Parusie überhaupt zu leugnen. Dies sieht Petrus im Geiste vorher. Das Wort: Väter ist daher nicht von den Patriarchen, von den Voreltern des jüdischen Volks zu verstehen, auch nicht mit Dietlein von einem zu dem jedesmal folgenden, als Väter sich verhaltenden Geschlecht nach dem andern, sondern von den Vätern der zweiten Generation der Christen. Sonst erscheint der Satz pleonastisch, da *ἀπ' ἀρχῆς* nachfolgt. — *Κοιμ.* wie *ἐπαγγ.* in spöttischem, die Redeweise der Gläubigen nachahmendem Sinne zu nehmen.

8. **Bleibt alles so fort etc.** *Ἀναμένει*, es bleibt fort und fort, die ganze Welt bleibt beim Alten, in dem Bestande, den sie einmal hat, dauert sie unter allen Veränderungen fort. Luther setzt willkürlich den Satz hinein: seit die Väter — hat sich bestätigt: Alles bleibt so —. Andere ergänzen *ὡς ἦν*, wie es von Anfang der Schöpfung war. Ebenso willkürlich. Es ist eine prägnante Konstruktion: Alles bleibt seit unserer Väter Zeit im allgemeinen, wie es ist, ja von Anfang der Schöpfung bleibt sich im wesentlichen alles gleich. Bengel nimmt das *οὕτως* prägnant: Es bleibt alles so, wie es bleibt von Anfang der Welt. Dietlein macht diese Irrgeister zu spekulativen Philosophen und läßt sie den Satz aufstellen: „Die Geschichte der Schöpfung ist eine endlose, die Bestimmung des menschlichen Geschlechts ist keine zu einer bestimmten Zeit thatächlich eintretende und dem Weltlauf ein Ende machende, sondern sie erfüllt sich auf unzeitliche Weise (immanent, wie das die neuere Spekulation auszudrücken beliebt); und dies schließen sie daraus, daß ein Geschlecht nach dem andern abtritt, abgethan wird, wie sie meinen, daß es also mit allen späteren auch nicht anders sein kann!“ Wir haben keinen Grund, bei diesen leichtsinnigen Epikuräern ein solches System vorauszusetzen und das *ἀπ' ἀρχῆς* steht demselben geradezu entgegen. Luther verdeutlicht den Schluß der Irrlehrer so: „Die Welt ist so lange gestanden und immer blieben, sollte es nun erst anders werden?“ Man muß jedoch nach dem Sinne jener Spötter hinzufügen: man hat längst mit der Zerstörung Jerusalems das Kommen Christi und den Untergang der Welt prophezeit, und es ist nicht eingetroffen: wo ist denn nun das Wort der Schrift?

9. **Denn es ist ihnen verborgen, weil sie es so wollen.** Widerlegung der Behauptung, daß alles in gleichem Zustand bleibe, durch die Thatsache der Sündflut. — *Τοῦτο* ist

¹⁾ Griesbach: *κατὰ τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας ἀνθρώπων*.

nicht mit *ἑλωτας*, sondern mit *οἷ* zu verbinden, wie B. 3. 8, und *ἑλεω* nicht mit Dietlein für: eine Ansicht belieben, zu nehmen, denn diese Bedeutung ist wohl nicht erweislich. Luther führt zwar eine Stelle aus Herodot an; aber sie steht vereinzelt und beweist noch nicht für das Neue Testament. Es ist eine verschuldete Unwissenheit, wie Luther übersetzt: mutwillens wollen sie nicht wissen. Sie verschließen absichtlich ihre Augen gegen die Betrachtung der Sündflut (Winer, S. 549).

10. **Daß von alters her Himmel waren** u. s. w. *Οὐρανοί*, nach gewöhnlichem Sprachgebrauch der Plural, wie *οὐρανός* (vergl. 2 Kor. 12, 2). — *Ἐκ παλαι*, von alters her, vom ersten Ursprung aller Dinge an. — *Ἦσαν*, de Wette, Luther u. a. beziehen es zunächst auf *οὐρανοί*, dann aber auch auf *γῆ συνεστῶσα*. Sprachlich würde dies schon angehen (Winer, S. 400), allein wie sollen wir uns denken, daß die Himmel aus und durch Wasser bestehen? Wenn de Wette bemerkt, die Vorstellung, daß der Himmel (die Feste) aus dem Wasser entstanden sei, lasse sich mit 1 Mos. 1, 6 rechtfertigen, so fühlt er selbst das Ungenügende dieser Erklärung, da er das *ἐκ* der Erde, das *διὰ* dem Himmel zuteilen möchte (durch das Wasser hindurch). Dies ist sehr gezwungen und auf den Sternhimmel, der doch auch in *οὐρανοί* befaßt ist, keinesfalls anwendbar. Nach biblischer Vorstellung besteht das Firmament (*רָקִיעַ*) nicht aus Wasser, sondern bildet eine Scheidewand zwischen den oberen und unteren Wassern (1 Mos. 1, 7. 8). — Die Erde war aus Wasser entstanden, als aus dem trüben Stoff, in dem sie eingeschlossen lag, und durch Wasser, nämlich, wie es Winer, S. 497, erklärt, durch die Wirkung des Wassers, welches teils in die Niederungen zurücktrat, teils sich zum Wolkenhimmel gestaltete. Überdies erhielt die Erde durch das Wasser vielfach ihre eigentümliche Gestalt, besteht einem sehr großen Teile nach aus Wasser und hat in diesem Element ihren Zusammenhang, ihre Bindungsmittel, wie schon Desumienius bemerkt. — An die indisch-ägyptische Kosmogonie, die ein chemisches Hervorgehen aus dem Wasser lehren soll, ist von ferne nicht, wie de Wette meint, zu denken. — **Durch das Wort Gottes** kann sich auf Himmel und Erde beziehen (vergl. 1 Mos. 1, 6. 9). Es kann aber auch enger mit *συνεστῶσα* verbunden werden, und dies scheint vorzuziehen zu sein. Dann tritt der Gedanke um so mehr hervor: sie besteht keinen Augenblick länger, als es Gott haben will. „Durch das Wort Gottes ist die Dauer aller Dinge bestimmt,

so daß sie weder länger, noch kürzer sein kann“ (Bengel.)

11. **Durch welche die — Welt — zu Grunde ging.** *Ἄν ὅν* kann unmöglich auf *ὕδατος* gehen, wie Luther will, um so weniger, da *ὕδατι* noch nachfolgt; auch kann es nicht heißen: quapropter, oder, wie Dietlein will: durch welche Umstände es denn auch geschah, daß —, noch weniger kann man mit Luther übersetzen: dennoch. Offenbar ist es mit *οὐρανοί καὶ γῆ* zu verbinden. Gerade die Himmel und die Erde wurden die Zerstörungswerkzeuge für den damaligen *κόσμος*, d. h. für die damalige Menschen- und Tierwelt. Genau so gebraucht Petrus vorher (Kap. 2, 5) das Wort *κόσμος*. Der Himmel wurde ein solches Zerstörungsmittel, indem seine Fenster sich so aufthaten, wie es von der Schöpfung her noch nicht geregnet hatte (1 Mos. 7, 11). Die Erde, die über den Wassern gegründet und aus dem Wasser hervorgegangen war (Ps. 24, 2), mußte auf den Befehl Gottes ihre Wasserschätze ergießen (1 Mos. 8, 2), um Menschen und Tiere zu Grunde zu richten. Wer hätte dies geglaubt, ehe die Sündflut kam? Wer hätte geahnt, daß der Himmel und die Erde solche Verderbensmächte in sich schließen, da sie so lange vorher schon bestanden hatten. Versucht man es, *κόσμος* in einem andern Sinne zu nehmen von der gesamten Welt, von dem Universum, wie Luther u. a., oder wie Calov von der Erde hauptsächlich, so kommt das *ἀπόλετο* nicht zu seinem Rechte; dies muß dann so eingeschränkt werden, daß es eine große Veränderung bezeichnet, ganz gegen den Sprachgebrauch. Von hier aus müssen wir noch einmal auf das *ἐκ παλαι* des fünften Verses zurücksehen, um die vollständige Widerlegung des gegnerischen Satzes zu begreifen. Das *ἐκ παλαι* ist nicht bloß mit *οὐρανοί*, sondern auch mit *γῆ* zu verbinden. Die Himmel und die Erde bestanden damals zur Zeit Noahs auch von alter Zeit her, schon über 1600 Jahre; man konnte damals auch den Schluß machen: es wird in der Menschenwelt immer so bleiben, wie es ist, aber wie trügerisch war dieser Schluß! Daran reiht sich 2) der Gedanke: da die Erde nur durch Gottes Wort entstanden ist und durch dasselbe besteht, so hätte man schon damals einsehen können, sie könne durch dasselbe Wort auch zerstört werden. 3) Der Erfolg hat bewiesen, daß die Menschenwelt gerade durch den Himmel und die Erde zerstört wurde, die für sie den Schein eines unvergänglichen Wesens hatten. 4) Der Himmel und die Erde erlitten, wie nun im siebenten Vers angedeutet wird, bei jener Katastrophe auch eine Veränderung. Jene die ganze Erde

bedeckende Flut wäre nicht erklärlich ohne eine außerordentliche Einwirkung Gottes auf den Himmel und die Erde, wodurch die Beschaffenheit derselben verändert wurde. Daß durch die Sündflut die Erde verderbt wurde, daß sie vielfach eine ganz andere Gestalt darbot, als vor dieser großen Umwälzung, wird 1 Mos. 9, 11 (vergl. 10, 25), wo auf eine außerordentliche Erd-Katastrophe hingewiesen wird, ausdrücklich bezeugt.

12. **Die jetzigen Himmel aber — sind — aufgespart.** *Οἱ δὲ νῦν οὐρ.* Das *νῦν* gehört auch zu *γῆ* und setzt eine durch die Sündflut am Himmel und an der Erde geschehene Veränderung voraus. Es ist nach unserer Erklärung nicht im Gegensatz zu *ὁ τότε κόσμος* — *Τὸ αὐτοῦ*¹⁾ *λόγος*. Dieselbige Allmacht Gottes, welche dem Wasser gebot, die Menschen zu verderben und die Erde zu verwüsten, wird einmal die jetzige Welt durch Feuer zu Grunde richten, nicht bloß die Oberfläche der Erde verändern. — **Aufgespart.** *ἠσπασμένον*, eigentlich einsammeln, aufbewahren, 3. B. Korn, wie einen Schatz zurückerlegen. Es ist nicht so gemeint, als sei die jetzige Welt nur ein aus der Sündflut noch zusammengebrachter, geretteter Schatz, nur ein Rest des ursprünglichen Weltganzen. Dies liegt nicht in *ἠσπασμένον*. Sondern es ist ohne Zweifel teils an die Verheißung (1 Mos. 9, 15), teils an die Erlösung in Christo zu denken. Calov: „Die Welt wird jetzt noch aufgespart, unverfehrt gelassen, bis auf eine bestimmte Zeit, wie das, was in einer Kiste aufbewahrt ist, noch nicht angegriffen wird.“ Dietleins Ansicht, es sei die Idee des Nutzens festzuhalten, und diese dahin zu bestimmen, daß Himmel und Erde als Material der Bestrafung dienen sollen, so freilich, daß sie dabei selbst untergehen, wird mit Recht von Luther verworfen.

13. **Indem sie fürs Feuer aufbewahrt werden** u. s. w. *Ἡγοί* ist nicht mit *τεθρησκό.*, sondern mit *τηροῦν* zu verbinden. Wie das Feuer schon jetzt ein Strafmittel für die Welt ist, so wird es als Zerstörungsmittel der Welt beim Schlußgericht gebraucht werden (vergl. 1 Mos. 19, 24; Amos 7, 4; Jes. 66, 15; Dan. 7, 9; 2 Thess. 1, 8; Matth. 3, 12; Matth. 25, 41; Offenb. 19, 20; 20, 10). Zu B. 10 wird dies weiter ausgeführt. — *Τηροῦν*, ein bei Petrus mehrmals vorkommender Ausdruck (1 Petri 1, 4; 2 Petri 2, 4. 9. 17). — *Ἀνολ.* Calov: „Nicht völliger Untergang, sondern Verderben und ewiger

Tod. — *Τὸν ἀσέβων ἀνθρ.* Dietlein bezieht dies auf die ganze Menschheit, weil sie mit Ausnahme der Befehrten gottlos sei.

14. **Dies Eine aber sei auch unverborgener.** Es folgt hier kein zweiter Widerlegungsgrund gegen die Spötter, sondern die Wegräumung eines Anstoßes, den die Gläubigen daran nehmen können, daß das Kommen Christi sich so lange hinauszieht. — **Ein Tag ist vor dem Herrn wie tausend Jahre.** Die kürzeste Zeit ist vor ihm in seiner Anschauung lang genug, um Dinge auszuführen, wozu nach unserer Rechnung tausend Jahre nötig wären, und die längste Zeit verfließt ihm so schnell, wie uns ein einziger Tag. Wir müssen den Ewigkeitsmaßstab anlegen, nicht menschliche Zeitmaße, wenn wir den rechten Standpunkt in Beziehung auf das Kommen Christi einnehmen wollen. Der zweite Teil des Satzes ist aus Ps. 90, 4 genommen. Es ist in Gott die Zeit nicht absolut negiert, aber er nimmt eine ganz andere Stellung zu der Zeit ein, als wir ibernächtigen Menschen. Bengel: „Gottes Ewigkeitsruhr ist verschieden von der Stundenuhr der Erbslichen. Wie werden wir aber das fassen? Wenn wir es begreifen könnten, hätte Moses und Petrus nicht nötig gehabt hinzuzufügen: „bei dem Herrn.“ Stier: „Der in sechs Tagen Himmel und Erde schuf, weil er wollte, kann auch in einem Tage plötzlich vollenden, wozu nach sonstiger Ordnung tausend Jahre nötig wären; wiederum kann er Jahrtausende der Welt als Wochen- und Arbeitstage verordnen, ehe sein großer Sabbath anbricht. Die längste Zeit ist doch nur kurz nach Gottes Maß; sie eilt und stürzt dennoch unaufhaltsam der Ewigkeit entgegen, eben weil es Zeit ist.“ — Thiersch: „Die innere Entwicklung des Menschengeschlechts, welche vor dem Weltende zum Abschluß gekommen sein muß, steht unter einer solchen göttlichen Leitung, daß einmal an einem Tage ein so mächtiger Schritt vorwärts geschehen kann, wie man ihn kaum von einem Jahrtausend erwartet hätte, daß aber dann wieder der Entwicklungsgang, durch Gott retardiert, tausend Jahre hindurch nur um ein so Geringses weiter rückt, wie etwa sonst an einem Tage.“ Dies ebenso wenig richtig als Dietleins Ansicht, daß Gott an einem einzigen Tage die Sünde von Jahrtausenden bestrafen und die durch eine so lange Dauer in die Ewigkeit hineingekommene große Entstellung ausgleichen werde. Andererseits sei die Zeitdauer, obwohl von hoher, nicht von zwingender Bedeutung für Gott, indem tausend Jahre vor ihm wie ein Tag seien. — Die Kirchenväter haben bekanntlich aus unserer Stelle

¹⁾ Bachmann, Tischendorf und v. Gehhardt lesen *τῷ αὐτῷ*, durch dasselbige Wort, wie B. 6.

eine sechstausendjährige Weltbauer gefolgert, zumal da Hebr. 4, 9 von einer Sabbathzeit des Volkes Gottes die Rede ist. Ohne hinreichenden Grund.

15. **Nicht zögert der Herr.** Ὁ βραδύναι ὁ κρίσιος¹⁾; βραδ., verzögern, aufschieben, sonst mit dem Akkusativ, hier mit dem Genitiv konstruiert (vergl. Winer, S. 226). — De Wette: „βραδ. ist nicht wie 1 Tim. 3, 15 im Verhältniß zu einem bestimmten Zeitpunkt der menschlichen Erwartung, sondern in Beziehung auf den Zweck und Ratschluß gefaßt; denn in der ersteren Beziehung gab der Verfasser wohl eine Verspätung zu, aber er leugnete die Berechtigung zu dieser Erwartung nach B. 8, weil Gott eine andere Zeitanschauung (sowie andere Gedanken und Wege, vergl. Jes. 55, 8) als der Mensch hat. Ähnlich Sir. 35, 22; vergl. Hab. 2, 3.“ Calov: „Wenn es auch scheint, er verziehe (Offenb. 6, 10), so verzieht er nicht wie die Menschen aus Säumigkeit oder Nachlässigkeit, sondern aus bloßer Langmut; denn wie Justin sagt, er will lieber Buße als Strafe.“ Κρίσιος, wie B. 8 Gott der Vater. ὡς τινες βρ. Es ist hier nicht von Spöttern die Rede, welche das Kommen Christi leugneten, sondern von schwachen Gläubigen.

16. **Sondern er hat Geduld mit uns** κ., μακροθυμεῖ. Er ist langmütig, schiebt die Strafgelichte lange auf (Matth. 18, 26. 29; Luk. 18, 7; 1 Thess. 5, 14). Εἰς ἡμᾶς²⁾, gegen uns, die Berufenen, dann überhaupt gegen uns Menschen. Βούλεσθαι, wollen aus bewußter Überlegung, aber nicht mit einem unüberstehlichen Zwang. Calov: „Wie ein irdischer König alle seine Unterthanen glücklich sehen will, sofern sie seine Unterthanen sind, nicht aber sofern sie Übeltäter sind.“ Χωρεῖν εἰς, hineingehen (Matth. 15, 17; vergl. Hesek. 18, 23; 33, 11; 1 Tim. 2, 4). Die Anhänger der Calvinischen Prädestinationslehre beschränken diese Stelle mit Unrecht auf die Auserwählten. Calvin selbst erklärt es von dem im Evangelium geoffenbarten Willen Gottes im Gegensatz zu seinem verborgenen Ratschluß.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Ein sicheres Mittel, um gegen die Verführungen der letzten antichristlichen Zeit zu bestehen und die Angriffe der Verführer zu-

rückzuschlagen, ist das Behalten des prophetischen und apostolischen Wortes in einem feinen, guten Herzen, wie auch Christus öfters zum Bewahren seiner Worte gegen die listigen Angriffe des Feindes ermuntert. — „In den letzten Tagen schießt vollends alles zusammen, was schon der vorige Unglaube Verdorbenes ausgebrütet hat.“ — „Der durch Lüste in Irrtum verdorbene Mensch will thun, was ihn gelüftet, und sich durch keine Scheu vor Gott davon zurückschrecken lassen. Da muß dann durch alle Wahrheit Gottes ein ungläubiger Strich gemacht werden, und wenn es am tüchtigen Beweis solchen Vorgebens fehlt, so müssen Scherz und witzige Laune die Stelle des Beweises vertreten.“ (H. Rieger).

2. „Das in Schriften verfaßte Wort Gottes ist das Werkzeug unsrer Befehrung und Erleuchtung, die Vorratskammer aller heilsamen Erkenntnis und Weisheit und die Rüstkammer gegen alle Arten von Feinden“ (Gerhard).

3. Sind unter den Spöttern gleich zunächst solche Verführer zu verstehen, wie sie am Schluß der apostolischen Zeit aufstanden, so erfüllt sich diese Weissagung im Laufe der Zeiten doch immer aufs neue und wird in der Jetztzeit ihre schrecklichste Erfüllung finden. In alter Zeit wird Simon der Magier als ein Leugner des Weltendes angeführt (in den pseudoclementinischen Recogn., B. 3); im Mittelalter kam eine Häresie auf, welche die Unvergänglichkeit der Welt behauptete. B. Meyer fragt, ob jenes Gemälde der Zukunft nicht vollkommen auf die empörerische Freiheit und ausgelassene Lippigkeit des mittelalterlichen und noch später verdorbenen Priester- und Klosterstandes passe. „Die Anhänger der Hegelschen Philosophie (wenigstens die der linken Seite) verlachen den Glauben der Kirche an eine sichtbare Wiederkunft Christi, an Gericht und Weltende als eine pietistische Vorstellung. Sie sehen als den wiedergekommenen Christus die durch die Hegelsche Philosophie herbeigeführte Herrschaft des Begriffs, als das Weltende aber nur das Ende des Pietismus, des bisherigen orthodoxen Christentums an“ (Richter).

4. „Es ist ein altes Kunststück des Teufels, den Lauf der Natur dem Worte Gottes und seinen Verheißungen entgegenzusetzen, da doch Gott der Urheber der Natur ist, der sie nach seinem Gutdünken sowohl verändern als ganz zerstören kann“ (Gerhard).

5. Auch in den Überlieferungen anderer Völker finden wir die Annahme, daß die Erde aus Wasser entstanden sei. Die Chinesen lehren, Wasser sei das älteste Element, ebenso

¹⁾ Nach Lachmann und Tischendorf ist der Artikel zu tilgen.

²⁾ Lachmann, Tischendorf und v. Gebhardt lesen: δι' ἡμᾶς, um eurer, der Gläubigen willen.

die Ägypter. Die Vedas der Indier sagen: diese Welt war ursprünglich Wasser; das Gesezbuch Manus berichtet, Wasser sei zuerst von Gott geschaffen. In der Satontala heißt es: Wasser war des Schöpfers erstes Wort. Ramayana berichtet: Alles war ursprünglich Wasser; aus ihm bildete sich die Erde. Dies ist aber kein Verdachtsgrund gegen die Lehre der Schrift, sondern vielmehr in Verbindung mit andern Gründen ein Beweis für sie.

6. Ebenso haben auch alle Völker ihre Sagen von der großen Überschwemmung, wofür die höchsten Berge wie die Gräber und Höhlen der Erde Zeugnis ablegen. Es war nach der Schrift keine partiale und lokale, sondern eine totale Überschwemmung, was freilich die Naturforschung aus natürlichen Ursachen nicht zu erklären weiß.

7. Wie im Anfang der Schöpfung, so hängt auch bei ihrer Erhaltung alles an dem Willen, Wort und Wink des Schöpfers. „Das Wort Gottes ist nicht nur der Baumeister des Himmels und der Erde, sondern auch die Stütze und Unterlage, worauf dieser Bau ruht, Hebr. 1, 3“ (Gerhard).

8. Was der Apostel vom Aufgespartsein der Welt für das Feuer sagt, schließt sich teils an Aussprüche Christi an (Mark. 9, 44; Matth. 3, 10. 12; 25, 41; 13, 40. 42; 6, 22), teils, wo er darüber hinausgeht, ist es als eine Offenbarung, die ihm geworden, anzusehen. Ganz unberechtigt ist die Annahme, es seien dies apokryphische Aussprüche. In den Religionen der Heiden und in den Philosophemen der Griechen und Römer ist auch häufig Feuer das Ende der Welt. Zoroaster nahm ein Zerschmelzen der Berge durch Feuer an. Die orphische Kosmogonie, Heraklit und die Stoiker, die Epikuräer, Plinius, Ovid, Gallier, Scandinavier stimmen darin zusammen. Die Mexikaner bezeichnen das vierte Alter der Welt als das des Feuers. Auch die Indier lehren die künftige Verbrennung der Welt. „Diese Thatsache beweist nichts gegen die Wahrheit dieser Lehre. Im Gegenteil, sie kann nur den erschütternden Eindruck der heiligen Offenbarungen vom Endgerichte verstärken“ (Dietlein). „Wie die Menschen durch das Feuer (des Gesetzes, der Liebe Gottes und der Leiden in Christo) umgeschmolzen und gereinigt werden, so ähnlich ihre Erde, die den Gang des Menschen geht. Zu Tycho de Brahes Zeiten hatte nach der Meinung einiger ein anderes Sonnensystem vielleicht ein ähnliches Schicksal“ (Nichter).

9. Wenngleich die Zeit erst mit der Kreatur erschaffen worden ist, so ist sie doch auch für Gott etwas Reales, sonst könnte er nicht in

die Zeit eingreifen und kein Bewußtsein von dem haben, was in der Zeit geschieht; aber er ist erhaben über den Strom der Zeit und beherrscht denselben. Tausend Jahre sind vor ihm wie ein Tag, ähnlich wie nach Bengel bei einem reichen Manne tausend Gulden wie ein Heller sind.

10. Schon ehe Justin und andere Kirchenväter die Meinung von der sechstausendjährigen Dauer der Welt aufbrachten, lehrten die alten Hebräer aus der Tradition, daß die Welt 6000 Jahre stehe, im sechsten komme das Ende und das große Jahr.

11. Galob bezeichnet mit Recht den neunten Vers als ein unwiderlegliches Beweisstück gegen das absolute Dekret Calvins und führt zugleich 1 Tim. 2, 4 an. Gott will nur in Christo und in der Ordnung der Buße und des Glaubens alle Menschen selig machen.

Somiletische Andeutungen.

Das Kommen des Herrn: 1) Seine Vorzeichen und Gewißheit; 2) seine näheren Umstände; 3) die Bereitung darauf. — Je näher die Zukunft Christi rückt, um so stärker wird sie gelehnet und verspottet werden. — Unsere ernstliche Sorge soll dahin gehen, daß wir, mag der Herr früher oder später kommen, bereit erfunden werden. — Warum verschiebt Gott die volle Strafe der Gottlosen auf den Tag des Gerichts? 1) Weil das Maß ihrer Ungerechtigkeit noch nicht allseitig voll ist; 2) weil er den Sündern Raum zur Buße geben will; 3) um seine Langmut gegen alle Menschen in ein helles Licht zu setzen; 4) um die Bosheit derer, die sich nicht bekehren lassen wollen, desto offener zu machen. — Hüten wir uns, daß wir die Langmut Gottes nicht missbrauchen, sondern die Zeit unsrer Heimsuchung erkennen (Luk. 19, 44). — Was ist das längste Leben im Lichte der Ewigkeit? Eine Spanne Zeit von 1 1/2 bis 2 Stunden.

Starke: Wie die schwachen Menschen bald müde und vom Schlaf übereilt werden, so geht's auch den Christen, daß man immer an ihnen zu rütteln, zu schütteln und zu erwecken hat (Hebr. 12, 1). — Die Thaten unsrer bösen Christen zeugen, daß sie weder Himmel noch Hölle, weder Engel noch Teufel glauben, aber sie werden die Wahrheit in die Hand kriegen (Jeph. 1, 12). — Sehet doch, wohin der Mensch durch die Wut seiner Lüste verfallen kann! noch tiefer als der Teufel selbst; der verleugnet Gott und sein Gericht nicht, sondern zittert davor (Matth. 8, 29; Jak. 2, 19). — Die Unwissenheit in göttlichen und menschlichen Dingen ist niemals gut, aber die boshaftige Unwissenheit, welche die Wahrheit weder hören noch wissen will, ist des höllischen Feuers wert (Jes. 50, 11). — Die Langmut Gottes führt bei sich herzliche Liebe zum Heil der Menschen; daher übereilt er sie nicht mit seinem Zorngericht, sondern läßt ihnen Zeit genug zur Besserung (Jes. 33, 11; 2, 1). — W. Her-

berger: 1) Wie Petrus fünf wichtige Fragen vom jüngsten Tage beantwortet; 2) wie er uns gründlich berichtet, welcher Gestalt wir uns sollen dazu bereiten. ad 1. a. Ob wir dennoch gewiß auf den jüngsten Tag warten sollen? b. wann und zu welcher Zeit wird er kommen? c. aus welchen Urtischen Jesus lange Zeit nicht sei gekommen? d u. e. wie und auf welche Weise wird der jüngste Tag kommen? f. was wird denn der Herr Jesus endlich am jüngsten Tage thun und vornehmen? ad 2. a. Mit heiligem Wandel und gottseligem Wesen, b. warten und eilen zu der Zukunft des Tages des Herrn, c. Fleiß thun, daß wir vor ihm unbesleckt und unschuldig erfunden werden. — J. C. Storr: Das Warten der Gläubigen auf die Zukunft des Tages Gottes: 1) Worauf sie

warten; 2) wer sind die, die da warten? 3) wie warten sie? — Stier: Das Wort des Apostels von der Erwartung des jüngsten Tages: 1) Die Gewißheit seines Kommens; 2) die Art und Weise seines Kommens; 3) die Bereitung darauf.

Kapff: Der Anfang und die Vollendung des Reiches Gottes: 1) Der Anfang in der Schöpfung der Welt und der Menschheit; 2) die Vollendung in der Erneuerung der Menschheit und der Welt.

Staudt: Der Untergang der Welt: 1) Woher kommt es, daß viele nicht daran glauben? 2) Wozu treibt der Untergang der Welt? — Das jüngste Gericht: a. wenn es auf sich warten läßt, es kommt sicher! b. wenn du seiner mit Ernst wartest, so gehst du sicher! (K. Beck).

Kap. 3, 10—18.

Inhalt: Ankündigung der Zukunft des Herrn und des Weltendes und Ermahnung zur Bereitschaft darauf, V. 10—16. Wiederholte Warnung vor den Verführern und Ermunterung zum Wachstum in der Gnade, V. 17. 18.

Es wird aber kommen der Tag des Herrn wie ein Dieb in der Nacht, an welchem 10 die Himmel dröhnend [stachend] vergehen, die Elemente aber im Brande aufgelöst und die Erde und die Werke auf ihr werden verbrannt werden. *Da nun dieses alles aufgelöst 11 wird, als was für Leute müßt ihr euch erweisen in allen Arten des heiligen Wandels und der Frömmigkeit? *Als solche, welche erwarten und betreiben die Zukunft des 12 Tages Gottes, um deren willen die Himmel brennend sich auflösen werden und die Elemente glühend zerschmelzen. *Neue Himmel dagegen und eine neue Erde erwarten 13 wir nach seiner Verheißung, in welchen Gerechtigkeit wohnt. *Darum, Geliebte, indem 14 ihr dieses erwartet, beleiht euch, flecken- und tadellos vor ihm erfunden zu werden im Frieden. *Und unsres Herrn Langmut achtet für euer Heil, sowie auch unser geliebter 15 Bruder Paulus nach der ihm verliehenen Weisheit euch geschrieben hat. *Wie er auch 16 in allen seinen Briefen thut, indem er in ihnen von diesen Dingen redet, worunter einiges schwer verständlich ist, was die Unwissenden und Unbefestigten verdrehen, wie auch die übrigen Christen zu ihrem eigenen Verderben. *Ihr nun, Geliebte, da ihr es voraus 17 wißt, hütet euch, daß ihr nicht, durch den Erwahn der Geselosen mit fortgerissen, aus eurem eigenen festen Stande herausfallet. *Wachset aber in der Gnade und Erkenntnis 18 unsres Herrn und Heilandes Jesu Christi. Ihm sei Herrlichkeit sowohl jetzt als auf den Tag der Ewigkeit. Amen.

Exegetische Erläuterungen.

1. Es wird aber kommen der Tag des Herrn. Der Apostel hatte der Langmut Gottes erwähnt. Täusche sich aber niemand, will der Apostel sagen. Der Tag des Herrn bleibt nicht aus, er kommt gewiß und ganz überraschend. (*Ἦγει δὲ¹⁾ ἡ ἡμετέρα ὥρα*). Er heißt nach V. 12 der Tag Gottes; daher ist ohne Zweifel auch hier *ὥρα* = *ἡμέρα* wie V. 9. So Joel 1, 15; Hesek. 13, 5; Jes. 2, 12. Der

Tag Jehovas; vergl. Jak. 5, 7. Sonst der Tag des Herrn Jesu, 2 Kor. 1, 14. Der Tag Christi 2 Thess. 2, 2, auch der Tag der Zukunft des Herrn, Mal. 3, 2. Letzterer Ausdruck gibt eine Andeutung, daß der Anbruch jener großen Gerichtszeit und das Kommen des Herrn in derselben zu unterscheiden sei. Jene bricht unvermuthet und unbemerkt an. Der Herr kommt auch unvermuthet für die Gottlosen, aber nicht unbemerkt, sondern mit einem Feldgeschrei und Stimme des Erzengels und mit der Posaune Gottes (1 Thess. 4, 16).

2. Wie ein Dieb in der Nacht¹⁾. Das

¹⁾ ἡ fehlt bei Lachmann und Tischendorf. Der Art. kann wegbleiben, weil jedermann weiß, was es für ein Tag ist. Vergl. 7; Phil. 1, 6. 10; 2, 16.

¹⁾ ἐν νυκτί fehlt bei Tischendorf u. a.

Bild wird von dem Herrn selbst in den Evangelien gebraucht (Matth. 24, 43; Luk. 12, 39). Paulus vergleicht ebenso das Kommen jenes Tages mit dem Einbrechen des Diebes. Wenn in der Offenbarung (Kap. 3, 3; 16, 15) das Kommen des Herrn selbst so bezeichnet ist, so hat man dabei nur an das Plötzliche und Überraschende, nicht an das Unbemerkte seines Kommens zu denken. Denen, welche wachen und die Zeichen der Zeit beobachten, hat sein Kommen nichts Überraschendes und Schreckendes, sondern es ist ihnen ein erfreuliches Ereignis (Luk. 21, 28). Als ein Nebengedanke liegt in dem Bilde vom Dieb auch das, daß die in den Schlaf der Sünde und Sicherheit Versunkenen bei jener Katastrophe alles, was sie noch haben, verlieren (Matth. 13, 12; Joh. 10, 10).

3. **An welchem die Himmel dröhnend vergehen.** *βοῤῥηδὸν* von *βοῤῥέω*, *βοῤῥω*, rauschen, pfeifen, frachen; ein dem Laute ähnlich gebildetes Wort: saufend, schwirrend, frachend. Es kommt sonst im Neuen Testamente nicht vor. Desumenius versteht es von dem Geprassel des zerstörenden Feuers, de Wette denkt an das Krachen zusammenstürzender Häuser. Der Apostel hat wohl, wie Luther annimmt, beides zusammen im Sinne. *Μαγελευσονται*. Denselben Ausdruck gebraucht der Herr Matth. 24, 35 (vergl. Ps. 102, 27; Jes. 34, 4; Offenb. 20, 11). — *Ὀὐρανοί*, der Lust und Sternenhimmel, wie B. 7 (vergl. Ps. 72, 7; 102, 26; Jes. 34, 4; 51, 6; 65, 17).

4. **Die Elemente aber aufgelöst und verbrannt werden.** *στοιχεῖα*: Die ersten Bestandteile der Rede, dann die Grundbestandteile der Dinge; die Elemente hier natürlich nicht im Sinne unsrer Chemie, sondern im Sinne des Altertums zu nehmen, welches seit Empedokles vier Elemente oder Wurzeln der Dinge statuierte (vergl. Weish. 7, 17; 19, 17). Calov meint, es sei bloß Wasser und Luft darunter zu verstehen, weil die Erde nachher besonders vorkomme. Allein es ist zuerst von der Erde als Element, dann als Ganzem die Rede, wie de Wette richtig bemerkt. Daß dieses Elementarfeuer durch ein stärkeres, übernatürliches Feuer aufgehoben werde, hat nichts Widersprechendes. Eine völlige Auflösung der Grundstoffe in Nichts ist nicht anzunehmen, sondern wie Genadius und Desumenius vermuten: „der alte Himmel und die alte Erde werden ins Bessere verwandelt, erneuert werden.“ — Daß *στοιχεῖα* hauptsächlich auf die Erde zu beziehen ist, sieht man aus der Vergleichung von B. 12, wo die Erde nicht ausdrücklich erwähnt ist, sondern

nur die *στοιχεῖα*. Überdies weist das *δέ* darauf hin. Bengel dagegen will unter *στοιχεῖα* mit manchen Kirchenvätern Sonne, Mond und Sterne verstehen. Die Bedeutung = *θεμέλια*, Grundfesten der Erde, welche von andern angenommen wird, ist nicht erweislich. — *Λυθήσονται*¹⁾. Gerhard: „Wenn die erhaltende und tragende Kraft Gottes, welche gleichsam die Seele der Welt ist, von dem Makrokosmos weichen wird, so wird er wie ein entseelter Leichnam zusammenstürzen.“ — **Die Werke.** Nämlich die der Natur und der Kunst: Bäume, Pflanzen, Mineralien, Tiere, Städte, Häuser, Vorräte, Werkzeuge u. (vergl. Hab. 2, 13).

5. **Da nun dieses alles aufgelöst wird; λυόμενον**, nicht *λυθησομένον*. Der Apostel versetzt sich lebhaft in diese Katastrophe hinein, antizipiert sie im Geiste nach einer Eigentümlichkeit, die wir Kap. 2, 10; 3, 3 und besonders auch im ersten Briefe wahrgenommen haben. Winer nimmt es so: dies alles ist seiner Natur nach zur Auflösung bestimmt; das Schicksal der Auflösung inhäriert gleichsam diesen Dingen schon. S. 406. Calov zieht das Präsens auf die Gewißheit des Ereignisses.

6. **Als was für Leute müßt ihr euch erweisen u.** *Ποταπός* oder *ποδαπός* von *τόπος* oder *δάπεδον*, Land, Boden heißt eigentlich: aus welchem Lande, von wannen, woher nach der Abkunft, nicht gleichbedeutend mit *ποιός* (vergl. Matth. 8, 27; Luk. 1, 29; 7, 39; 1 Joh. 3, 1). Es drückt öfters eine Frage des Staunens aus, auf welche keine Antwort folgt; hier aber wird B. 12 die Antwort hinzugefügt. Sinn: Ihr müßt euch beweisen als Leute von höherer Abkunft, als Bürger des himmlischen Reichs, die hienieden nur Fremdlinge sind, was an den ersten Brief anknüpft. Daß sonst im Neuen Testamente *ποταπός* nur exklamativ und ohne Antwort gebraucht wird, kann gegen diese Erklärung nicht entscheiden. Luther will vor *ποταπός* ergänzen: „so bedenket“, was aber willkürlich ist. De Wette nimmt *ποταπ.* für quantus: wie groß, stark, fleißig müßt ihr sein im heiligen Wandel. Dies gegen den Sprachgebrauch. Der Zusammenhang ist: da dieses ganze Weltssystem einmal zu Grunde geht mit allem, was es in sich schließt, so müssen wir Christen unser Herz von aller ungeordneten Weltliebe losreißen und jetzt schon Bürger der himmlischen Welt werden.

¹⁾ Nachmann und Tischendorf lesen *λυθησεται*.

Augustin: „Wenn es ein Ende dieser Welt gibt, wenn man von dieser Welt ausziehen muß, so darf man die Welt nicht lieben. An einer andern Stelle: „da an demselben Tage, an welchem die Welt aufgelöst wird, Christus zum Gericht kommen wird und alle vor seinem Richterstuhl erscheinen müssen, so laßt uns in wahrer Furcht Gottes leben, in Heiligkeit und Gerechtigkeit ihm dienen und vor Sünden uns sorgfältig hüten. — ἀναστροφῆς. Der Plural wie 1 Petri 1, 15; 2, 1, um die verschiedenen Arten und Richtungen des heiligen Wandels und der Frömmigkeit zu bezeichnen (vergl. 2 Petri 2, 2; 1, 3).

7. Als solche, welche erwarten — die Zukunft des Tages Gottes; προσδοκῶν. Nicht wie Luther: warten im Gegensatz zum Glauben, sondern es heißt: etwas erharren, indem man unter dem Druck des Übels aushält (vergl. B. 14). — σπεύδοντας. Manche Ausleger ergänzen εἰς; dies ist willkürlich. Die Bedeutung: erhehnen, heftig wünschen ist nicht erwiesen. Es heißt: betreiben, beschleunigen, und ist daher nicht nur von ernstlicher Beschäftigung damit zu verstehen, sondern, wie Bengel annimmt, von dem innern Ringen, von dem anhaltenden Gebet um Beschleunigung der Zukunft Christi und von dem Verleiten darauf in Buße und Heiligung. — τὴν παρουσίαν (s. B. 10; vergl. Tit. 2, 13; Offenb. 16, 14; Apostlg. 17, 31). Die Bezeichnung: Tag Gottes kann nicht auffallen, wenn man an das Alte Testament denkt. Ungereimt ist die Meinung Zachmanns, der Verfasser habe die Hoffnung auf die Zukunft Christi aufgegeben und diese mit dem vereinigten Gerichtstage Gottes zusammengeworfen, da er doch Kap. 3, 4 von der παρουσίᾳ des Herrn redet.

8. Um deren willen die Himmel zerschmelzen; δι' ἧν. Das ἧν wird am besten auf παρ. bezogen und διὰ zur Bezeichnung der veranlassenden Ursache genommen (Winer, S. 476). Dietlein übersetzt: „welchem gleichsam zu Ehren“ nicht passend. Soll der Plan Gottes durchgeführt werden, so muß diese sündenbefleckte Welt vorher untergehen. Was die Aufeinanderfolge der Ereignisse betrifft, so sagt Augustinus: „nach dem Gericht wird die Welt brennen, nämlich völlig verbrennen.“ Dies hält auch Gerhard für wahrscheinlich, doch werde die Verbrennung der Welt noch vorher erfolgen, ehe die Gottlosen in die Hölle gestoßen werden und die Frommen in den Himmel eingehen dürfen. — Καυσώσθαι. Wieder ein ἀπαξ λεγ., ebenso ἐρχέσθαι,

zerschmelzen wie Wachs. Das Präsens aus demselben Grunde wie oben B. 11.

9. Neue Himmel dagegen erwarten wir. Dem Untergang des gegenwärtigen Weltsystems stellt der Apostel zum Trost der Gläubigen die Erwartung eines neuen Himmels und einer neuen Erde entgegen. Diese Hoffnung stützt sich auf das prophetische Wort Jes. 65, 17; 66, 22; 30, 26 (vergl. Offenb. 21, 1). Es ist darunter nicht nur ein idealer Zustand der Glückseligkeit zu verstehen, sondern eine reale geistleibliche Körperwelt, wie Anselm sagt: „Die ganze Erde, welche in ihrem Schoße den Leib des Herrn trug, wird ein Paradies sein.“ Augustin: „Es wird mit dem Glauben nicht erkauf, was Gott verspricht; es wird durch die Hoffnung nicht erreicht, durch die Liebe nicht begriffen; es übertrifft unser Sehnen und Wünschen, es kann erlangt, aber nicht geschätzt werden.“ Grotius erwähnt von Plato, daß er auch von einer reinen Erde und einem reinen Himmel rede. Calov denkt an eine substantielle Neuschaffung des Himmels. Richtiger schon Treubner: Nicht die Substanz, noch das Wesen der Kreatur werde vernichtet.

10. Nach seiner Verheißung u.; κατὰ τὸ ἐπαγγελία¹⁾ αὐτοῦ sc. Gottes. — In welchen Gerechtigkeit wohnt (vergl. Offenb. 21, 27, 3). Nicht abstr. pro concreto, die Gerechten, sondern die wahre Gerechtigkeit selbst, oder eine vollkommene Übereinstimmung mit dem Willen Gottes. Dies wird teils zum Trost gegenüber von den ungerechten Drängern der Gläubigen, teils zur Ermunterung hinzugefügt. Luther führt ähnliche Stellen aus dem Buch Henoch an, wobei unser Brief berücksichtigt scheint. Dietlein versteht unter der Gerechtigkeit die göttliche, die vermöge ihrer Herrschaft dann jede Herrschaft der Schuld, der Verweslichkeit und der Sünde ausschließe.

11. Darum befeizigt euch u. Aus dem zuletzt erwähnten Umstande wird die Ermahnung zur Heiligung genommen, wie zuvor B. 11 aus der Erwartung jener Katastrophe. — Ἀσπιλοι; vergl. 1 Petri 1, 19; 1 Tim. 6, 14; Jak. 1, 27. — Ἀμώμητοι, Phil. 2, 15, wie ἀμύμων, untadelhaft; daß man euch nicht mit Grund tadeln kann. Gegensatz Kap. 2, 13. — Ἀντὶ, in seinem Urteil, vor ihm, mit ἐνθ. zu verbinden (vergl. 2 Kor. 12, 20). — Ἐνθ. 1 Petri 1, 7; 2, 22, an seinem Tage. — Ἐν εἰρήνῃ. De Wette

¹⁾ Tischendorf, Gebhard: κατὰ τὰ ἐπαγγέλματα αὐτοῦ.

erklärt es: zu eurem Frieden = εἰς εἰρήνην. Dann hätte sich aber Petrus so ausgedrückt. Richtiger Galob: „im Frieden mit Gott und mit Menschen.“ Nähere Bestimmung des ἀσπ. und ἀμ. Gerhard: „Trachtet danach, daß der Herr, wenn er kommt, euch als Friedfertige und Versöhnte finde.“ Es hängt zusammen mit der διακοσμήν B. 13. Dietlein meint, es sei mit Rücksicht auf das, wozu Petrus jetzt übergehe, auf die friedensstörende Feindseligkeit der Verführer beigesetzt. Er weist auf Jud. 19 hin. Allein Petrus geht zunächst zu etwas anderem über. Es hat seine gute Bedeutung mit Rücksicht auf die vielen inneren und äußeren Friedensstörer, besonders der damaligen Zeit (Hebr. 12, 14).

12. **Und unsern Herrn Langmut achtet für euer Heil;** μακροθυμ. (vergl. B. 9: Röm. 2, 4; 9, 22). Jedes Hinausschieben des Gerichtstages ist eine Heilsfrist auch für die Gläubigen, sofern sie in der Heiligung weitere Fortschritte machen können. „Abgesehen davon muß jeder Besehrte im Rückblick auf seine Befehrung sich sagen, wenn nicht die Langmut Gottes einen Entwicklungsprozeß von Sünde und Erlösung zwischen Abfall und Gericht einschöbe, so wäre seine Befehrung gar nicht möglich gewesen, sondern das verdiente Gericht würde auch über ihn ergangen sein“ (Dietlein). Hierzu ist noch zu fügen, da es nicht σωτηρίαν ἡμῶν, sondern schlecht-hin σωτηρ. heißt, daß auch das Heil vieler andern als in dieser Langmut gegründet bezeichnet werden soll. „Es ist dies nicht nur von denjenigen Menschen, die zu jener Zeit leben, zu verstehen, sondern auch von denjenigen, die noch geboren werden können, wenn die gegenwärtige Welt durch die Langmut Gottes noch lange erhalten wird“ (Roos).

13. **So wie auch unser geliebter Bruder Paulus geschrieben hat.** Jene Verführer, von denen Petrus spricht, mißbrauchten wahrscheinlich die Briefe des Apostels Paulus und nahmen einen Zwiespalt zwischen diesen beiden Aposteln an, darum führt Petrus zur Bestätigung seiner Lehre das Zeugnis des Apostels Paulus an und zeigt, daß er in inniger Geistesgemeinschaft mit Paulus stehe, daß also auch jener Vorfall (Gal. 2, 11) die Liebe bei ihm nicht ausgelöscht habe. — **Wie auch.** Dies ist nicht auf das unmittelbar Vorangehende allein, sondern auf die ganze Ermahnung B. 14 und 15 zu beziehen, welche im Blick auf die Zukunft Christi zur Heiligung auffordert. Dietlein meint, da von der μακροθυμία Gottes nur Röm. 2, 4 u. 9, 22 handele, so sei hier offenbar dieser Brief zu

verstehen; allein die Voraussetzung ist falsch, daß καὶ οὕτως so zu beschränken sei, und das ἔγραψεν ὑμῖν steht entschieden dagegen. Der Apostel Petrus muß ein Schreiben im Auge haben, das an die kleinasiatischen Christen gerichtet ist, wie dieser Brief des Petrus. Es genügt nicht, zu sagen, der Römerbrief habe auch allen Heiden insgemein gegolten. Daher nehmen Bengel, Gerhard u. a. an, es sei der Brief an die Hebräer, besonders Kap. 9, 26 ff.; 10, 25. 37 berücksichtigt. Andere denken an Ephes. 4, 30; 6, 8; Kol. 3, 4. 24. Vielleicht ist auf diese drei Briefe zusammen Rücksicht genommen. De Wette rät auf 1 Thess. 4, 13 bis 5, 11 und 2 Thess. 2, 16; aber es spricht der obige Grund gegen ihn. Unser geliebter Bruder. Bruder ist im engeren Sinne für „Mitapostel“ zu nehmen. Wie schön ist es, daß Petrus hier zeigt, wie er gegen den, von dem er einmal hart getadelt worden war, und der ihn in den Leistungen für das Reich Gottes übertraf, nicht das Geringste im Herzen habe, und mit Freuden seinen apostolischen Beruf anerkennt. — **Nach der Weisheit.** Dietlein: „Nicht eine gesteigerte Erkenntnis, sondern Lehrbefähigung, Erkenntnis von solcher Art, daß sie zum Lehren besonders befähigt; daher verliesene Amtsgnade.“ Chrysostomus trägt kein Bedenken, den Paulus in der Lehre allen vorzuziehen und ihn den Lehrer aller Weisheit zu nennen.

14. **Wie er auch in allen seinen Briefen redet;** ἐν πάσις ταῖς ἐπιστ. Auch wenn der Artikel dabei steht, liegt keine Nötigung vor, an eine schon geschlossene Sammlung der paulinischen Briefe zu denken. Welche und wie viele Petrus kannte, läßt sich nicht ermitteln. — Ὡς sc. ἔγραψε; περὶ τούτων; von der Wiederkunft Christi, dem Ende der Welt, dann aber auch von dem, was damit zusammenhängt: von der Standhaftigkeit im Glauben, dem Eifer in guten Werken. Hier konnte Petrus die Briefe an die Thessalonicher besonders im Auge haben.

15. **Vorunter einiges — verdrehen;** ἐν οἷς²⁾. Gerhard: „Petrus redet hier nicht direkt von den paulinischen Briefen, sondern von den Dingen, die darin behandelt werden, unter denen einige schwer zu fassen sind“, wie dies die Natur der eschatologischen Dinge mit sich bringt. — Ἀ στρεβλοῦσαν. στρεβλόω von στρέβλη, ein Instrument zur Marter und Tortur, Rad, Schraube, Presse; daher schrauben, anspannen, drehen, winden, ver-

¹⁾ Ταῖς fehlt bei Lachmann.

²⁾ Tischendorf ἐν αἰς, was auf ἐπιστ. geht.

venken, verdrehen. Ein sehr passendes, dem Petrus eigentümliches Wort für die Schriftverdrehung. Was die Sache betrifft, so erinnert Bengel an 2 Tim. 2, 18, Gerhard an falsche Ansichten vom tausendjährigen Reich und von der Rechtfertigung durch den Glauben, von der christlichen Freiheit, von der Ankunft des Antichrists, besonders an die Rechtfertigung und Entschuldigung der gesetzeslosen Ausschweifungen. — **Die Unwissenden und Unbefestigten.** Es sind hier wohl mehr die Versührten als die Versührer und Spötter gemeint, für welche die beiden Ausdrücke zu gelinde wären. Zu ἀσίη. vergl. Kap. 2, 14.

16. **Wie auch die übrigen Schriften;** ὡς καὶ τὰς λοιπὰς γραφὰς. Von einer Sammlung der neutestamentlichen Schriften ist hier wieder nicht die Rede, woraus man auf einen späteren Verfasser schließen wollte. De Wette deutet es auf Schriftstellen ohne gehörigen Grund. Es mag außer den paulinischen Briefen auf den Brief Jakobi und sodann auf die prophetischen Schriften gehen, welche nach B. 2 und Kap. 1, 20 nicht ausgeschlossen werden dürfen.

17. **Zu ihrem eigenen Verderben** (vergl. Kap. 2, 2; 5 Mos. 4, 2; 12, 32; Offenb. 22, 19). Luther: „Das Verdrehen der Schriften hat diese Folge, indem sie die umgedeuteten Aussprüche derselben gebrauchen, sich in ihrer fleischlichen Lust zu verstocken.“ Es ist nur hinzuzufügen, daß sie auch deswegen sich Verderben zuziehen, weil sie andere um das Heil bringen.

18. **Ihr nun, Geliebte, — hütet euch, daß ihr nicht — fortgerissen** u. Schlussermahnung, sich nicht durch den Irrtum gottloser Menschen in der Hoffnung wankend machen zu lassen und zu wachsen in der Gnade und Erkenntnis. — Προσυνώσποντες. Bengel suppliert: die Gefahr. Dietlein bezieht es auf die bevorstehenden Verführungsversuche. Auf das Vorhersagen und Vorherwissen des Bevorstehenden legte der Herr selbst großen Wert (vergl. Joh. 14, 29; 16, 4). — Πυλάσσεσθε, ἵνα μὴ. Nehmet euch zusammen, seid auf eurer Hut, damit ihr nicht — herausfallet. Es ist auf diese Weise keine auffallende Konstruktion (vergl. Luk. 12, 15; Apöst. 21, 25; 1 Joh. 5, 21). — Ἀφείμων, Kap. 2, 7; 3, 3; πλάνη, Kap. 2, 18, Irrewahn, Irrtum, nicht Verführung, wie Dietlein will. — Συναπυρξέντες, vergl. Gal. 2, 13. Ähnlich wie es von den Sünden heißt: sie führen uns dahin wie ein Wind (Jes. 64, 6). — Συναπ., zugleich mit ihnen und anderen, welche sie längst verführt haben.

19. **Aus eurem eigenen festen Stande herausfallet;** ἐκπίπτειν (vergl. Gal. 5, 4) herausfallen, vertrieben werden. — Στεγόμενος, das Feststehen, der feste Stand, nämlich im Glauben und in der Hoffnung. Der Gegensatz B. 16. Es bezieht sich darauf, daß er Kap. 1, 12 von seinen Lesern gesagt hatte, sie seien befestigt in der Wahrheit. Noos: „Die Feste ist der Gnadenstand. Da ist Gott selbst der Hort und die Burg; da ist Christus der Fels, auf den man erbauet ist; da ist man gesichert durch das Privilegium, daß denen, die Gott lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen; da wird man aus Gottes Macht zur Seligkeit bewahrt. Ein Christ fällt aus dieser seiner eigenen Feste heraus, wenn er die Gnade verliert, sich nach und nach bei einem Nachlaß im Wachen und Beten und in der Aufmerksamkeit auf das Wort Gottes zu vorsätzlichen Sünden ergibt, die man irrigerweise, es sei nun durch eine ganze ausgedachte Lehrform oder nur durch schnelle Urteile, ganz anders als vorher ansieht, folglich entschuldigt oder gar rechtfertigt.“ — Ἰδιον. Gerhard: „Nicht, als ob sie aus eigenen Kräften im Glauben beharren könnten, sondern weil allein wahrhaft Gläubige fest bleiben bis ans Ende.“ Vom Bleiben im Verband mit der Kirche ist hier nicht die Rede.

20. **Wachet aber in der Gnade** u. Gerlach: „Die beste Bewahrung ist stete Übung des Glaubens, stetes Wachstum in der Gnade und Erkenntnis; dann sind wir allen Anfechtungen unzugänglich.“ Ähnlich Calvin. — Αἰῶνα. (vergl. 1 Petri 2, 2; 2 Petri 1, 5; Ephe. 4, 15; Kol. 1, 10). Man wacht in der Gnade, wenn man sie mit immer festerem Glauben ergreift und bewahrt, worauf man sie immer reichlicher genießen darf (vergl. 1 Petri 5, 10). — Κρῖον nur mit γνώσει zu verbinden, nicht mit χάριτι. Auf die Erkenntnis der Person, des Amtes, der Wohlthaten Christi wird zum Schluß wie am Anfang des Briefes (Kap. 1, 2) großer Wert gelegt. — Αἰῶν ἡ δόξα. Die Doxologie geht auf Christum zum Beweis seiner Gottheit (vergl. Jud. 25; Offenb. 1, 6; 4, 9; Ephe. 3, 21). — Εἰς ἡμέραν αἰῶνος findet sich sonst nicht vor. Bengel erklärt ἡμέρα im Gegensatz gegen die Nacht: „Die Ewigkeit ist ein Tag ohne Nacht, lauter und beständig fortdauernd.“ Luther: „Der Tag, an welchem die Ewigkeit im Gegensatz der Zeitlichkeit beginnt, der aber zugleich die ganze Ewigkeit selbst ist.“ Am einfachsten erklärt sich die Wahl dieses Ausdrucks aus Kap. 3, 8. Eine Ewigkeit wird bei Gott nur für einen Tag gerechnet. Augustinus: „Es ist nur ein

Tag, aber ein immerwährender, dem gestern keiner vorangegangen ist, und dem morgen keiner folgt; den nicht die natürliche Sonne hervorbringt, welche nicht mehr sein wird, sondern Christus, die Sonne der Gerechtigkeit."

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Der Unglaube ist meistens blind gegen die größten Widersprüche, in welche er verstrickt ist, wie jene Spötter nicht merken, wie thöricht es ist, einen Weltanfang zu setzen und ein Weltende zu leugnen, und wie verkehrt der Schluß ist: was bis heute noch nicht geschehen ist, das wird nimmermehr geschehen. „Auch die Welten hat Gott nicht für die Ewigkeit gemacht, sich gleich, sondern sie kommen und vergehen. Es gab für eine jede einzelne eine Zeit, wo sie noch nicht war, und es kommt eine, wo ihre Stätte nicht mehr gefunden wird. Wie fern auch der Tag der Zerstörung unsrer Erde noch sein mag, er wird doch auf ihr Menschen finden, wie wir sind; eben wie wir beschäftigt mit Aussichten und Hoffnungen auf eine lange Zukunft. Der die Himmel zusammenrollt wie ein Gewand, und Sonnen und Erden vor sich hinwirft wie Staub, der allein ist der Herr. An die Gehehe, die die Zerstörung unsrer Erde herbeiführen, wird unsere Wissenschaft nie hinreichen“ (Schleiermacher).

2. Wenn gleich der tiefste Beweggrund zur Heiligung die Dankliebe gegen Jesum, der sein Leben für uns zum Schuldopfer gegeben hat, bleibt, so soll nach der Lehre der Schrift der Gedanke an Tod, Gericht, Ewigkeit, Weltende, starke Antriebe zum Aufwachen, zum Ernst, zur Nüchternheit, zur Verwahrung gegen die sichere Welt für uns abgeben. War für die Jünger zu ihrer Zeit die Vorausverkündigung der Zukunft Christi und des Weltendes nötig, so ist sie für uns in unserer Zeit doppelt und dreifach nötig. „Das Eilen zur Zukunft Jesu darf nicht in ein ungeduldiges Herbeiziehen des Richters durch Seufzen über andere ausarten; man muß mehr mit Arräumen und Einrichten bei sich selbst beschäftigt sein, damit man im Frieden erfunden werde“ (K. H. Rieger).

3. „Die neue Erde ist der ewige Hauptschauplatz des Reiches Gottes (Ps. 37; Offenb. 21). Sie wird nicht unbewohnt sein. So wie die Erdnatur dem gefallenem, unreingewordenen Menschen entsprechend, gleichförmig geworden ist, so wird sie auch dem gereinigten, zurückgebrachten, zu herrlicher Gerechtigkeit verklärten gleichförmig und entsprechend ge-

macht werden. Schon Augustin lehrt, daß die erneuerte Welt im Verhältnis zu den menschlichen Leibern stehe, die ebenfalls erneuert werden“ (Richter).

4. Wie schon ältere Theologen annahmen, ist unter dem Tag des Herrn, an welchem so große und entscheidende Dinge geschehen, an welchem so viele Millionen Menschen gerichtet werden, nicht ein Zeitraum von 12 oder 24 Stunden zu verstehen. Es ist so zu nehmen, wie man von einem Reichstag, Landtag, Fürstentag redet.

5. Wenn die katholische Kirche gegen die Schrift den Vorwurf der Dunkelheit erhebt und ihn namentlich auf Kap. 3, 16 gründet, so ist hiergegen zu bemerken: a. nach richtiger Auslegung spricht Petrus zunächst von der Schwerverständlichkeit der Gegenstände, die in jenen Briefen behandelt werden; b. diese sind darum schwer zu verstehen, weil sie in der Zukunft liegende Ereignisse betreffen und weil der seeliche Mensch überhaupt die Dinge des Geistes so schwer versteht; c. es ist unleugbar, was Chrysostomus von der Schrift sagt: Alles Notwendige ist darin deutlich und gewiß, so daß es von jedem, auch Unerfahrenen, verstanden werden kann; d. es hat seine guten Ursachen, warum manches darin schwer zu verstehen ist. „Es muß von der Wahrheit Gottes manches zur Verhütung des Efels daran und zur Schärfung des Fleisches in das Verborgene gelegt sein und erst zur Belohnung der im Forschen bewiesenen Treue aufgespart werden“ (Rieger). Es liegt ein besonderer Reiz, eine Erweckung zum Gebete, eine Beschämung unsrer Eitelkeit, eine Verdeckung der Wahrheit vor den Augen der Unberufenen in diesen Schwierigkeiten.

6. Wenn die Echtheit des zweiten Briefes Petri zugegeben wird, so haben wir darin einen klaren Beweis, wie wichtig in Beziehung auf die Briefe Pauli das Vorgeben der Kritiker aus der Tübinger Schule ist, z. B. Zellers, wenn er in den theolog. Jahrb. 1846, II sagt: „Von den 27 Schriften, die unser Kanon enthält, hat auch nicht eine eine bis in ihre angebliche Abfassungszeit hinaufreichendes Urprungszeugnis aufzuweisen.“

Homiletische Andeutungen.

Es gibt einen zweifachen Tag des Herrn, einen Tag seiner Barmherzigkeit, an welchem er die Sünder noch durch das Wort zu seinem Reiche einladen läßt (2 Kor. 6, 2), und einen Tag der Gerechtigkeit und des Zornes (Apost. 17, 31), der seine verschiedenen Stufen und Abteilungen hat. — Was gehört zum Wachen und Bereitsein auf den einbrechenden Tag des Herrn? (Lut.

12, 39; 1 Thess. 5, 6. 4; Matth. 24, 38; Offenb. 16, 15). — Zu Frieden, Ruhe und Wohlfahrt können wir nur dann verlegt werden, wenn wir innerlich rein geworden sind durch die Heiligung des Geistes, und auch in Hinsicht der Vergehungen, die bei uns vorgekommen sind, keine Vorwürfe und Anklagen mehr eintreten. — Ziehen wir uns aus Unachtsamkeit und Unvorsichtigkeit wieder einen Flecken oder Tadel zu, so laßt uns zu dem offenen Born wider alle Unreinigkeit eilen und uns davon durch das Blut Jesu reinigen! — Wenn alles in Feuer zergehen wird, so werden die Götzen der sichern Menschen auch zergehen. Wie übel sind wir dann daran, wenn wir nichts Feuerbeständiges haben! — Das einzige Mittel, um dem Jammer bei der Zukunft Christi zu entgehen, ist heiliger Wandel und gottseliges Wesen. Jener bezieht sich auf andere Menschen und irdische Dinge, dieses auf das Verhalten gegen Gott. — Wer stellt sich das Ende aller Dinge, welches nahe gekommen ist, dem wir nach dem Tode des Leibes schnell werden entgegengerückt werden, genugsam vor? — Nach Tertullian pflegten die alten Christen um Aufschub des Endes zu beten. Die Kirche singt: Ei, lieber Herr, eil zum Gericht, laß seh'n dein herrlich Angesicht. Weisheit hat seine Begründung. — Die Hoffnung auf jene neue Welt, in welcher vollkommene Gerechtigkeit und beständige Freude wohnt, ein Hauptaufrichtungsmittel unter allen Nöten und Trübsalen dieser Welt. — Ein Hauptaugenmerk der Gläubigen, dahin zu trachten, daß sie einmal vor dem Herrn unbesleckt erfinden werden. — Wer wird einmal unbesleckt erfunden werden? — Die Geduld Gottes unsere und vieler Seligkeit. — Schönes Vorbild des Petrus in seinem Verhalten gegen Paulus. — Eintracht ist den Lehrern der Kirche so nötig, als das Zusammenwirken der Glieder unsers Leibes. — Die Gaben Gottes an anderen ehren heißt Gott selbst ehren. — Wenn die Fälschung eines Testaments, das über eine irdische Erbschaft verfügt, ein schweres Vergehen ist, wie viel schwerer ist die Sünde derer, welche das Testament des ewigen Gottes verfälschen und verdrehen. — Die Gabe der Beständigkeit sollte man täglich in ernstlichem Gebet erflehen. — Die Gnade Gottes und die Erkenntnis Christi hängen unzertrennlich zusammen. — Christus wird alsdann gebührend verherrlicht, wenn seine Wohlthaten von uns anerkannt, gepriesen und ausgebreitet werden.

Starke: Das muß ein entsetzlicher Tag sein; wem ist nicht bange auf die Geburtschmerzen der letzten Zeit? Aber ihr Frommen, freuet euch, hebt eure Häupter empor, die Erlösung ist nahe! (Zuf. 21, 28). — Ihr Menschen, haltet Maß in Zubereitung der Kleider, in Aufbaau der Paläste, in Anschaffung kostbarer Dinge. Alles, auch das Allerherrlichste, muß am letzten Tage verbrennen (1 Kor. 7, 30. 31). — Das stetige Gedächtnis des jüngsten Tages, daran Christus, der gerechte Richter, einem jeden seinen Lohn geben wird, eine kräftige Erweckung zur Gottseligkeit (Pred. 12, 13. 14). — Wer hier der Gerechtigkeit und Heiligkeit nicht nachjagt, wird in den neuen Himmel

der Herrlichkeit nicht zu wohnen kommen, noch weniger dessen Vergnügungen genießen (1 Kor. 6, 9). — Christi Geduld und Langmut ist unsere Erhaltung. Denn seiner Barmherzigkeit haben wir es zu danken, daß wir nicht gar aus sind (Klagl. 3, 22). — Ist die Heilige Schrift an einem Ort dunkel, so ist sie es nicht an sich selbst, sondern in Betrachtung des Lesers und seines schwachen Verstandes. Sie ist aber hell genug in der Ordnung des Heils und der Seligkeit, daß sich keiner entschuldigen kann (Bj. 119, 105). — Wenn die Heilige Schrift hier und da dunkel scheint, stoße dich nicht daran und verachte sie ja nicht; erkenne vielmehr daraus ihre Höheit und deine Niedrigkeit, suche aber immer weiter und bete dabei fleißig, so wirst du mehr Licht bekommen; das übrige bleibt aufgehoben bis zur völligen Erkenntnis im Himmel (1 Kor. 13, 12). — Ein verkehrter Verstand ist gewöhnlich verknüpft mit einem bösen Willen. — Prüfe die Geister, ob sie von Gott sind; wo nicht, höre sie nicht, folge nicht und laß dich nicht verführen (1 Kor. 6, 9). — Eine starke Festung bedarf eines wachsam und löwenmütigen Kommandanten, sonst geht sie verloren. — Wer steht, sehe zu, daß er nicht falle (1 Kor. 10, 12). Wacht! — Wer aus seiner eigenen Festung nicht fallen will, muß vor allen Dingen in der Gnade und Erkenntnis Christi zunehmen (Joh. 17, 3).

Stier: Wenn wir für uns selber seufzen dürfen: Herr, komme bald! müssen wir nicht um der Gottlosen willen dagegen flehen: Herr, habe noch Geduld!? Beispiel: Abraham, Jonas. — Sehet alle Herrlichkeit dieser armen Welt mit keinem andern Gedanken an, als daß ihr wißt: das alles soll zergehen! — Nieger: Treues Freundschaft ist in der Christengemeinschaft, einander warnen. — Um der Verwahrung willen ist alle Anzeige von künftigen Dingen in der Schrift verließen. Wer es nur zur Ersättigung der Neugierde verwendet, benimmt schon allem seine beste Salz- und Lichteskraft. — In der Menge der Bösen, in der Mannigfaltigkeit der Werkzeuge, durch die Irrtum an die Menschen gebracht wird, liegt keine geringe Versuchungsmacht. — Wie manches in Zweifel, Streit und Widerspruch gelegene Gut wird der Tag der Ewigkeit retten!

Kapff: Bei dem großen Verbrennungsprozeß geschieht mit der Erde, was beim Schmelzen des Steines geschieht, der Gold und Silber in sich faßt. Das Grobe, Licht- und Gestaltlose fällt weg, nur das Edle, Lichtstrahlende bleibt. — Die Erde wird ein großer Lichtträger sein, der dem Licht der verkärten Auferstehungsleiber entspricht. — Ist das Irdische vor Gottes Heiligkeit so unrein, daß es mit Feuer verbrannt werden muß, wie dürfen wir an dieses Irdische unsern Geist anketten lassen?

Lischo: Von der Seligkeit, die wir schon in diesem Leben haben können. — Die innere Vollenbung der Reichsgenossen. — Der Gruß des scheidenden Christen. — Die Erneuerung der Welt bei der Zukunft des Herrn.

Der Brief Judä.

Einleitung.

§ 1.

Inhalt und Anordnung des Briefes.

Auf den Gruß und Segenswunsch (B. 1 u. 2) folgt die Angabe über Veranlassung und Zweck des Briefes (B. 3). Sein Ziel ist Mahnung zum Kampfe ob dem überlieferten Glauben, gegenüber von den eingedrungenen frechen Verführern (B. 4). — I. Teil B. 5—16. Im ersten Abschnitt wird an die strafende Gerechtigkeit Gottes erinnert und dieselbe an drei Hauptbeispielen: an dem Gericht über Israel, über die gefallenen Engel, über die Heiden in Sodom und Gomorrha veranschaulicht (B. 5—8). Die vorher nur ganz allgemein (B. 4) charakterisierten Verführer und Freveler werden jetzt näher beschrieben im zweiten Abschnitt (B. 8—16). Sie beslecken das Fleisch, verachten die Herrschaften, lästern die Majestäten in schrecklicher Verwegenheit und Blindheit (B. 8—10). Sie werden mit Kain, Bileam und Korah verglichen, und das Wehe wird über sie ausgerufen (B. 11). Ein verabscheuungswerter Zug nach dem andern wird im Folgenden an ihnen aufgezeigt (B. 12. 16. 19), und zwischen hinein die uralte Weissagung Henochs vom Gericht auf sie angewendet (B. 14. 15). Ihre Schwelgerei, Wollust, Selbstsucht, Unzufriedenheit, Schmeichelei, ihr Murregeist und Stolz, ihre Losagung vom Glauben der Gemeinde und ihr Versunkensein in Fleischlichkeit wird hervorgehoben. Im II. Teil von B. 17 an folgt die Ermahnung, a. an das apostolische Wort zu gedenken, welches das Auftreten solcher Verführer und

Spötter vorher verkündigt hat (B. 17. 18); b. sich in der Liebe Gottes fest zu gründen und zu bewahren, unter stetem Gebet und in zuversichtlicher Hoffnung auf die Erscheinung Christi (B. 20. 21); c. in Liebe und zugleich mit Haß gegen das Böse sich der Verführten anzunehmen (B. 22. 23). Zum Beschluß ein Lobspruch auf Gott, der einen kräftigen Trost in sich faßt.

§ 2.

Verfasser des Briefes.

Was 1) die Zeugnisse des Altertums betrifft, so finden wir denselben im vierten Jahrhundert in den Kanon der Kirche aufgenommen. Hieronymus erkennt die Echtheit des Briefes an, bemerkt jedoch, daß er von den meisten verworfen werde, weil er aus dem Buche Henoch, das apokryphisch sei, ein Zeugnis genommen habe; also nicht aus objektiven, geschichtlichen Gründen. Eusebius rechnet ihn zu den Antilegomenen und fügt hinzu, nicht viele unter den Alten haben ihn erwähnt, doch sei er in den meisten Kirchen in öffentlichem Gebrauch. Origenes führt ihn mit Achtung an und bezieht sich öfters auf denselben; nur an einer Stelle läßt er einen Zweifel an seiner Echtheit durchblicken. Comment. in Matth. 22, 23. Das alte muratorische Fragment kennt denselben. Clemens von Alexandrien hat den Brief kommentiert und ihn ausdrücklich dem Judas zugeschrieben. Tertullian sagt: Henoch besitzt bei dem Apostel Judas ein Zeugnis, wie ihn auch Origenes an zwei Stellen als Apostel bezeichnet

(Guericke, Neutestamentl. Synagoga, S. 454). In der alten syrischen Peshitto, jedoch nicht in der Handschrift, die sich auf der Bodleianischen Bibliothek zu Oxford befindet, fehlte er (Huther, S. 189). Weiter hinauf reichen die Zeugnisse der Väter nicht. Die Ursache davon kann darin liegen, daß der Brief einen so kleinen Umfang hat, mit 2 Petri so nahe verwandt ist und, wie wir uns überzeugen werden, von einem Nichtapostel herrührt. Nimmt man alles zusammen, so sprechen jene Zeugnisse mehr für als gegen die Echtheit des Briefes. Wenden wir uns 2) zu den innern Gründen, so hat die Kritik nichts Stichhaltiges dagegen aufzubringen gewußt. De Wette bemerkt, es habe nichts gegen sich, daß Judas der Verfasser des Briefes sei, weder die Benutzung des Buches Henoch, noch die wahrscheinliche Bekanntschaft mit dem Briefe an die Römer, noch die zwar harte, aber Vertraulichkeit mit der griechischen Sprache verratende Schreibart spreche dagegen. Gegen die leichtfertige Annahme Schweglers, nach B. 17. 18 gehöre der Brief der nachapostolischen Zeit an, bemerkt Huther mit Recht, jene Verse weisen keineswegs in die nachapostolische Zeit, da sie vielmehr voraussetzen, daß die Leser die Predigt der Apostel gehört haben, und wenn, wie Schwegler annimmt, der Brief dem Interesse des Judentums gegen den Paulinismus hätte dienen sollen, so würde dies doch gewiß irgendwie in demselben sich zu erkennen geben; auch würde ein Falsarius seine Schrift schwerlich einem Manne zugeschrieben haben, der so wenig hervortretend war, wie dieser Judas. Wenngleich auf die Beweise aus dem Stillschweigen kein allzugroßes Gewicht gelegt werden darf, so ist der Umstand doch sehr beachtungswert, der von Bertholdt, Guericke, Stier u. a. geltend gemacht wird, daß des Gerichtes über Jerusalem nicht erwähnt wird; „wenn“, sagt Stier, „der Brief nicht vor der Zerstörung Jerusalems geschrieben worden wäre, so könnte dies letzte, nächst der (nur andeutenden) Sündflut fürchterlichste von allen Gerichten und Strafexemplen Gottes nicht unerwähnt bleiben.“ Was Hofmann und Huther gegen diesen Schluß einwenden, ist von keinem Belang; bedeutender wäre der Einwurf: ein Falsarius würde seine

Sache nicht gut verstanden haben, wenn er des Gerichtes über Jerusalem erwähnt hätte. In Verbindung mit andern Gründen ist jener Umstand jedenfalls von Erheblichkeit. Es spricht aus dem Briefe ein streng sittlicher Geist, ein sprühender Eifer gegen Irrwahn und Laster, liebevolle Besorgnis um das Heil der Seelen, tiefe Ehrfurcht vor Gott und seinem Worte. Er ist daher eines dem Herrn so nahestehenden urchristlichen Mannes vollkommen würdig. Vergl. Real-Encyclopädie: Judas. — Wir dürfen uns in diesem Urtheil nicht irre machen lassen durch die in dem Briefe vorkommende Benutzung des apokryphischen Buches Henoch oder der Henochsage und der ascensio Mosis, da auch Paulus die ägyptischen Zauberer, Jannes und Jambres, anführt, während in den Büchern des Alten Testaments nichts davon steht (2 Tim. 3, 8). Wir müssen vielmehr die Zurückhaltung bewundern, mit welcher von dem so viel Phantastisches enthaltenden Buch Henoch Gebrauch gemacht wird, und darin eine Leitung des Geistes Gottes erkennen. Neben der entschiedenen Abhängigkeit von Petrus finden wir in dem Briefe manche originelle Züge, treffende Gleichnisse, z. B. B. 12. 13, charakteristische Zeichnungen in wenigen Worten (B. 19), weise, gedankenvolle Ermahnungen (B. 20 bis 23). Als ein Zeichen von der Eigentümlichkeit des Verfassers verdient hervorgehoben zu werden, daß in den 25 Versen nicht weniger als 18 ἅπαξ λεγόμενα vorkommen (B. 3. 4. 7. 10. 11. 12. 13. 15. 17. 19. 23). — Unser Verfasser bezeichnet sich B. 1 als einen Knecht Jesu Christi und Bruder des Jakobus. Während Petrus, den, wie in der Einleitung zu 2 Petri gezeigt wurde, Judas vor Augen hat, und von dem er sich durchaus abhängig zeigt (vergl. besonders B. 18), sich zweimal einen Apostel Jesu Christi nennt und durch seine apostolische Autorität das Gewicht seiner Ermahnungen verstärkt, so gebraucht Judas nur den einfachen Ausdruck: ein Knecht Jesu Christi. Während Petrus schreibt: gedenket an unser Gebot, die wir Apostel des Herrn sind (2 Petri 3, 2), so heißt es bei Judas: erinnert euch an die Worte, die zuvor gesagt sind von den Aposteln unsers Herrn Jesu Christi (B. 17). Dies ist ein

schlagender Beweis dafür, daß wir den Verfasser des Briefes nicht unter den Aposteln zu suchen haben¹⁾. Es ist also nicht jener Judas Lebbäus oder Thaddäus, der Joh. 14, 22; Matth. 10, 3; Mark. 3, 18 vorkommt und der zweimal Judas Jakobi heißt (Luk. 6, 16; Apostg. 1, 13). Lebbäus von לבב und Thaddäus von תדא = Brust bedeuten das Gleiche, und aus der Vergleichung der Apostelverzeichnisse folgt, daß Judas Jakobi eben dieselbe Person ist, die jenen Beinamen führt. Wiewohl Judas Jakobi sprachlich auch ein Bruder des Jakobus heißen kann (Winer, S. 218 und 667), so ist es in diesem Zusammenhang unzulässig, da in den Apostelverzeichnissen sonst bei den Genitiven immer Sohn, nicht Bruder, zu ergänzen ist. Judas der Apostel war mit hin ein Sohn des Jakobus; unser Judas, der Nichtapostel, nennt sich einen Bruder des Jakobus. *Ἀδελφός* kann hier nicht wohl in einer andern Bedeutung genommen werden, indem gar keine Veranlassung dazu vorliegt, es durch Better zu übersetzen. Wer sind nun diese beiden Brüder Judas und Jakobus? Der Apostel Jakobus, der Bruder des Johannes, kann hier nicht gemeint sein; dieser starb frühzeitig den Märtyrertod (Apostg. 12, 2) und hatte wahrscheinlich außer Johannes keinen Bruder (Matth. 4, 21; 20, 20; 26, 37; 27, 56; Mark. 1, 19. 20); ebensowenig Jakobus, Alphäi Sohn, der der Kleine genannt wird, von dessen Persönlichkeit und Wirken nichts Sicheres bekannt ist (vergl. Mark. 15, 40). Es muß ein allgemein bekannter Mann sein, ohne Zweifel jener in großem Ansehen

stehende Vorsteher der Gemeinde zu Jerusalem, außer welchem die Geschichte keinen ausgezeichneten Mann dieses Namens kennt. Nach Hegesippus (im zweiten Jahrh.) bei Eusebius (Kirchengeschichte 3, 19. 20) wurden vom Kaiser Domitian zwei Enkel des Judas verfolgt, der nach dem Fleisch ein Bruder Jesu hieß und einen Bruder Jakobus hatte. Eben derselbe Schriftsteller berichtet bei Eusebius II, 23 von einem Jakobus, Bruder des Herrn, der neben den Aposteln Vorstand der Gemeinde zu Jerusalem war und den Beinamen der Gerechte führte (vergl. Kap. 1, 12; 2, 1). Die Stelle Kap. 4, 22, schwierig in der Auslegung, ist wohl nach Kap. 2, 23 zu erklären. Josephus erzählt, der Hohenpriester Ananias habe einen Bruder des sogenannten Christus, Jakobus (im Jahr 62) steinigen lassen; einen überaus gerechten Mann. Er wird von den Kirchenvätern geradezu Bischof der Gemeinde in Jerusalem genannt. So von Eusebius, Hieronymus, Nicephorus (s. Winer, S. 525). Das kirchliche Altertum hielt also den Judas und Jakobus, von denen hier die Rede ist, in den ersten Zeiten für leibliche Brüder des Herrn. Wie stimmt hierzu das Neue Testament? Paulus spricht Gal. 1, 19 von Jakobus, dem Bruder des Herrn, welchen er durch diesen Beisatz offenbar von dem Apostel Jakobus, dem jüngeren, unterscheidet und als Apostel im weitern Sinne bezeichnet (vergl. 2 Kor. 8, 23; Röm. 16, 7; Phil. 2, 25; Apostg. 14, 14). Daher dürfen wir uns nicht wundern, wenn manche Kirchenväter ihn auch Apostel nennen, wie Hieronymus, Epiphanius, Augustinus. Sollte *ἀδελφ.* hier nur die Bedeutung: „Better“ haben und auf Jakobus, den Sohn des Alphäus, gehen? Winer bemerkt mit Recht, dieser hätte nicht ohne Verwirrung als *ἀδελφ.* bezeichnet werden können, da Jesus einen leiblichen Bruder dieses Namens hatte. Es werden nämlich Matth. 13, 55 und Mark. 6, 3 Brüder und Schwestern des Herrn angeführt. Jene hießen Jakobus, Joses, Simon und Judas (vergl. 1 Kor. 9, 5; Matth. 12, 48; Joh. 2, 12; Apostg. 1, 14). Sie werden mit der Mutter Jesu und mit Joseph zugleich erwähnt, es sind daher ohne Zweifel leibliche Geschwister darunter zu verstehen.

¹⁾ Anmerk. der Redaktion. Da wir die entgegengesetzte Ansicht vorgetragen haben in der Bearbeitung des Matthäus (S. 200), in dem Artikel Jakobus in Herzogs Real-Encyclopädie, sowie in der Schrift: Apostol. Zeitalter I, S. 189, so finden wir uns hier zu der Bemerkung veranlaßt, daß wir Differenzen, wie die vorliegende, in historischen Fragen in einem protestantischen Bibelwerk bei aller Einigkeit im Geiste und in dem wesentlichen Glaubensfragen, welche bei seinen Bearbeitern vorauszusetzen ist, für unvermeidlich halten. Ohne zu dogmatischen Bedenken zu veranlassen, werden diese Differenzen auch den vorwaltend praktischen Theologen zu einer Veranlassung, seiner Meinung noch mehr gewiß zu werden.

Denn *ἀδελφός* heißt im Neuen Testament 49 mal leiblicher Bruder, und an keiner Stelle läßt sich die Bedeutung Vetter erweisen. Anfangs glaubten sie nicht an ihn als Messias (Joh. 7, 5), nach der Auferstehung Jesu (1 Kor. 15, 7), und nach der Himmelfahrt finden wir sie im Kreise der gläubigen Gemeinde (Apostg. 1, 14). Unter den nun gläubig gewordenen Brüdern Jesu nahm Jakobus bald eine hervorragende Stellung ein. Er erscheint als Repräsentant der jüdenchristlichen Richtung in der Mutterkirche (Apostg. 12, 17). Seine nahe leibliche Verwandtschaft mit dem Herrn, sein frommer Lebenswandel und seine strenge Lebensweise erhoben ihn bald zu apostolischem Ansehen. Bei der Apostelversammlung wegen der Verbindlichkeit des Gesetzes gab sein Urteil den Ausschlag (Apostg. 15, 13). Um ihn versammelte sich der Ältestenrat (Kap. 21, 18). Unter den Säulen der Kirche steht er (Gal. 2, 9) voran, während sonst Petrus der Apostelfürst ist. Er ist wahrscheinlich der Verfasser des unter seinem Namen im Kanon befindlichen Briefes; denn die darin vorgetragenen Grundsätze stimmen ganz mit dem überein, was die Kirchenväter von seiner Lebensweise erzählen, und er hat sich auch wie Judas, nicht als einen Apostel, sondern nur als einen Knecht Gottes und des Herrn Jesu Christi bezeichnet (Jak. 1). Wenn man einwendet, daß der Nichtapostel Jakobus von dem Apostel Jakobus, der Apostg. 1, 13 genannt wird, von Lukas nicht deutlich unterschieden werde, so kann man mit Huther antworten, bei der damaligen Bekanntschaft der Verhältnisse sei es nicht notwendig gewesen, eine solche Unterscheidung besonders zu markieren, und es verhalte sich gerade so mit den beiden Philippus (Apostg. 1, 13; 8, 5). Die Behauptung Wieseners, die Gemeinde in Jerusalem würde nur einen wirklichen Apostel als ihr Haupt anerkannt haben, entbehrt einer hinreichenden Begründung. Von jenem gefeierten Vorsteher in Jerusalem war also unser Judas ein Bruder und stand somit in demselben Verwandtschaftsverhältnis, wie jener, zum Herrn. Daß er sich nicht als Bruder des Herrn bezeichnet, eben wie Jakobus in seinem Brief, kann auf Bescheidenheit beruhen, oder darin

seinen Grund haben, daß ihm die leibliche Verwandtschaft hinter dem geistlichen Verhältnis ebenso zurücktrat, wie dies bei dem Herrn selbst der Fall gewesen war (Matth. 12, 48—50). Daß Jesus wirklich leibliche Geschwister hatte, wird von Winer, Stier, Neander u. a. angenommen. Über die entgegenstehende Ansicht vergl. Lange, Real-Encyclopädie: Jakobus. Von den weiteren Lebensverhältnissen und der Wirksamkeit des Judas sind uns keine sichere Nachrichten bekannt. Er wurde gewöhnlich mit dem Judas Lebbäus verwechselt, wie Jakobus der Gerechte mit Jakobus, dem Sohn des Alphäus (vergl. W. Cave, Leben, Thaten und Märtyrertod der h. Apostel, S. 600 ff.).

§ 3.

Leser und Abfassungszeit des Briefes.

Es ist auffallend, daß die Leser nur in ganz allgemeinen Ausdrücken bezeichnet werden als die Berufenen, die bei Gott dem Vater geliebt und für Jesum Christum bewahrt sind. Es ist kein Wohnort, keine Weltgegend, keine nähere Beschaffenheit der Leser angegeben. Bei dem Abhängigkeitsverhältnis, in welchem dieser Brief zu dem zweiten Briefe Petri steht (s. Einl. zu 2 Petri), ist es wahrscheinlich, daß er an dieselben Leser in Kleinasien geschrieben worden ist, um den Eindruck der Ermahnungen und Warnungen des Petrus zu verstärken. Andere nehmen an, die Leser desselben seien in Palästina zu suchen, wegen der Beispiele, Vergleichen, Anspielungen, deren sich der Verfasser bediene. So Credner, Augusti, Arnaud. Die Gegner, welche Judas bekämpft, sind dieselben, wie in 2 Petri. Es sind freche Eindringlinge, welche die Freiheit des Evangeliums schrecklich mißbrauchten und sich den größten Ausschweifungen hingaben. De Wette meint, es seien keine Irrlehrer gewesen, sondern nur praktisch Ungläubige (B. 4. 8), Spötter, welche die Gemeinde einestheils durch Üppigkeit und Ausgelassenheit (B. 8. 10. 12), andernteils durch Unzufriedenheit, Widerseßlichkeit und Parteisucht zu zerrütten drohten (B. 11. 16. 19). Allein manches in dem Briefe weist doch auf falsche Lehren hin, womit sie ihre falschen, unsittlichen Grundsätze

befchönigten (vergl. B. 4. 12) und wodurch sie erst recht gefährlich wurden. „Die Gegner des Judas“, bemerkt mit Recht Dörner, „sind nicht bloß praktisch verkehrt, sondern sie sind auch Irrelehrer.“ Hiermit stimmt auch Luther überein; denn, sagt er, B. 4. 8. 18. 19 deuten darauf hin, daß sie gnostisch antinomistischen Ideen huldigten. Ferner Thiersch: „Dieselben Verführer, vor denen Petrus als vor kommenden warnt, bekämpft nicht lange nach ihm Judas als die schon gekommenen, mit Zurückbeziehung auf die Vorhersagungen und Warnungen der Apostel.“ Es ist nicht zu übersehen, daß Clemens von Alexandrien (Strom. III, S. 431) die Vermutung ausspricht, die Karpokratianer und ähnliche Sekten seien es, von denen Judas prophetisch in seinem Briefe gesprochen habe (s. Guericke, S. 455). Die Anfänge einer solchen dämonischen Gnosis, durch welche die heidnische Zügellosigkeit der Luste sanktioniert wurde, regten sich in der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts in den Gemeinden von Ephesus, Pergamus und Thyatira (siehe Thiersch, S. 239).

Was die Abfassungszeit betrifft, so muß sie in die Zeit zwischen dem Tode des Petrus, der seinen zweiten, von Judas benutzten Brief kurz vor seinem Tode geschrieben hat, und der Zerstörung Jerusalems, weil darauf keine Rücksicht genommen ist (s. oben),

fallen. Judas sah den frechen Libertinismus schon ausgebildet, dessen Auftreten Petrus vorausgesagt hatte. „Es ist, sagt Luther, nicht glaublich, daß Judas sich auf die Predigt der Apostel als eine bereits vergangene berufen haben würde, wenn diese selbst noch auf dem Höhepunkt ihrer apostolischen Thätigkeit standen.“ Über den Ort der Abfassung des Briefes läßt sich nichts bestimmen.

Je näher wir der Zeit der Kirche treten, umso mehr haben wir diesen Brief, der, wie Meyer sagt, ein Schlüsselstein und eine Erinnerung wider die gefährlichsten Sünden der Kirche ist, und der uns, wie 2 Petri, wichtige Aufschlüsse über Gericht und Ewigkeit gibt, zu beherzigen. Treffende Anwendungen desselben auf unsere Zeit finden wir in Stiers Auslegung.

§ 4.

Litteratur.

Stier, Der Brief Judä, Berlin 1850. — Arnaud, Recherches crit. sur l'ép. de Jude. — Luther, Auslegung der Briefe Petri und Judä. — De Wette, Kurze Erklärung der Briefe des Petrus, Judas, Jakobus. — Starke, Rieger, Richter. — Außerdem die schon bei den beiden Petri-briefen erwähnten Kommentare von v. Hofmann, Keil und Spitta.

Der Brief Judä.

Verß 1—4.

Inhalt: Zuschrift, Segensgruß (V. 1 u. 2), Veranlassung und Zweck des Schreibens, Warnung vor frechen Irrlehrern und dringende Ermahnung zum Glaubenskampf gegen dieselben.

Judas, Jesu Christi Knecht, ein Bruder aber des Jakobus, an die Verufenen, die 1 bei Gott dem Vater in Liebe aufgenommen und Jesu Christo bewahrt geblieben sind. *Barmherzigkeit widersahre euch und Friede und Liebe immer reichlicher. *Geliebte, 2 indem es mir ernstlich angelegen war, euch über unser gemeinsames Heil [ausführlicher] zu schreiben, bekam ich eine Nötigung, euch ermahnungsweise zu schreiben, daß ihr kämpfen sollet für den den Heiligen einmal mitgetheilten Glauben. *Denn es sind einige 4 Menschen neben eingeschlichen, die längst vorher bezeichnet sind zu diesem Gericht, Gottlose, welche die Gnade unsers Gottes verkehren zu Ausschweifungen und den einigen Herrscher, Gott und den Herrn Jesum Christum, verleugnen.

Exegetische Erläuterungen.

1. **Judas** (von יהודה, יהוה, der Gepriesene, der Befenner), verschieden von Judas Ischarioth und Judas Lebbaus oder Thaddäus (s. Einleit.).

2. **Jesu Christi Knecht**, δοῦλος. Im engeren Sinne von den mit einem Amt in der Kirche Christi Betrauten (vergl. 2 Petri 1, 1). Ebenso nennt sich Paulus Röm. 1, 1; Tit. 1, 1; Phil. 1, 1 und Jakobus im Eingang seines Briefes. Paulus und Petrus fügen den Verus des Apostelamtes hinzu, Judas und Jakobus lassen den Beisatz: ἀπόστολος weg. Der einfache Grund dieser Weglassung ist der, daß sie keine Apostel waren. Bei Judas ist die Weglassung umsomehr zu beachten, da er, wie in der Einleitung zu 2 Petri gezeigt wurde, von Anfang an den zweiten Brief des Petrus, namentlich auch den Eingang vor sich hatte. Wäre unser Verfasser derselbe mit dem Judas Thaddäus, dem Apostel, so wäre die Nichterwähnung seines Apostelamtes unerklärlich. — **Ein Bruder aber des Jakobus.** Daß Judas sein Bruderverhältnis zu Jakobus dem Knechtsverhältnis zu Christo mit einem „aber“ gegenüberstellt, erklärt sich daraus, daß Jakobus derselbe ist, welcher sonst

(Gal. 1, 19) der Bruder des Herrn genannt wird. Judas könnte sich also auch einen Bruder des Herrn nennen. Er nennt sich aber einen Knecht Christi sowohl in richtiger Beurteilung seiner Stellung zu ihm, der, seit er ein Herr über alles geworden, ihm nicht mehr näher steht als jedem andern Gläubigen, als auch zu denen, welchen sein Brief bestimmt ist. Nicht die leibliche Verwandtschaft mit Christo, sondern nur, daß er in gemeinsamem Glauben mit ihnen die Kniee vor ihm beugt, gibt ihm ein Recht der Gemeinschaft mit ihnen und zu einem Mahnwort an sie.

3. **An die Verufenen die — bewahrt sind.** Den Verufenen — nämlich entbietet seinen Gruß; κλητοί, das hier der Hauptbegriff des Ganzen ist, bedeutet nicht bloß Eingeladene, sondern solche, an denen der Ruf Gottes aus der Welt heraus schon kräftig geworden ist (1 Petri 1, 15; 2, 9. 21; 3, 9; 5, 10; 2 Petri 1, 3—10); berufene Heilige (1 Kor. 1, 2. 24; Röm. 1, 6. 7; Gal. 1, 6). — Anstatt ἡγιασμένοις ist mit Griesb., Lachm., Tischend., Gebh. das besser beglaubigte ἡγαπημένοις zu lesen. Sie sind, weil sie der Berufung Folge leisteten, bei Gott dem Vater in Liebe aufgenommen worden, und weil sie denselben sich treu bewiesen, Jesu Christo erhalten geblieben. — Ἰησ. Χρ. τετηρημ. Suther: „Das Part.

Bers. bezeichnet einfach das, was bis zur Gegenwart des Schreibens stattgefunden hat, wobei jedoch dem Charakter des Bers. gemäß dieser Zustand als ein fortdauernder zu denken ist“ (vergl. Winer, S. 313). So Stier: „Bis hieher Bewahrte denkt sich Judas als Leser.“ Sie sind bewahrt vor Verführung und Abfall für Jesum Christum, so daß sie sein Eigentum, sein Schmerzenslohn, seine Ehre und Krone sind, so daß er einmal von ihnen sagen kann: Sie waren dein und du hast sie mir gegeben, und sie haben dein Wort behalten (Joh. 17, 6. 12; 1 Petri 1, 5).

4. **Barmherzigkeit widerjahre euch — reichlicher.** ἔλεος; dafür steht 1 Petri 1, 2; 2 Petri 1, 2 χάρις. Dagegen Gal. 6, 16; 2 Tim. 1, 16 steht auch ἔλεος und χάρις damit in Verbindung (1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 1, 2; 2 Joh. 3; vergl. 1 Petri 1, 3). Es ist die zu dem Hilflosen und Elenden sich herabneigende Gnade Gottes und Christi. Stier sagt: „Wir lernen aus dem Schlusse B. 21, daß Judas hier sonderlich an die Barmherzigkeit oder Gnade unsers Herrn Jesu Christi denken will, denn er verbindet damit die Liebe Gottes des Vaters, ordnet auch in die lebensdige Mitte dazu den Frieden des Heiligen Geistes.“ Auch de Wette nimmt ἀγάπη für die Liebe Gottes zu den Christen, indem das Zeitwort πληθ. auch besser dazu passe. Vergl. über dieses Wort 1 Petri 1, 2. Bengel bemerkt dazu: „Ein Zeugnis der heil. Dreieinigkeit.“

5. **Indem es mir ernstlich angelegen war — zu schreiben.** πᾶσαν σπουδ. ποιεῖσθαι = allen Fleiß anwenden, sich etwas ernstlich angelegen sein lassen, sei es innerlich im Sinn und Voratz, oder äußerlich in Ausführung einer Handlung. Petrus gebraucht den Ausdruck: σπουδῇ πᾶσαν παρεισφύρειν 2 Petri 1, 5 und σπουδάζειν Kap. 1, 15. In unserer Stelle ist es vom inneren Voratz zu verstehen. Das Partiz. Präi. drikt, wie de Wette bemerkt, aus, was der Verfasser eben that, als er die Veranlassung zum Schreiben erhielt (vergl. Winer, S. 406). Nur scheint das unrichtig, daß de Wette das Schreiben schon als eine in der Ausführung begriffene Handlung ansieht. Er meint nämlich Judas sei mit einem andern größeren und umfassenderen Sendschreiben (dessen Verlust für uns zu beklagen sei) beschäftigt gewesen, sei aber von dieser Arbeit für den Augenblick zu diesem Gelegenheitschreiben abgerufen worden. Seine Verführung auf Sherlok ist ungenau; dieser spricht nur von der Absicht des Judas, ausführlicher zu schreiben. — **Über unser gemeinsames Heil.** Über die Erwerbung, den Genuß,

die Bewahrung desselben wollte er schreiben. Dies bildet einen Gegensatz zu dem ermahnungsweisen Schreiben, wozu ihn die Umstände, nämlich das Auftreten jener Antinomisten oder irgend eine uns nicht bekannte Ursache nötigte.

6. **Bekam ich eine Nötigung u. s. w.** Ἐχοῶν ἀνάγκην, ich hatte bei mir, fühlte in mir die Notwendigkeit, sah mich innerlich genötigt (vergl. Luf. 14, 18; 23, 17; 1 Kor. 7, 37; Hebr. 7, 27). παρακαλῶν gibt die Art und Weise, den Ton und zugleich den Zweck und Inhalt des Schreibens an. — Ἐπαγωνίζ. über und für etwas kämpfen. — Bengel: „Es gibt eine doppelte Pflicht: ernstlich kämpfen für den Glauben, gegen die Feinde, und sich selbst erbauen im Glauben.“ (B. 20; vergl. Nehem. 4, 16 ff.). — **Für den Glauben,** πίστι. hier der Glaube, der geglaubt wird, objektiv, das Evangelium, wie B. 20; Gal. 3, 25; Röm. 1, 5. Es findet hier eine Beziehung auf 2 Petri 1, 1 statt, woraus erhellt, daß dort πίστις auch objektiv zu fassen ist. — Einmal nicht = einst, sondern einz. für allemal, so daß es dabei für immer sein Verbleiben hat, daß nichts daran geändert wird und keine neuen Offenbarungen zu erwarten sind. Bengel: „Es wird euch kein anderer Glaube gegeben werden.“ — **Mitgeteilt,** nicht unmittelbar von Gott, wie Bengel erklärt, sondern von den Aposteln (vergl. 2 Petri 2, 21; 1 Kor. 11, 2. 23; 15, 3; Luf. 1, 2). **Den Heiligen** (vergl. 1 Petri 2, 9; 3, 5; 2 Petri 1, 21; 3, 2; Kol. 1, 2. 12; 3, 12; Phil. B. 5. 7; Hebr. 3, 1; 6, 10; Ephes. 1, 1; 1, 15. 18; 2, 19; 3, 8. 18).

7. **Denn es sind einige Menschen — zu diesem Gericht.** In B. 4 liegt die Begründung jener Nötigung und des Kampfes, wozu die Leser verpflichtet sind. — Παραιδόνειν, nebenbei hineingehen, durch eine falsche Thür, heimlich hineinschleichen. Jene Verführer gingen an der rechten Thür vorüber (Joh. 10, 7) und stiegen als Diebe und Mörder anderswo in den Schafstall der Gemeinden hinein (Joh. 10, 1). De Wette richtig: „Es wird nicht gesagt, daß diese etliche von außen her eingeschlichen, sondern bloß, daß sie ihrer Gesinnung und Sitte nach der christlichen Gemeinschaft fremd seien und nicht zu ihr gehören sollten.“ Ähnlich παρεισφύρειν αἰρέσεις 2 Petri 2, 1, παρεισφύρεσθαι Gal. 2, 4, und παρεισακτος ebendasselbst (vergl. 1 Joh. 2, 19; 2 Tim. 3, 6). — **Oi προηγχοι.** Der Artikel mit Nachdruck beim Partizip, wenn der Partizipialbegriff besonders hervorgehoben werden soll (Winer, S. 149). Es sind unbekannte, unbedeutende Menschen, aber

sie sind längst signalisiert im Wort Gottes. Προρράγειν, von jemand vorausschreiben, weissagen durchs Wort und durch Vorbilder (vergl. Röm. 15, 4). Das prägnante Wort enthält ein Doppeltes: a. sie sind vorausgeschildert, z. B. Ps. 35, 16; 10, 4; 36, 2; 58, 4; Spr. 13, 25; und vorgebildet, wie in den Leuten zur Zeit der Sündflut, in den Sodomskindern, in den Gottlosen, die den David verfolgten; b. sie sind zum Voraus für das Gericht bestimmt, nicht durch eine abso- lute Prädestination, sondern um ihrer Bosheit willen, welche Gott im Lichte seiner Allwissenheit vorausgesehen hat. Man könnte den Ausdruck Jes. 4, 3 vergleichen, wo es nach Septuag. heisst: οἱ ποταίνοντες εἰς ζῆλον, und mit Calvin an den ewigen Ratschluß Gottes denken, der einem Buche verglichen wird, allein dazu paßt, wie Huther bemerkt, das πάλαι nicht; dies bedeutet: längst, von alters her. Eben dieses Wort verbietet uns hier die Beziehung auf die Briefe des Paulus und Petrus, wie Grotius namentlich auf 2 Petri 2 hinweist; ob das Buch Henoch berücksichtigt sei, wie Bengel will, in dem Sinn, es sei längst von Henoch vorhergesagt worden, was nachher schriftlich fixiert worden sei, bleibt zweifelhaft. — In diesem Gericht, wovon der Apostel im Folgenden handelt und das er schon gleichsam vor Augen sieht. Κόμα hier Verdammungsurteil. — Die entsprechende Stelle bei Petrus heisst: für die das Gericht von alters her nicht säumt, und deren Verderben nicht schlummert (2 Petri 2, 3). Man sieht, Judas erläutert jenen originellen Ausdruck und wendet ihn etwas anders.

8. Gottlose, welche — Aufschweifungen, d. h. wie Stier erläutert, solche, die nichts von Furcht, Unterwerfung und Verehrung wissen wollen. Leute, die von Gott, der Wurzel unsres Lebens, sich losgerissen haben, dies in ihrem Leben beweisen (vergl. 1 Petri 4, 18; 2 Petri 2, 5; 3, 7; Jud. B. 15; Röm. 4, 5; 5, 6; 1 Tim. 1, 9). Ihre Gottlosigkeit wird in zwei Äußerungen gezeichnet: a. Sie verkehren die Gnade Gottes zur Schwelgerei. Χάρις¹⁾ nicht gleich evangelischer Lehre, christlicher Religion, wie Calov u. a. erklären, auch nicht = angeeignetes Gnadenleben, nach de Wette, welcher Gal. 5, 4 und 1 Petri 5, 12 vergleicht, denn nach der folgenden Schilderung ist es sehr unwahrscheinlich, daß diese Leute auch nur einem Teile nach, wie Stier meint, die Erst-

linge des Geistes in bewußter Wiedergeburt empfangen haben. Sondern es ist die ihnen in der Taufe, in der Berufung, in der Predigt des Wortes, in der Schrift angebotene, für sie durch Christum erworbene und nun bereitliegende Gnade Gottes. Sie ergreifen dieselbe, aber sie stellen sie an den unrechten Platz, nämlich dahin, wo eigentlich das Gesetz hingehört, dies bedeutet μετατίθεσθαι; anstatt sie als Antrieb zur Heiligung zu benutzen, gebrauchen sie dieselbe zum Deckel der Bosheit (1 Petri 2, 16), zum Freibrief der Ungerechtigkeit (Röm. 6, 1, 2; 2 Petri 2, 19; Gal. 5, 13). Sie machen den frechen Schluß: weil Gott so barmherzig ist, weil Christus uns von der Sünde erlöst hat, weil diese und jene Sünde uns ungestraft hingegangen ist, brauchen wir es mit der Sünde nicht genau zu nehmen (vergl. Sir. 5, 3 ff.; Hebr. 7, 12). Sie verändern damit das Wesen der Gnade natürlich nicht, sondern rauben nur sich selbst ihrer heilsamen Wirkungen. — Τοῦ θεοῦ ἡμῶν. Huther: „Ausdruck des Gefühls der Kindschafft“, nicht gerade, wie Bengel will, ein Gegensatz gegen die Gottlosen. — Εἰς ἀσέλη. vergl. 1 Petri 4, 3; 2 Petri 2, 7, 18.

9. Und den einigen Herrscher — verleugnen, μόνον δεσπότην θεόν¹⁾. Wäre θεόν echt, so wäre die natürlichste Erklärung: sie verleugnen den Vater und den Sohn (wiewohl auch so die alleinige Beziehung auf Christus möglich wäre), denn das Fehlen des Artikels wäre keine Einwendung dagegen, indem dieser wegen ἡμῶν nicht nötig ist (vergl. Winer 148. 149). Auch ohne die wahrscheinlich falsche Lesart θεόν könnte man δεσπότης auf den Vater, κύριος auf den Sohn beziehen, ähnlich wie Tit. 2, 13 nach der sonstigen Lehre des Paulus das μέγας θεός auf den Vater, σωτήρ auf den Sohn geht; allein die Vergleichung von 2 Petri 2, 1, welches Judas vor sich hat, lehrt, daß beide Prädikate von Christo zu verstehen sind. Sagt Petrus von Christo, er sei der Gebieter, der auch jene Verführer erkaufte mit seinem Blut, so zieht Judas die Folgerung, er sei ihr alleiniger rechtmäßiger Gebieter, nicht im Gegensatz zu den andern Personen der Gottheit, sondern zu den fremden Herren, die über sie und in

¹⁾ θεόν lassen Griesbach u. a. nach den besten Autoritäten weg; es ist ohne Zweifel ein Glossem, das dadurch in den Text kam, daß sonst δεσπότης von dem Vater vorkommt (Luk. 2, 29; Apostlg. 4, 24; Offenb. 6, 10), nicht von Christo, außer 2 Petri 2, 1. Der Beisatz μόνος schien vollends nicht auf Christum zu passen.

¹⁾ Bachmann und Tischendorf lesen: χάριτα, was der poetische Affusativ ist.

ihnen herrschen (Jes. 26, 13). Bei dieser Auffassung kann uns das *μύθος*, das sonst dem Vater beigelegt wird, nicht stören, und *κύριος* behält seine sonstige gewöhnliche Bedeutung. Huther versteht dagegen *θεον* vom Vater und führt Henoch 48, 11 an: „sie haben verleugnet den Herrn der Geister und seinen Messias“ (vergl. 1 Joh. 2, 22); aber diesem Citate hält das aus 2 Petri 2, 1 reichlich das Gleichgewicht. — **Verleugnen** (s. 2 Petri 2, 1), hier ist mit de Wette und Huther nach der ganzen Schilderung der Verführer vorzugsweise das praktische Verleugnen zu verstehen. Verleugnung des Herrn der Geister und Wollust erscheint auch im Buch Henoch bei den Gottlosen in Verbindung (67, 8. 10; 91, 7).

Somiletische Andeutungen.

Die göttliche Berufung der Anfang aller Gnadenerweisungen Gottes. — Allgemeiner und besonderer Beruf. Verhalten des Menschen gegen denselben. — Die Gläubigen das Eigentum, die Beute, der Lohn und die Krone des Herrn Jesu. — Das Christenleben ein Stand des fortwährenden Kampfes. — Die große Gefahr des Mißbrauchs der Gnade. — Die mannigfache Verleugnung des Herrn, der uns erkaufte hat.

Starke: Ein jeder Christ muß auch ein rechtschaffener Judas, d. h. ein Bekenner sein, der Christum nach dem Glauben seines Herzens mit Lehr' und Leben vor der Welt bekennet und von Christo vor seinem Vater wieder soll bekannt werden (Matth. 10, 32). Ach, daß alle Juden solche wären oder doch bald würden (Röm. 10, 1). — Daß der Gnadenruf Gottes an einen ergehet, ist nicht genug zur Erlangung der Seligkeit; man muß solchen auch annehmen, sich heiligen lassen und darin beständig bleiben (Jes. 55, 3; Offenb. 2, 10; 1 Kor. 15, 1. 2) — Das Christentum leidet keinen Stillstand, sondern es ist darin ein beständiger Wachstum und Fortgang (1 Thess. 3, 12; 4, 1). — Kämpfen müssen wir über un-

serm Glauben wider unsre Lüste, wider die Welt, wider den Satan. Sonst erhalten wir nicht des Glaubens Ende, der Seelen Seligkeit (1 Petri 1, 9). — Gott hat seine Gnade bereitet den Bußfertigen, die zerknirschten Geistes sind (Jes. 61, 1), und zwar zu ihrem Trost und ihrer Besserung. Dies kehren die Gottlosen um, indem sie die Gnade zueignen den noch Unbußfertigen nicht zur Besserung, sondern zur Sicherheit. — Je heimlicher der Feind, desto gefährlicher ist er (Ps. 64, 6. 7). — Auf Gnade sündigen ist das Gift, das die meisten Seelen verderbt und tötet. Das Evangelium ist ihnen ein Geruch zum Tode. — Wer Christum verleugnet, der ihn mit seinem Blute erkaufte hat, ist ein Sklav des Teufels (1 Joh. 3, 8). — R. H. Kieger: Auch böse Zeiten sollen uns nicht böse und streng machen, noch von der ersten Liebe abbringen. Was noch auszurichten ist, muß ja doch durch die Liebe geschehen (1 Thess. 2, 7). — Kämpfen ohne eigenes Erbauen ließe auf Fäulerei hinaus. Erbauen ohne Kämpfen ist Gleichgültigkeit, die es nicht genug unterscheidet, was eigentlich erbauet ist (vergl. B. 20). — Der Teufel bringt seine Kinder der Bosheit unter die Kinder des Reichs, wie das Unkraut sich zwischen den guten Weizen einschleicht, daß es anfangs nicht zu unterscheiden ist. Seine Lüge bringt sich immer unter einem entlehnten Fegen der Wahrheit fort. — Stier: In dem beglaubigten, versiegelten Wort der Schrift ist zum Bewahren urkundlich niedergelegt das köstliche Kleinod des ersten Glaubenszeugnisses, welches notwendig zugleich bleibende Glaubensregel wird. — Der der Christenheit übergebene Glaube ist der Schatz, für dessen unverletzten Besitz und Genuß es den Kampf gilt wider feindselige Macht. — Gott hat einen heiligen Rat seiner Gerechtigkeit darunter, daß er in Verführung des kräftigen Firtums preisgibt alle, welche der Wahrheit nicht also glauben wollten von ganzem Herzen, wie sich gebührt (1 Thess. 2, 8—12). — Wer Christo nicht unterthan sein will, dem Christo, den er doch kennen soll und muß als den Herrn, der hat auch keinen Gott im Himmel, keine Götter (Ps. 82; 2 Mos. 22, 28) auf Erden, wird ein Empörer und Revolutionär ganz und gar.

B. 5—15.

Inhalt: Zur Warnung folgen drei Beispiele der strafenden Gerechtigkeit Gottes, als Vorbilder des Gerichts, das auf jene Verführer wartet (B. 5—8). Dann werden die Sünden derselben näher geschildert. Nach einem Weheruf über sie (B. 11) werden sie noch weiter charakterisiert, und es wird eine Weissagung Henochs auf sie angeführt.

5 Erinnern aber will ich euch, die ihr dies einmal erkannt habt, daß der Herr, nachdem er das Volk aus dem Land Ägypten errettet, zum zweitenmal die Nichtglaubenden
6 verderbt hat. *Und die Engel, die nicht bewahrten ihren ersten Stand, sondern ihre
eigene Behausung verließen, hat er zum Gericht des großen Tages mit ewigen Banden
7 unter dem Dunkel bewahrt; *wie Sodom und Gomorrha und die umliegenden Städte,
die auf ähnliche Weise, wie diese, ausgehuret haben und fremdem Fleische nachgegangen
8 sind, als Beispiel vor Augen liegen, indem sie des ewigen Feuers Strafe leiden. *Auf
ähnliche Weise nun beslecken auch diese Träumer das Fleisch, verwerfen dabei die Herr-

schaft, und lästern die Majestäten. *Michael aber, der Erzengel, als er mit dem Teufel 9 streitend über den Leib Moses redete, wagte es nicht, ein Urtheil der Lästerung gegen ihn zu fällen, sondern er sprach: Es schelte dich der Herr. *Diese dagegen, was sie nicht 10 kennen, lästern sie; was sie aber in natürlicher Weise wie die unvernünftigen Tiere ver- stehen, eben darin richten sie sich zu Grunde. *Wehe ihnen, denn auf dem Wege Kains 11 sind sie gewandelt, und die Verirrung Bileams mit seinem Lohne hat sie fortgerissen, und im Widersprechen Korahs sind sie umgekommen. *Diese sind bei euren Liebesmahlen 12 Schandflecke, indem sie ohne Scheu zusammenschmausen, sich selbst weiden, wasserlose Wolken, von Winden vorübergetrieben, spätherbstliche Bäume, unfruchtbar, zweimal erstorben, ausgewurzelt, *milde Meereswellen, die ausschäumen ihre eigene Schande, 13 Irzsterne, welchen das Dunkel der Finsternis auf Ewigkeit behalten ist. *Geweissagt hat 14 aber auch auf diese der siebente von Adam, Henoch, indem er spricht: Siehe, es ist ge- kommen der Herr mit seinen heiligen Myriaden [von Engeln], *um Gericht zu halten 15 wider alle und zu überführen alle Gottlose wegen all' ihrer gottlosen Werke, worin sie sich gottlos bewiesen, und wegen all' der harten Reden, welche gegen ihn geredet haben die gottlosen Sünder.

Exegetische Erläuterungen.

1. **Erinnern aber will ich euch — ver- derbt hat.** Dies schließt sich an 2 Petri 1, 12 an, wiewohl die Erinnerung sich dort nicht auf geschichtliche Thatfachen, sondern auf Lehren bezieht. Ebenso geht das Fol- gende: die ihr dies einmal erkannt habt, auf jene Stelle, zugleich aber auch auf προσηλω- σκοντες 2 Petri 3, 17 zurück. *Ἀπαξ τοῦτο* 1). Es geht nicht an, *ἀπ.* mit *ὑπομν.* zu verbind- en, oder *ἀπαξ* für einst, ehemals, oder von Anfang zu nehmen; vielmehr hat es seine gewöhnliche Bedeutung. Ihr habt es wohl einmal für allemal gehört, erkannt und euch eingepägt; es ist keine neue Belehrung dar- über bei euch nötig, aber das Erinnern, das ernstliche Erwägen, die Anwendung des Ge- schehenen auf das, was jetzt der Weltlauf mit sich bringt, ist für euch ein dringendes Be- dürfnis. Es hat zu dem folgenden τὸ δεῦτε- ρον keine Beziehung. Bei der Lesart πάντα hat man nur an das Nächstfolgende, an die geschichtlichen Thatfachen zu denken, es also nicht wie 1 Joh. 2, 20 zu fassen. — Zu der Lesart ὁ Ἰησοῦς bemerkt Luther, es sei die- selbe Anschauung, wie 1 Kor. 10, 4. Der Name Jesus in dieser Verbindung finde seine Erklärung in dem populären Charakter eines

paränetischen Briefes. — τὸ δεῦτερον nicht = nachher, oder mit Grotius: im Gegenteil. Gezwungen ist auch die Erklärung Winers, dem Wiesinger zustimmt: „Der Schriftsteller wollte sagen: Der Herr, nachdem er das Volk gerettet hatte, hat zum zweitenmal (wo sie seiner helfenden Gnade bedürftig waren) ihnen seine Gnade versagt und sie umkommen lassen“ (S. 681). Denn der Gedanke eines Bedürftigseins der Gnade ist eingetragen und hat im Kontext keinen Anhalt. Ebenso un- natürlich Luther: „In zweifacher Weise hat der Herr sich seinem Volke offenbart, zum ersten als Erretter, zum andern als Richter, letzteres nämlich über die Ungläubigen, die seiner Verheißung nicht vertrauensvoll und ge- horsam sich hingaben.“ Es läßt sich aber auch die Erklärung der früheren Auflagen nicht halten, wonach das τὸ δεῦτερον... sich auf zwei Verderbensgerichte beziehen soll; näm- lich einmal, daß das Volk bis auf wenige in der Wüste umkam, und dann auf die babyloni- sche Gefangenschaft (4 Mos. 14, 23 und 2 Chron. 36, 16 ff.), denn da dürfte es nicht heißen, „zum zweitenmal, sondern zweimal“, habe Gott die Nichtglaubenden verderbt. Es wird vielmehr Spitta, welchem Bürger sich anschließt, beizupflichten sein, daß das „zum zweitenmal habe Gott die Nichtglaubenden verderbt“, auf ein erstes Mal zurückblickt, wo er den Ungläubigen gegenüberstand, gegen sie aber anders handelte als beim zweitenmal. Das erste Mal, wo er sie nicht dem Verderben übergab, finden wir bei der Erlösung aus Ägypten, vergl. 2 Mos. 14, 11 ff., wo der Unglaube des Volks durch die wunderbare Errettung am Schilfmeer, und den Untergang der Ägypter beschämt wird. Das andre Mal aber, wo der Unglaube des Volkes hell auf-

1) Griesbach, Bachmann und Tischendorf, letz- terer jedoch mit Ausnahme des Ἰησοῦς, lesen: εἰδότες ἀπαξ πάντα, ὅτι ὁ Ἰησοῦς. So die Vul- gata. Stier sagt, dies wäre beispiellos, unbe- greiflich, sonderbar. Es scheint, man habe die dunkle Epistel sehr viel korrigiert und glossiert. De Wette stimmt Bachmann bei nach A. B. C. und anderen Autoritäten, doch nicht in Beziehung auf Ἰησοῦς.

lobert, und keine Schonung mehr, sondern das Strafurtheil empfängt, daß keiner der Ungläubigen das verheißene Land sehen soll, finden wir 4 Mos. 14; 5 Mos. 1, 32 ff. (vergl. Hebr. 3, 19).

2. Und die Engel — bewahrt. Was 2 Petri 2, 4 nur angedeutet ist, wird hier (B. 6) näher erläutert. Wenn es sich erweisen ließe, daß Judas hier das Buch Henoch vor Augen habe, welches von einem Herabsteigen der Engel, um sich mit Weibern zu beflecken, spricht, so dürften wir hier nicht an den ersten Fall in der Geisterwelt denken. Aber diese Voraussetzung ist nicht entschieden. — (Siehe Anmerk. zu 2 Petri 2, 4). **Ihren ersten Stand.** Unter ἀρχή versteht Luther die Herrschaft, die ihnen ursprünglich eigen gewesen; andere, wie Calvin, Grotius, ihren ursprünglichen Stand (vergl. Joh. 8, 44). Man kann mit Stier beides verbinden. — **Ihre eigene Behausung,** nicht den Himmel überhaupt, sondern ihre eigentümliche Lichtwohnung, die ihnen vom Schöpfer angewiesen war. Es scheint in dem Verlassen derselben, in dem eigenmächtigen Hinausgehen über die ihnen gesetzte Sphäre ihr Fall und ihre Schuld gegründet zu sein. Des Satans wird nicht ausdrücklich gedacht; aber in dem μὴ τηρεῖν, was auf eine Anreizung von außen weist, liegt vielleicht eine Hindeutung auf ihn. Delitzsch erklärt so: „sie haben sich auf der Erde heimisch gemacht und ihre berufsmäßige himmlische Machtstellung mit einer um selbstischen Sinnengenußes willen angemessenen irdischen Machtäußerung vertauscht.“ — **Zum Gericht des großen Tages,** d. h. zum Schlußgericht am Ende der Welt; ein erweiternder Zusatz zu 2 Petri 2, 4 (vergl. Apostg. 2, 20; Offenb. 6, 17; 16, 14). — **Mit ewigen Banden,** bei Petrus steht bloß: mit Banden der Finsternis (vergl. B. 7). Im Buch Henoch heißt es abweichend hiervon: „binde sie für 70 Geschlechter unter die Erde bis auf den Tag des Gerichts, dann sollen sie hinweggeschafft werden in die untersten Tiefen des Feuers.“ — **Unter dem Dunkel.** De Wette: „in der Tiefe der finstern Unterwelt, im Abgrunde“ (Offenb. 20, 2, 3). Zugleich ist an die innere, geistige Finsternis der Liebe zum Bösen zu denken (s. 2 Petri 2, 4).

3. Wie Sodom und Gomorrha — Strafe leiden. Von den beiden Beispielen aus der Vergangenheit Israels und aus der überfinnlichen Welt kommt Judas (B. 7), wieder übereinstimmend mit Petrus auf ein Beispiel aus der Heidenwelt, auf ein Strafgericht, dessen Folgen noch vor Augen liegen. — **Die umliegenden Städte,** ein Beisatz zu B. 6 bei

Petrus. Adama und Zeboim (5 Mos. 29, 23; Jos. 11, 8). — **Auf ähnliche Weise wie diese, τοῖς** kann auf Sodom und Gomorrha, nämlich die Einwohner dieser Städte, bezogen werden; da die Sünde dieser Städte allbekannt ist, so kann es nicht auffallen, daß sie nur auf indirekte Weise angegeben ist. Von den beiden andern Städten ist sie weniger bekannt; daher dieser Ausdruck gewählt ist. Vengel bezieht τοῖς auf die Zrlehrer B. 4, wodurch aber dem Gedanken B. 8 vorgegriffen würde. Die meisten neueren Ausleger glauben, es gehe auf die Engel zurück, die sich nach dem Buch Henoch auf ähnliche Weise veründigt haben (s. zu 2 Petri 2, 6). Wir können nicht glauben, daß Judas oder Petrus solche Fabeln apokryphischer Bücher, wie das Buch Henoch und das Testament der 12 Patriarchen sie enthalten, die in 1 Mos. 6 keinen Grund haben (siehe evangelische Kirchenzeitung 1858, S. 35 ff.), für wahr angenommen haben, wenn sich auch Judas darauf bezieht und einiges daraus bestätigt. — ἐκπορεύειν kommt sonst im Neuen Testament nicht, aber in den Septuag. oft vor, wo es meist von geistlicher Hurei, doch 1 Mos. 38, 24 auch von leiblicher gebraucht wird für ἔχειν. In ἐκ liegt eine Verstärkung, die ausschweifende Lustgier bezeichnend. Das „über die Grenzen der Natur hinaus“ liegt erst im Folgenden. — **Fremdem Fleische nachgegangen, ἀπέχουσαι ὁλοῦ** nachgehen, im eigentlichen Sinn Mark. 1, 20, dann tropisch. Petrus hat den Ausdruck πορεύουσαι ὁλ. 2 Petri 2, 10. Daß dieser Ausdruck für die Engel, die gar kein Fleisch haben, sehr unpassend wäre, ist einleuchtend. — **Vor Augen liegen — leiden, πρόκεινται.** In der Parallelstelle ist es anders gemenet: Gott hat sie hingestellt zu einem Warnungsbeispiel (B. 6). Dort ἐνδείγμα, hier δειγμα. Das Salzmeer ist noch jetzt ein Zeuge jener Katastrophe; vielleicht daß zur Zeit des Apostels bei niederem Wasserstand Trümmer der versunkenen Städte zu sehen waren; heutzutage ist dies nicht mehr der Fall, wenn gleich diese Sage der Reisenden hier und da verbreitet wird (s. Zeller, Biblisches Wörterbuch, S. 510). — ἵππος αἰών. ist mit de Wette zu δίκην, nicht zu δειγμα zu ziehen. Stier: „Sie leiden eine Strafe, welche zum Beispiel und Abbild ewigen Feuers dienen soll“ (vergl. Weish. 10, 7). De Wette sagt: es sei vorausgesetzt, daß unter dem die Städte deckenden Meere ein unterirdisches Feuer sei. Sollte dies eine falsche Voraussetzung sein? — ἵππευ 2 Makk. 4, 48; 2 Thess. 1, 9.

4. **Auf ähnliche Weise nun besiedeln** u. s. w. *Μέντοι* drückt eine Folgerung und einen Gegensatz zugleich aus. Gleichermäße nun jedoch — d. h. ohne sich warnen zu lassen durch jene Gottesgerichte. — **Auch diese** — geht auf B. 4 zurück. — **Diese Träumer**, *ἐνπνιαζόμενοι* ist wegen des folgenden *μὲν* und *δὲ* sowohl mit *μαλιννοῖσι* als *ἀρετοῦσι* zu verbinden. Dadurch fallen mehrere falsche Erklärungen, wie von wollüstigen Träumen, nächtlichen Besiedlungen u. s. w. Wie *ἐνπνιαζόμενος* sich dadurch unterscheiden, daß jenes einen verworrenen Zustand der Seele, ein regelloses Wirken der Einbildungskraft und der körperlichen Organe, dieses den klaren, manchmal bedeutungsvollen Traum bezeichnet, so soll durch dieses Wort hier jener Seelenzustand abgebildet werden, in welchem das Ich beherrscht und gefangen ist von der Macht ungöttlicher, sinnlicher Triebe. Stier: „Ihr inwendiger Mensch ist betäubt, verblendet, aus dunkelm Grunde aufsteigenden Wahnbildern hingegeben, träumerisch und schlaftrunken“ (vergl. Jes. 29, 10). — **Besiedeln das Fleisch**, d. h. ihr eigenes und fremdes. Der Gedanke ist etwas anders gewendet, als 2 Petri 2, 10, worauf hier Rücksicht genommen ist. Petrus redet von der Eier, Judas von der Befriedigung derselben. So geht auch im Folgenden Judas etwas weiter als Petrus, was für das Verhältnis von beiden beachtungswert ist. *Ἀρετὴν* mehr als *καταστροφὴν* (s. zu 2 Petri 2, 10, 11). Ebenso finden wir in B. 9 eine weitere Ausführung und andere Wendung von 2 Petri 2, 11. Es ist verwirrend und führt zu Gewaltstreichen, wenn man die Parallelstelle 2 Petri 2, 11 nach der unsrigen erklären will.

5. **Michael aber, der Erzengel** u. s. w. Eine Vergleichung zeigt (B. 9) die Frechheit und Strafbarkeit ihres Lästerns. Sie erschrecken sich, etwas gegen die Herrschaft und die Herrlichen (über deren Bedeutung s. zu 2 Petri 2, 11) zu thun, was sich nicht einmal der Erzengel Michael gegenüber von dem Satan erlaubt. Die Bedeutung des hebräischen Wortes Michael ist: Wer ist wie Gott. Dadurch wird die Demut und Größe dieses Engelsfürsten und die Nichtschnur aller seiner Berrichtungen ausgedrückt (vergl. 2 Mos. 15, 11; Ps. 89, 7, 8). Er heißt der ersten Fürsten einer Dan. 10, 13. Der große Fürst, der für die Kinder des Volkes Gottes aufsteht und streitet (Kap. 12, 1; vergl. Offenb. 12, 7; 1 Theff. 4, 16). Im Buch Henoch, wo jedoch die hier erwähnte Begebenheit sich nicht findet, heißt es von ihm, wie Luther anführt: welcher (gesetzt) über menschliche Jugend die Völker beherrscht.

Judas setzt diesen Vorgang als seinen Lesern bekannt voraus. Unter den Juden gab es seit alter Zeit verschiedene Sagen über das Begräbniß des Moses, über einen Streit um seine Seele. Nach Oskumenius sagte man, dem Erzengel Michael habe Gott das Begräbniß Moses übertragen; der Satan habe sich ihm aber widersetzt, er habe gegen Moses eine Anklage erhoben wegen jenes Mordes an dem Ägyptier, der ihn eines solchen ehrenvollen Begräbnisses unwürdig mache. Aus dieser Tradition schöpfte wahrscheinlich Judas, ähnlich wie Paulus 2 Tim. 3, 8, indem der Geist Gottes ihn leitete, das Echte aus jenen Sagen herauszufinden. Eine besondere Offenbarung hat man daher hier bei Judas nicht anzunehmen. Wenn Origenes, Epiphanius u. a. eines apokryphischen Buches erwähnen, das den Titel hatte: Auffahrt oder Wegnahme Moses, in welchem von diesem Vorgang die Rede sei, so ist diese Schrift ohne Zweifel aus späterer Zeit, und es ist viel eher anzunehmen, daß Judas die mündliche Tradition, als jenes apokryphische Buch benutzt habe. — **Mit dem Teufel streitend**, *διαζώνου*. *διελ. διαζώνεσθαι* in Streit geraten, sich trennen und veruneinigen, besonders einen gerichtlichen Streit führen. Daß dies ein Wortwechsel war, liegt in *διαλεγ. ὅτε τῷ διαβ.*¹⁾ Stier: „Himmliche und höllische Macht hat also um den Leib des Mannes Gottes nach seinem Tode gestritten.“ — **Er wagte es nicht** u. s. w. Luther meint, aus Scheu vor der ursprünglichen Herrlichkeit des Teufels. Besser: aus tiefer Ehrfurcht vor der Majestät Gottes. — *Κοίσιον ἐπιτρέπειν* (vergl. Apostg. 25, 18), ein Urteil gegen einen, zu seiner Verurteilung aussprechen. *Βλασφημία* = *βλάσφημον* 2 Petri 2, 11. Scheltworte, Zornesworte, oder Wiß- und Spottworte. — **Der Herr schelte dich**. In Sach. 3, 2 gebraucht der Engel des Bundes diese Worte gegen den Satan (vergl. Apostg. 23, 3; 2 Tim. 4, 14). Stier führt aus einem rabbinischen Traktat an: Der Feind hat es selbst verraten, daß man ihn zwingen könne, wenn man sage: Der Allbarmherzige schelte dich. Bengel: „Eine Engelszugend ist die Bescheidenheit.“

6. **Diese dagegen — richten sie sich zu Grunde**. Judas geht von der besonderen Äußerung jenes frechen Sinnes in B. 16 auf das Allgemeine über. Sie lästern überhaupt

¹⁾ Lachmann liest: *ὅτε Μιχαὴλ ὁ ἀρχ. τότε τῷ διαβ.* Wir ziehen mit Stier die gewöhnliche Lesart vor.

alles, was sie nicht kennen. Denn *ὅσα* ist nicht = *ἅ*, sondern heißt soviel als quaecunque. Es ist das ganze Gebiet der unsichtbaren, himmlischen Dinge gemeint, zu welchem die *δόξαι* gehören. Sie stehen in dem Wahn des Materialismus, daß nur das Realität habe, was man mit den Augen sehen und mit den Händen greifen kann (vergl. Kol. 2, 18).

— **Was sie aber verstehen.** Der Ausdruck *ἐπιστᾶνται*, scheinbar mehr sagend als *οἰδοῦσι*, hat eine ironische Bedeutung. Auf was sie sich trefflich verstehen, auf die Gegenstände und Mittel des Sinnengenusses, damit richten sie sich zu Grunde, verstehen also doch eigentlich nichts von ihrem Wesen und ihren Wirkungen. — **Natürlicherweise wie die unvernünftigen Tiere.** *φρονεῖ. ὡς ἄλογ.* ζ. gehört zusammen. Ihr Verstehen geht nicht weiter, als auf das, was der Naturtrieb, der Nahrungs- und Fortpflanzungstrieb die vernünftigen Tiere lehrt. Sie fassen aber noch tiefer als diese, indem sie ihre Seelenkräfte, welche sie in Gott und göttliche Dinge einführen sollten, frei und bewußt zur Weide des Fleisches verwenden. In der Parallelstelle bei Petrus 2 Petri 2, 12 heißt es auch: sie lästern das, was sie nicht kennen; eine Abweichung findet aber darin statt, daß bei Petrus nicht nur ein Beisatz steht über die Bestimmung der Tiere, sondern das *φρονεῖ* dort auf die *ζῷα*, hier auf das *ἐπιστᾶσθαι* bezogen ist. Man sieht: Judas hat in freier Weise die Stelle bei Petrus benutzt. — **Darin richten sie sich zu Grunde** (vergl. 2 Petri 2, 12; Ps. 49, 13. 21).

7. **Wehe ihnen, denn — gewandelt.** Ein Weheruf, wie öfters in den Reden des Herrn, Ausdruck des Schmerzes, des Unwillens und Strafandrohung (vergl. Matth. 11, 21; 18, 7; 23, 13; 24, 19; 26, 24; Mark. 14, 21; 13, 17; Luk. 6, 24. 25; 11, 42; 17, 1). Bengel: „Die einzige Stelle, wo allein dieser Apostel ein Wehe ausruft, aus dreifachem Grunde.“ 1 Kor. 9, 16 sagt Paulus: Wehe mir, wenn ich das Evangelium nicht predigte. In der Offenbarung kommt der Weheruf öfters vor 8, 13; 9, 12; 11, 14; 12, 12; 18, 10. 16. 19. Bei Petrus heißt es: sie sind Kinder des Fluches (2 Petri 2, 14). Dies umschreibt Judas durch: Wehe ihnen, was eben die Fluchandrohung ist. — Zu dem Beispiel des Bileam, das wir bei Petrus finden, fügt Judas noch zwei Beispiele als Typen für den Sinn und das Gericht jener Personen hinzu, nämlich das Beispiel Rains und der Rote Korah. Es ist ihm dabei nicht um die Zeitordnung, sondern um die Sachordnung zu thun. — **Sie sind gewandelt.** De Wette:

„Ihre Laufbahn wird als schon vollendet betrachtet, der Verfasser sieht in prophetischem Geiste ihr Ende voraus.“ Hierin liegt ein Wink für die Echtheit des Briefes. — **Den Weg Rains,** *τῇ ὁδῷ* (vergl. 14, 16; 9, 31). Es ist der Dativ der Richtung, in welcher man fortgeht (vergl. 1 Sam. 15, 20; Septuag.; Tob. 4, 5; Winer S. 239). Der Vergleichungspunkt ist nicht so schwer zu finden. Es ist das Handeln nach dem Natursinn, nach den selbststischen Trieben der Natur (vergl. *φρονεῖ* B. 10), mit Verachtung der Warnungen Gottes im Gewissen und in seinem Worte. De Wette bleibt dabei stehen: Rain sei als Urbild aller bösen Menschen genannt. Zu allgemein. Calov und andere verstehen es vom geistlichen Morde, durch Verführung der Brüder, oder vom Verfolgungsseifer, wie Lyra. Willkürlich. Schnedenburger denkt an den sittlichen Skeptizismus der Verführer, da bei den späteren Juden Rain so dargestellt wird, als habe er gesagt: Es gibt keinen Richter, keine andere Welt, keinen Lohn für die Gerechten, keine Strafe für die Gottlosen. Gejucht. Stier: „Selbstsüchtiger, hassender Reid wider den frommen Bruder, weil er als fromm bei Gott angenehm ist, also Widerstand gegen Gott und Menschen in einem zusammen, Auflehnung des bösen Gewissens, das trotz, anstatt sich zu demüthigen, ist die Wurzel der kainitischen Sünde, woraus reichend schnell der volle Haß bis zum Werke des Mordes erwächst.“ Luther: „Judas will die Irrlehrer hier durch Vergleichung mit Rain als solche schildern, die sich wider Gott auflehnen, und zwar aus Reid über die Gnade, die sich an den Gläubigen erweist.“ Allein dies ist nicht die Signatur jener Verführer.

8. **Die Verirrung Bileams — hat sie fortgerissen.** Petrus gebraucht den Ausdruck: sie sind irre gegangen, indem sie dem Wege Bileams folgten, welcher den Lohn der Ungerechtigkeit liebte. Judas zieht dies ins Kurze zusammen (s. 2 Petri 2, 15. 16). *Μάνην* (vergl. 2 Petri 2, 18; Jak. 5, 20; Ezech. 33, 16; Septuag.). Luther: „Das von der Wahrheit abgewandte lasterhafte Leben.“ Nicht = *εἰς. πλάνην*, sondern es ist auch der Dativ der Richtung, wie bei *τῇ ὁδῷ* und bei *ἐξακολουθεῖν* (2 Petri 2, 15), nach der Verirrung hin. — **Dat sie fortgerissen,** *ἐκχέουσθαι* med., sich ergießen, wie ein Strom ohne Damm (Bengel), sich fortreißen lassen, wie im Lateinischen effundi in Venerem, in libidines. Zugleich kann man an die Bedeutung von *ῥεῖν* denken: ausgleiten und fallen (Ps. 73, 2; Septuag.). *Ἐξερόθησαν μισθοῖ,*

falsch ist die Erklärung: um Lohn (= ἀντι oder ἐνεκα) stürzten sie sich in die Verirrung Bileams, ebenso die: in der Verirrung Bileams stürzten sie sich auf Lohn (Schneckenburger). Gezwungen ist auch de Wettes Erklärung: „durch die Verführung des Lohnes Bileams haben sie sich in Laster ergossen.“ Es müßte dann heißen: τοῦ μισθοῦ Βαλαάμ. Vielmehr ist μισθοῦ als Apposition zu Βαλαάμ zu nehmen, eine kurze Andeutung, welche sich sehr leicht erklärt, wenn man annimmt, Judas habe 2 Petri 2, 15 vor sich gehabt. Der Vergleichungspunkt liegt zuerst im Eigennutz und Geiz, dann in der Verführung zur Unkeuschheit.

9. Im Widersprechen Korahs sind sie angekommen, ἀντιλέγειν, widersprechen, zanken, sich widerlegen, für קריקד bei den Septuag. (vergl. Joh. 19, 12; Hebr. 6, 16; 7, 7; 12, 3). Kogé, vergl. 4 Mos. 16, 32; 26, 10. Es war ein Aufruhr gegen den Herrn und seine Stellvertreter unter dem Deckmantel des Rechts und der Religion. Luther erklärt: „Sie verloren sich in das Widersprechen des Korah“, denn sowohl der Parallelismus der drei Sätze, als auch das Präterit. des Verb. sprechen für diese Auffassung. Der letztere Grund beweist nichts (siehe oben), der erstere wird dadurch aufgewogen, daß ἀπολέσθαι nicht in dem Sinne: sich in etwas hinein verlieren, verwickeln gebraucht wird. Matth. 10, 6 ist keine Parallele dafür. Der Sprachgebrauch erlaubt keine andere Erklärung, als: sie gingen im Widersprechen Korahs, indem sie sich ebenso gegen Gott und seine heiligen Ordnungen setzten, zu Grunde. Stier findet eine Steigerung in Weg, Verirrung, Widersprechen. „Der Ausgang und Anfang des ganzen Weges erscheint schon am Geschichtsanfang in Kain, der dahinstürzende Fortschritt auf Irrweg zeigt sich sonderlich an Bileam, die schließliche Auflehnung und Herausforderung des Gerichts bildet Korah vor.“ Luther erinnert daran, daß das Widerstreben gegen Gott bei Kain im Meide, bei Bileam in der Habsucht, bei Korah im Hochmut begründet war. B. 12 finden wir weitere Zeichnung der Verführer, ähnlich wie 2 Petri 2, 13. 17.

10. Diese sind bei euren Liebesmahlen — schmausen, ἐν ταῖς ἀγάπαις ὑμῶν¹⁾, bei euren Liebesmahlen, nicht wie Luther will,

bei euren Almosen, bei den Erweisungen der Liebe. Die früh beginnende Ausartung der mit dem Abendmahle verbundenen Liebesmahl erhellte aus 1 Kor. 11, 20 ff. — Σουλᾶδες; σπιδᾶς oder σπιδᾶς heißt eigentlich Fels, Klippe, von σπός, während σπιδᾶς, das bei Petrus vorkommt, sowohl Klippe als Schandfleck bedeutet. De Wette und Luther nehmen es in der eigentlichen Bedeutung: „Diese sind's, welche Klippen eurer Liebesmahl sind, d. h. an denen diese Mahl scheitern, oder die gute Sitte Schiffbruch leidet (vergl. 1 Tim. 1, 19).“ Einfacher versteht man es von der verführerischen, gefährlichen Macht dieser Menschen. Wir ziehen jedoch die Bedeutung: Schmutz, Flecken, mit Stier vor, da, wie er bemerkt, der Sprachgebrauch bei so verwandten Wörtern, die eine Wurzel haben, leicht ungenau wechseln konnte und die Parallele bei Petrus dafür spricht. Möglich, daß beiden 5 Mos. 32, 5 vorschwebte. — Συνενοχούμ. De Wette will kein ὑμῶν ergänzen und übersetzt: indem sie ohne Scheu zusammenschmausen, ebenso Stier. Da jedoch bei Petrus 2, 13 ὑμῶν steht und das ἀπόβως auf diese Art einen besseren Sinn gewinnt, ferner das σύν sonst überflüssig wäre, so ist wohl die Erklärung richtiger: sie schmausen mit euch, drängen sich zu euren Liebesmahlen. Hierbei bleibt freilich etwas auffallend, nicht nur daß dies geschehen konnte, sondern daß Judas nicht auf Absonderung dringt. Allein daselbe Bedenken erhebt sich jedenfalls auch bei der Stelle 2 Petri 2, 13 und ist nicht so schwer zu lösen. — Ohne Scheu, wird am natürlichsten mit συνενοχ., nicht mit ποιμ., wie Stier will, verbunden. Sonst stände συνενοχ. zu isoliert. Sie sind so frech, daß sie sich nicht vor der Zurechtweisung und Ausstoßung, vielweniger vor ihrem eigenen Gewissen scheuen. Bengel trifft hier nicht das Rechte: „Zusammenpeißen ist an sich nichts Unrechtes, deswegen muß ἀπόβως beigefügt werden.“

11. Sich selbst weiden. Judas zielt auf Ezech. 34, 2. 8, wo es heißt: Wehe den Hirten, die sich selbst weiden (vergl. Jes. 56, 11). Wir sehen hieraus, daß diese Verführer sich zu Führern und Leitern der Herde aufwarfen, daß sie aber nur die Wolle der Schafe, nicht diese selbst suchten (vergl. 1 Petri 5, 2). Wenn Luther dagegen bemerkt, es sei sonst nirgends angedeutet, daß jene Gegner ein kirchliches Amt bekleideten, so ist dies richtig, aber damit ist nicht ausgeschlossen, daß sie sich zu Lehrern und Führern aufwarfen wollten. Der richtige Gesichtspunkt wird verrückt, wenn man ποιμαίν. nur auf die Agapen beschränkt und

¹⁾ Statt ὑμῶν liest Bachmann: αὐτῶν, und vor ἐν ταῖς liest er οἱ. Auch Stier zieht aus innern Gründen die Lesart: bei ihren Liebesmahlen vor. ἀπάταις ist hier bei Judas weniger bezeugt, als bei Petrus in der entsprechenden Stelle.

mit de Wette so erklärt: „Sie lassen sich's wohl sein, während sie die Armen (die Mehrzahl, die Herde) darben lassen (1 Kor 11, 21). Der Ausdruck *πομπαινει* wäre bei diesem Sinn der Stelle nicht der passende. Das Folgende bezieht sich auch nicht mehr auf die Agapen.

12. Wasserlose Wollen — vorübergetrieben. Bei Petrus 2, 17 geht noch ein anderes Bild voran: wasserlose Quellen; hier folgt ein zweites nach: erstorbene Bäume. De Wettes Beziehung des Bildes auf die Agapen ist gewiß falsch, daß nämlich diese Menschen vieles Essen zu den Agapen bringen, ohne den Armen davon mitzuteilen. Nein, es geht auf das Versprechen und Rühmen von hohen und tiefen Erkenntnissen, aber es ist eitel Schein und Dunst (vergl. Spr. 25, 14). Sie lassen sich von jedem Wind der Lehre umtreiben und können den Wahrheitsdurstigen nichts gewähren. Luther: „Das Bild zeichnet die innere Geistesleerheit jener Menschen, die wegen derselben nichts Gutes wirken können; doch scheint darin zugleich die täuschende Ostentation derselben, die auch Calvin hervorhebt, angedeutet zu sein. Nur handelt es sich in diesem Bilde nicht um Guteswirken, sondern erst im nachfolgenden. Die beiden Ausdrücke *πομπ.* und *νεκρ.* nebeneinander weisen unverkennbar auf das Lehren und Leiten, daß sie sich anmaßen. — *Προικερόμ.*¹⁾, umgetrieben, regellos hin- und hergetrieben. Bei Petrus: *ελαττόμεναι*.

13. Spätherbstliche Bäume — ausgewurzelt. *σθινοποριὰ* von *σθίω* und *πόρος*. Dies bedeutet die heißeste Jahreszeit; wenn diese zu Ende geht (*σθίει*), so tritt das *σθινοποριον*, der späte Herbst, der Anfang des Winters ein. Daher bedeutet jenes Eigenschaftswort: spätherbstlich, nicht: obsterkummernde, wie Stier gegen den Sprachgebrauch deutet. Sie stehen da, wie spätherbstliche Bäume, die keine Früchte, sondern nur dürre Blätter haben. Sie täuschen die Erwartungen ebenso, wie jener Feigenbaum (Matth. 21, 19; Luk. 13, 6), und sind daher zum Fluch und zum Umhauen reif. Wie man von den Wollen Wasser, so erwartet man billig von den Bäumen Früchte. Jenes geht auf die Lehre, dieses auf das Leben. Vengel: „Bäume von solchem Aussehen, wie sie am Ende des Herbstes sind, ohne Früchte und Blätter“ (vergl. Jes. 1, 30). Judas hat Leute vor Augen, welche Jahr

aus, Jahr ein so sind, wie spätherbstliche Bäume. Dies ist keine matte, sondern eine sehr treffende Bezeichnung, während, wenn man der Etymologie folgen will, der Beisatz *ἀκαρπος* ein müßiger ist. — **Unfruchtbar**, nicht: denen die Früchte abgenommen sind, wie de Wette will, sondern die ohne Frucht dastehen. — **Zweimal erstorbene**, nicht = völlig erstorbene, dies ist willkürlich, sondern das Bild ist hergenommen von Bäumen, die zu verschiedenen Zeiten eine ans Leben gehende Verletzung durch Frost oder Insekten erlitten haben. Stier: „Von Natur durch den Sündenfall sind wir allzumal erstorbene Bäume; diese Leute nun haben Gnade zur Wiedergeburt empfangen und sind zum zweitenmal gestorben (2 Petri 2, 20). Das ist der andere Tod in Schuld und Strafe.“ Andere, wie Grotius, verstehen es unrichtig vom diesseitigen und jenseitigen Tod, da doch der Tod in beiderlei Beziehung bei ihnen noch nicht eingetreten ist. — **Ausgewurzelte**, nicht ausgegrabene und so entwurzelte Bäume, sondern solche, die noch im Erdreich stehen, die aber schon in ihren Wurzeln erschüttert, vom Boden losgerissen, keinen Halt mehr haben, und nicht mehr grünen und Früchte bringen können. Bild von Menschen, die von ihrem Lebensgrund und dem Boden der Gemeinde losgerissen, keinen Trieb des Heiligen Geistes mehr in sich haben, nichts wahrhaft Gutes mehr wirken und dem Gericht der Verstockung verfallen sind (vergl. Joh. 15, 6; Matth. 3, 10).

14. Wilde Meeressellen — Schande. Wahrscheinlich schwebte dem Apostel Jes. 57, 20 vor: „Die Frebler sind wie ein ungestümes Meer, das nicht Ruhe halten kann, dessen Wellen Rot und Unflut auswerfen“ (vergl. Weish. 14, 1). Das Wort *ἄγριος* wird sonst von wilden Tieren gebraucht. Es liegt in dem Bild ihr leidenschaftliches Wesen, ihr Anstürmen wider die gottgeordneten Schranken, ihre innere Unreinheit und Schädlichkeit (vergl. Ps. 46, 4). Der bildliche Ausdruck bei Jesaias geht nun bei Judas in die eigentliche Rede über. — *Επαυριζεν*, eigentlich überschäumen, beschäumen, ausschäumen. — *Αισχύνας*, der Plural mit Nachdruck, wie 1 Petri 4, 3, alle Arten von Schande, die aus dem bösen Schatz des Herzens hervorkommt. Luther: „Schandbare Begierden, die sie in ihrem wüsten, sittenlosen Leben offenbaren.“

15. Irsterne, welchen das Dunkel — behalten ist, *ὡς τὸς πλανῆται*, irrende Sterne, von *πλανᾶν*, *πλανᾶσθαι* (vergl. B. 11; 2 Tim. 3, 13). Warum es willkürlich sein soll, an Kometen zu denken (Luther),

¹⁾ Tischendorf u. a. lesen *παρὰφερόμεναι*, vorübergetrieben. — Der Sinn ist nicht wesentlich verschieden.

die auch dem Volk schon im Altertum bekannt waren, ist nicht abzusehen. v. Meyer: „Die keine regelmässige Bahn haben und von der Sonne (der Wahrheit) sich entfernen.“ So auch de Wette und Stier. Letzterer sagt: „Verliert und verläßt ein Stern seinen Ort, seine Bahn, so fällt er entweder gleich finster herab, oder, was hier gemeint, er schweift betrüßlich leuchtend noch eine Weile bis zur Entscheidung und Katastrophe, die Gott gesetzt hat.“ — In dem Ausdruck *ἀστὲς* liegt wieder eine Hindeutung darauf, daß Leute gemeint sind, die sich für Lichter der Kirche ausgaben (vergl. Offenb. 1, 20; Dan. 12, 3; Phil. 2, 15). So schon Dekumenius. Wir haben nicht an berufene Lehrer zu denken, aber uns zu erinnern, daß, wenn jemand in jenen Gemeinden eine Bedeutung erlangen wollte, derselbe mit dem Licht der Erkenntnis hervortreten mußte. — De Wette meint, es soll durch dieses Bild nur der äußere Glanz des Wohllebens, auch wohl des Ansehens dieser Leute bezeichnet werden. Huther erblickte darin ein Bild der unstäten Menschen, die von ihren fleischlichen Begierden bald hierhin, bald dorthin getrieben werden, deren Leben den schärfsten Gegensatz gegen das stille, geordnete Leben der Christen bilde. Damit ist aber der Ausdruck *ἀστὲς* nicht erklärt. — **Denen das Dunkel der Finsternis behalten ist.** Vergleiche die ganz gleichen Worte 2 Petri 2, 17 und die Erklärung dazu.

16. Geweissagt hat aber auch auf diese — Henoch. Es folgt B. 14 eine Weissagung Henochs auf diese Leute. *Τούτοις*, in Rücksicht auf diese (s. Winer, S. 244; vergl. Luk. 18, 31). — *Καί*, nicht mit *τούτοις*, sondern mit *πρὸς* zu verbinden. Wie andere Propheten, so auch Henoch schon, der älteste unter den Propheten. — **Der siebente von Adam** (vergl. 1 Mos 5, 18). Es sind eigentlich nur fünf Väter zwischen Henoch und Adam, nämlich Seth, Enos, Kenan, Mahaleel, Jared; aber Adam wird als der erste auch mitgerechnet. Im Buch Henoch findet sich diese Bezeichnung, was von den Auslegern übersehen wurde, wiederholt vor. So heißt es Kap. 93, 3: „Ich bin als der siebente geboren in der ersten Woche, so lange Gericht und Gerechtigkeit noch verzogen.“ Vergleiche Kap. 60, 8: „In der siebenten Woche wird ein abtrünniges Geschlecht entstehen.“ In Kap. 37, 1 wird das Geschlechtsverzeichnis Henochs bis auf Adam zurück angegeben, nicht der Ausschmückung wegen, sondern um keinen Zweifel über die Person desselben übrig zu lassen. Der Beisatz kann nicht bedeutungslos sein; nach Calvin soll er

das hohe Alter dieser Weissagung hervorheben; nach andern hat er eine geheime, mystische Bedeutung. Bengel: „Jedes Siebente ist das Geschätzteste.“ — Stier: „Der Siebente von Adam ist persönlich ein Typus für die Geheiligten der siebenten Weltzeit (des siebenten Jahrtausends, des großen Erdenjabbats), darum weissagt er für diese Zeit.“ Menken: „Die Zahl Sieben galt der alten Welt für eine bedeutende Signatur, hindeutend auf Heiliges und Geheimnis. So liegt darin, daß, nachdem in den ersten sechs Generationen der Welt Sünde und Tod ihre unselige Kraft ungehemmt geäußert hatten, in der siebenten Generation die Menschheit in der Person eines Menschen, der ein göttlich Leben führte und von Gott zu Gott genommen wurde, ohne den Tod zu sehen, in hoher Vollendung und in seliger Freiheit vom Tode erschien — etwas Prophetisch-Symbolisches, das so auch die Menschheit überhaupt, wenn sie durch sechs lange Weltzeiten ihren Gang und Kampf unter dem Druck der Sünde und des Todes fortgeführt haben wird, — in der siebenten Weltzeit, in höherer Vollendung, in göttlicherem Leben und in seligerer Freiheit vom Tode dastehen werde. Die siebente Weltzeit ist das Reich Gottes auf Erden. Dem ersten, Adam, wurde die Erscheinung und Zukunft des Herrn, als des Helfers und Heilandes, geoffenbart und verheißen. Dem siebenten von Adam, Henoch, wurde die letzte Zukunft desselben Herrn, Helfers und Heilandes, als des Richters und Rächers, geoffenbart, und er war der erste Prophet, der davon unter den Menschen lehrte und redete.“ Huther verwirft nicht mit Unrecht die Annahme einer mystischen Bedeutung und sagt: Judas habe die Bezeichnung: „der siebente von Adam“ aus dem Buch Henoch genommen, um durch das Eintreffen der heiligen Siebenzahl seine Bedeutung zu markieren. Der Verfasser des apokr. Buches selbst aber hat wohl durch die geistliche und wiederholte Hervorhebung jener Bezeichnung Henochs die Absicht gehabt, die späte Entstehung seines Henochbuches zu verdecken. Die nachfolgenden Worte finden sich fast wörtlich in der oben berührten apokryphischen Schrift, betitelt: das Buch Henoch, wovon man früher nur durch Bruchstücke und durch Nachrichten der Kirchenväter Kenntnis hatte, die aber in neuerer Zeit in einer äthiopischen Übersetzung aufgefunden und aus derselben ins Deutsche übersetzt worden ist. Es wurde am Ende des vorigen Jahrhunderts in Europa bekannt. Winer, Dörner u. a. lassen es von einem Juden des ersten Jahrhunderts n. Chr. verfaßt

jein; Ewald setzt es schon an das Ende des zweiten Jahrhunderts vor Christus. Eine neue Ausgabe und Übersetzung des Buches ist 1853 von D. Dillmann erschienen, der es um das Jahr 110 v. Chr. geschrieben sein läßt. Nach der sorgfältigen Untersuchung des letzteren Gelehrten besteht das Buch aus drei Hauptteilen: 1) Dem eigentlichen und ursprünglichen Buche Henoch, das den größten Teil dieser apokryphischen Schrift ausmacht; 2) aus geschichtlichen Zusätzen, zur Erläuterung einiger Lehren und Ideen, von einem andern Verfasser, der nicht lange nachher schrieb; 3) aus sogenannten nachsichischen Zusätzen und daran sich anschließenden anderweitigen Interpolationen von einem dritten Verfasser, welche zum mindesten tief in das erste Jahrhundert v. Chr. hineinfallen. Die Stelle, um welche es sich hier handelt, lautet in der Übersetzung Dillmanns so: Und siehe, er kommt mit Myriaden von Heiligen, um Gericht über sie zu halten, und wird die Gottlosen vernichten und rechten mit allem Fleisch über alles, was die Sünder und die Gottlosen gegen ihn gethan und begangen haben“ (Kap. 1, 9). Da die Abweichungen in unserm Briefe nicht unbeträchtlich sind und das Buch Henoch nicht ausdrücklich citirt ist, so läßt sich immerhin noch zweifeln, ob unser Verfasser das Buch gekannt habe. Die Henochsage aber muß ihm in jedem Fall bekannt gewesen und ihrem Kerne nach als wahr erschienen sein.

17. Nun der Inhalt jener Weissagung: **Siehe, es ist gekommen der Herr;** ἰδοὺ. Der Herr steht, weil Henoch in einem Gesichte redet, wo er die Zukunft schon als Gegenwart schaut, ähnlich, wie es bei Stellen wie Jes. 9, 6; 53, 4 der Fall ist. Im äthiopischen Text des Buches Henoch scheint das Präsens zu stehen. — **Mit seinen heiligen Myriaden;** ἐν. In ihnen, indem er sich in ihnen herrlich darstellt, wie 2 Thess. 1, 10, und zugleich mit ihnen. Myriaden, eigentlich Zehntausende, dann überhaupt viel Tausende. Im Buch Henoch steht an andern ähnlichen Stellen mit Beziehung auf Dan. 7 der Ausdruck: tausendmal Tausende und zehntausendmal Zehntausende. So Kap. 40, 1; 71, 10. Nach 5 Mos. 33, 2 kommt Jehovah in seiner Offenbarung auf Sinai hervorstrahlend aus viel Tausend Heiligen. Nach Sach. 14, 5 kommen auch alle Heiligen mit ihm bei seiner Gerichts offenbarung (vergl. Matth. 25, 31; Offenb. 5, 11). Es sind darunter nicht bloß die Engel, sondern auch Auserwählte aus den Menschen zu verstehen (vergl. Hebr. 12, 22; 1 Kor. 6, 2). — **Mit seinen:** αὐτοῦ. Sie

gehören ihm an, stehen unter seinem Thron und warten auf seinen Befehl.

18. **Um Gericht zu halten** κ. α. πορεύειν (Joh. 5, 27; vergl. 1 Mos. 18, 25), es ausführen in der That. — **Und zu überführen alle Gottlose;** ἐκείλευσαι¹⁾. Das Kompositum dient zur Verstärkung, gründlich, durch und durch überführen, nicht strafen. Es ist die innerliche Bestrafung im Gewissen gemeint. — **Worin sie sich gottlos bewiesen;** ἀσεβείν hier transitiv gebraucht (vergl. 2 Petri 2, 6; Winer, S. 253). Die Schuld der Gottlosigkeit ist hier sehr stark hervorgehoben, denn das gleiche Wort ist viermal gebraucht (vergl. Zeph. 3, 11). — **Wegen all der harten Reden;** σκληρός, hart, trocken, spröde, schwer verdaulich; bildlich für freche, gottlose Lästerreden (vergl. 1 Sam. 2, 3; Mal. 3, 13; 4 Mos. 16, 26. Anders Joh. 6, 60). Darin liegt noch eine größere Verschuldung als in den Werken, die aus ihrer gottlosen Gesinnung herausflossen. Deswegen stehen diese voran. In der oben angeführten Stelle aus dem Buche Henoch steht nichts von solchen harten Reden, dagegen heißt es bald hernach: ihr habt mit hochrüttigen, lästernden Worten aus eurem unreinen Munde seine Größe geschnäht; ihr Hartherzigen, ihr werdet keinen Frieden finden (Kap. 5, 4; vergl. Kap. 46, 7). — **Gegen ihn.** Bengel: „Wenn sie es gleich nicht geglaubt hätten, daß alle ihre gottlosen Reden gegen ihn zielen.“

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Wer das Buch Henoch kennt mit seinen abgeschmackten Träumereien und seinen plumphen Begriffen von der himmlischen Welt, wird mit um so höherer Achtung vor der Keuschheit und Wahrheit unserer kanonischen Schriften erfüllt werden und der Kirche Dank wissen, daß sie solche ungereimte Machwerke verworfen hat. Dort lesen wir z. B. von jenen Riesen oder Tyrannen (1 Mos. 6): „Die Weiber, mit denen sich die Engel vermischten, wurden schwanger und gebaren große Riesen, deren Länge 3000 Ellen war. Diese zehrten allen Erwerb der Menschen auf, bis die Menschen sie nicht mehr zu ernähren vermochten. Da wandten sich die Riesen gegen die Menschen selbst, um sie aufzufressen u. s. w.“ Es herrscht darin ein so krasser Realismus, daß es als unumstößliche Thatsache angesehen wird, es gebe im Himmel besondere Behälter der Winde, des Hagels, des Schnees und

¹⁾ Nachmann und Tischendorf lesen einfach: ἐκείλευσαι.

Regens, der Blitze und des Donners: es gelte einen eigentlichen Eckstein der Erde, Säulen, auf welchen das Himmelsgewölbe ruhe. Hier gibt es für die heutigen Freunde eines extremen Realismus etwas zu lernen.

2. Die Verschuldung der himmlischen Geister, die von Gott abfielen, erscheint deswegen um so schwerer, weil bei ihnen keine Verführung von außen wirksam war, wie bei den Menschen.

3. Jene Verführer bestätigen die alte, aber meist nicht genug erkannte Wahrheit, daß die Willensbestimmungen nicht sowohl vom Denken und Erkennen ausgehen, als umgekehrt das Denken und Erkennen von den Willensbestimmungen. Schon Demosthenes sprach es aus *Orhuth.* II, 32: Leute, welche kleinliche und schlechte Dinge thun, können keinen großen und kräftigen Gedanken fassen, und wie die Lebensweise der Menschen sei, gerade so müsse auch ihr Denken und Sinnen sein.

4. Bei den Verderbensschilderungen dieses Briefes haben wir uns daselbe zu merken, was von der Weissagung des Alten Testaments gilt, daß die darin beschriebenen Vorgänge zu verschiedenen Zeiten und auf verschiedenen Stufen eintreten, bis sie ihre schließliche Erfüllung im höchsten Grade finden.

5. „Die ganze Entwicklung des Bösen wie des Guten wächst als ein Baum, dessen Äste schon die gleiche Art an sich tragen, wenn auch noch nicht ausgewachsen, und so das Ende verkünden; der Geist Gottes aber hat mit prophetischem Schauen für die Zukunft uns die Geschichten beschrieben, die Personen abgezeichnet“ (Stier).

Somiletische Andeutungen.

In jene geheimen Vorgänge bei dem Fall der Geisterwelt sollen wir mit unserer Neugierde nicht einzudringen suchen, sondern was davon klar ist, zu unserer Warnung benutzen. — Wie nötig ist es, den Gnadenstand zu bewahren, daß uns niemand unsere Krone raube! — Wer hier das Licht zurückstößt und nicht im Lichte wandelt, wird drüben in ewiger Finsternis sein. — Was wider die Knechte Gottes geredet und geschrieben wird, das sieht der ewige Richter so an, wie wenn es gegen ihr selbst geredet und geschrieben wäre. — *S. Rieger:* Eine alte, aber unter mancherlei Gestalten sich immer wieder erneuernde Erfahrung ist, daß diejenigen, die sich am ungezähmtesten der Fleischeslust ergeben, gemeinlich am unlistigsten

sind, auch nur durch menschliche Ordnungen sich darin Einhalt thun zu lassen, sondern sie ziehen allen obrigkeitlichen Stand als eine Erfindung vom Teufel durch und mißbrauchen die Freiheit des Evangeliums zu einem Deckel der Bosheit. — Auf dem Wege Rains behält man heuchlerischerweise das Äußerliche der Religion und dessen Übung bei, gerät aber in mörderische Feindschaft über dem, was Geist und Wahrheit sucht, und kommt darüber auf den Ausgang, wo man von Gottes Angesicht weggetrieben wird.

Starke: Je mehr Gott oft dem Menschen Gutes erweist, desto mehr tritt dieser von dem Herrn ab (5 Mos. 32, 15). Doch wenn die Menschen die Güte bei sich nicht lassen stattfinden, so braucht Gott Ernst und seine Gerechtigkeit (Röm. 2, 4; 11, 22). — Unglaube ist allerdings die Hauptsünde und die Quelle aller anderen Laster. — Der Himmel ist ein großes Haus mit vielen Wohnungen (Joh. 14, 2). Gottlob, daß uns unjere ersten Behausungen durch Christum wieder offen stehen, da hingegen die Teufel auf ewig ihre Stellen verlassen haben (2 Kor. 5, 1. 2). — Das Leben des Himmels ist ein Stand der Freiheit, des Lichtes und des Friedens; das Leben der Hölle ein Stand der Gefangenschaft, der Finsternis und steter Furcht vor neuen Strafen. — Sünden, die man nicht nennen kann, aus Schamhaftigkeit und Unwissenheit, sind doch so gemein unter den Christen, daß ein Prediger nicht weiß, ob er davon reden oder schweigen soll (Hesek. 8, 8. 9). — O der rasenden Blindheit der Menschen, die an fremdem Schaden nicht witzig werden, sondern sich selbst zum Exempel der Gerichte mutwillig machen! (2 Chron. 30, 8; Luth. 13, 4. 5). — Sind manche Obrigkeiten gleich nicht, wie sie sein sollten, so hat man doch das ihnen angehängte Bild Gottes zu verehren (2 Mos. 22, 28). — Der wahre Eifer sei so groß, als er wolle, so ist er doch allezeit demütig und bescheiden, wie der falsche Eifer trotzig und auffahrend ist (Röm. 10, 2). — Über niemand hat Jesus das Wehe mehr ausgerufen, als über die falschen Lehrer und Heuchler (Matth. 23, 13). Sie haben ein Rains-, Bileams- und Korahherz. — Gold und Ehre sind zwei schädliche Angeln, damit der Teufel viel Tausend Seelen fische und in sein Reich zieht (Joh. 13, 2; 1 Chron. 22, 1). — Billig sollten alle Gastmahle der Christen Liebesmahle sein (Nehem. 8, 10). — Könnte etwas Unseligeres sein, als die Auswurzelung und Trennung von aller Gemeinschaft des Lebens Christi (Kol. 2, 7)? — Meinst du, es hätte jemand unter den Heiden so hart wider die Götter reden dürfen? und unter den Christen redet man's frei und ungestraft! Aber nur Gebuld, Jesus wird diese großen Hohnsprecher vor Gericht fordern und die ihm angethane Schmach selbst rächen.

B. 16—23.

Inhalt: Fernere Beschreibung dieser Menschen, von denen die Apostel geweißagt haben (B. 16 bis 19). Daran schließt sich die Ermahnung, sich auf den Glauben immer fester zu erbauen und die Verführten richtig zu behandeln, um sie wo möglich zu retten (B. 20—23).

16 Diese sind's — Murrköpfe, Unzufriedene mit Gott und der Welt, nach ihren Lüsten Wandelnde, und ihr Mund redet überschwülstige Dinge, Schmeichler ins Angesicht des 17 Nutzens wegen. *Ihr aber, Geliebte, gedenket an die Worte, die euch vorhergesagt sind 18 von den Aposteln unsers Herrn Jesu Christi; *daß sie euch sagten, in der letzten Zeit 19 werden Spötter sein, welche nach ihren eigenen Lüsten wandeln in Gottlosigkeit. *Diese 20 sind's, die sich absondern, Seelische, die keinen Geist haben. *Ihr aber, Geliebte, 21 erbauet euch ferner auf euren heiligsten Glauben im Heiligen Geist unter Gebet. *Bewahret euch in der Liebe Gottes, indem ihr wartet auf die Barmherzigkeit unsers Herrn 22 Jesu Christi zum ewigen Leben. *Und etlicher erbarmet euch, indem ihr sie von den 23 andern aussondert. *Andere aber errettet in Furcht, indem ihr sie aus dem Feuer reißet, und auch das vom Fleisch besleckte Gewand hasset.

Exegetische Erläuterungen.

1. **Diese sind's — Wandelnde.** Zum zweitenmal weist Judas wie mit aufgehobenem Finger auf diese Gottlosen hin, von denen schon Henoch geweißagt hat. — **Murrköpfe.** Ein ἀπὸς λεγόμενον von γογγύω, murren, brummen, wie auch das folgende μειψίμ., mit dem es nahe verwandt ist. Der Gegenstand des Murrens ist nicht angegeben. Nach dem Vorangehenden (B. 15) ist es wohl die innere Unzufriedenheit mit den Ordnungen und Führungen Gottes, auch Auflehnung gegen die Vorgesetzten, besonders im kirchlichen Verbande, wie die Rotte Korah gegen Moses und Aaron murrete, wie jener Diotrefes 3 Joh. 9. Huther denkt allein an die Gesetze und Ordnungen Gottes, welche der Lust des Menschen Schranken setzen. — **Unzufriedene mit Gott und mit der Welt; μειψίμοιροι.** Eigentlich Tadler der Vorlesung, des Lobs, das ihnen angewiesen ist. Nach einer Stelle bei Theophrast, welche de Wette anführt, kommt es von Tadelsucht und Unzufriedenheit überhaupt vor. Bengel bezieht es auf Unzufriedenheit mit Gott. Der Ausdruck verhält sich zum Vorhergehenden, wie das Äußere zum Inneren. — **Nach ihren Lüsten Wandelnde.** Derselbe Ausdruck 2 Petri 3, 3 (vergl. Kap. 2, 10; 1 Petri 4, 3). Calvin gibt den Zusammenhang mit dem vorangehenden Zuge richtig an: „Diejenigen, welche sich ihren bösen Lüsten hingeben, sind zugleich mürrisch und unzufrieden, so daß man ihnen niemals recht thun kann.“

2. **Ihr Mund redet überschwülstige Dinge.** Aufgeblasene, freche Worte (vergl. zu 2 Petri 2, 18). Im Buche Henoch ist öfters von

solchen hochmütigen Worten die Rede, welche gegen Gott und seine Ordnungen gerichtet sind. Eigentümlich ist dort der Ausdruck: „Und das sind jene, welche die Sterne des Himmels meistern und ihre Hände gegen den Höchsten erheben“ (Jaf. 3, 5; Dan. 7, 8. 20). — **Schmeichler ins Angesicht.** Wörtlich: bewundernd die Angesichte. Das Vorige ist als Parenthese anzusehen. Man vergl. 1 Mos. 19, 21; 3 Mos. 19, 15; 5 Mos. 10, 17, wo in den Septuag. θαυμάζειν πρόσωπον = דָּרַךְ שֶׁפָּנָי, einem günstig sein, einen vorziehen, verehren, hochschätzen, vorkommt. So Stier, de Wette, Luther. Die erste und dritte Parallelstelle paßt jedoch nicht, indem dort von Gottes Verhalten gegen die Menschen die Rede ist. In der zweiten ist der Ausdruck von parteiischem Handeln, wie Sir. 7, 29, gebraucht. Da aber nicht hinzugefügt ist, wessen Person sie ansehen, während sonst immer dabei steht: die Person des Großen oder des Kleinen, so liegt es näher, das Wort πρόσωπα zu betonen und mit Rücksicht auf den Hauptzug jener Verführer, die Wollust, so zu erklären: sie schmeicheln den Gegenständen ihrer Lust, sie preisen ihre Schönheit und ködern sie an sich, um ihren Genuß, auch pekuniären, von ihnen zu haben (vergl. 2 Petri 2, 14). In dieser Parallelstelle ist auch Wollust und Habsucht enge verbunden. ὡφελ. ζῆλον ist genau mit θαυμάζοντες zu verbinden.

3. **Ihr aber — gedenket an die Worte — von den Aposteln.** Wie Petrus es darauf anlegt, seine Leser an das apostolische Wort zu erinnern, um sie gegen die Verführer zu verwahren (2 Petri 3, 2. 15. 16), so thut hier

gleicherweise Judas. Er möchte außer dem zweiten Briefe Petri auch auf Stellen, wie Apos. 20, 29. 30; 2 Tim. 3, 1 ff. zurücksehen. Es sind zunächst ihre Warnungen vor den Verführern, dann alle Ermahnungen zur Standhaftigkeit und Glaubensstreue gemeint.

— **Von den Aposteln.** Wer diese Worte ohne Vorurteil liest, der wird sich überzeugen, daß wir hier keinen Brief eines Apostels vor uns haben, wie sich der Verfasser in B. 1 auch nicht Apostel nennt. Es ist josophitisch, wenn Sepp meint, er unterscheide sich von den andern Aposteln mit Auszeichnung als Bruder des Herrn. Man vergleiche, wie Petrus (Kap. 3, 2) sich anders ausdrückt. Daß Judas im folgenden Verse sagt: euch, nicht: uns, beweist nichts. Warum nicht auf die Worte des Herrn Jesu selbst zurückgewiesen wird, davon gibt Stier als Hauptgrund an, daß wir den Bericht von Jesu Thaten und Worten nur durch apostolischen Mund haben oder durch das von Aposteln bestätigte Zeugnis. — **Vorher gesagt.** Der Ausdruck besagt beides, das frühere und das weisssagende Zeugnis.

4. **In der letzten Zeit werden Spötter sein** u. Judas beruft sich hier offenbar ausdrücklich auf den zweiten Brief Petri; denn die Worte, die er anführt, sind beinahe wörtlich in 2 Petri 3, 3 enthalten. Nur sagt Petrus: sie werden kommen, Judas: sie werden sein. Der letztere Ausdruck steht aber auch 2 Petri 2, 1, und bei Judas steht noch der Beisatz *τῶν ἀσεβούντων*, wie wir schon B. 15 gesehen haben, daß es ihm darum zu thun war, die Gottlosigkeit recht stark hervorzuheben. Wir haben hierin einen Hauptgrund für die Priorität des zweiten Briefes Petri. Auch de Wette muß zugeben, daß eine solche Weissagung sich außer 2 Petri 3, 3 nirgends finde. Es ist eine unhaltbare Ausflucht, wenn Huther sagt, diese Worte seien nicht notwendig als buchstäblich genaues Citat anzusehen, sondern können eine Zusammenfassung der sich auf diesen Gegenstand beziehenden verschiedenen Weissagungen der Apostel sein. Man fasse doch das eigenthümliche Wort *ἐμπαίσκει* ins Auge, das nirgends als 2 Petri 3, 3 steht. — **In der letzten Zeit;** *ἐν ἑσχατῷ χρόνῳ*¹⁾. Vergl. die Erklärung zu 2 Petri 3, 3. — **In Gottlosigkeiten.** Wörtlich: nach ihren auf Gottlosigkeiten gerichteten Lüsten. So de Wette. Anders Stier: Lüste der Gottlosigkeiten, sofern jedes Gelüstens Grund nur eine

sonderliche Gottlosigkeit sei, welche das dieser Lust entgegenstehende Göttliche leugne, ver-spotte, von sich stoße.

5. **Diese sind's — keinen Geist haben.** Schlussharakteristik dieser Menschen mit einem Dritten: diese sind es. — **Die sich absondern;** *ἀποδιόγειν*, abgrenzen, absondern. Lachmann und Tischendorf lassen *ἐαυτοὺς* weg; dann ist zu übersetzen: die Trennungen verursachen, Rotten machen. So de Wette, Luther. Dagegen bemerkt Huther mit Recht: Judas würde, wenn er jenes ausdrücken wolle, sich schwerlich mit diesem einen Worte begnügt haben. Er hält *ἐαυτοὺς* für echt und erklärt: die sich von der Gemeinde trennen. Dies paßt aber nicht zu dem Wilde, das wir uns nach B. 12 von diesen Leuten zu machen haben, welche sich frech zu den Liebesmahlen der Gläubigen hindrängten. Die richtige Erklärung ergibt sich aus dem folgenden Verse: sie reißen sich von dem Glauben der Gemeinde los und scheiden sich innerlich von ihr aus, wenn sie auch auf dem Wege der Kirchenzucht nicht von ihr ausgeschieden werden können, wie denn alle Umstände darauf hinweisen, daß dies damals in jenen Gemeinden nicht möglich war. — **Seelische** (vergl. 1 Kor. 2, 14. 15; 15, 44. 46; *ψυχολογία*) = solche, in welchen das irdische Seelenleben die Herrschaft führt, das Geistesleben dagegen mit seinen höheren Kräften unterdrückt ist. Paulus beschreibt sie als solche, die den Willen des Fleisches und der Vernunft thun (Ephes. 2, 3). Sie leben entweder in offenkundigen Sünden, oder sind mit äußerlicher Ehrbarkeit zufrieden, während sie innerlich von Hochmut, Geiz, Wollust oder anderen Untugenden getnechtet sind. — **Die keinen Geist haben.** De Wette sagt, *πνεῦμα* sei der Heilige Geist, trotz des fehlenden Artikels. Huther versteht es von dem durch den Geist gewirkten höheren Seelenleben. Aber man bedenke, wie matt in beiden Fällen der Schluß der Charakteristik jener tierischgesinnten Menschen wäre. Das ist ja handgreiflich, daß Leute, wie sie hier geschildert sind, den Geist Gottes und die neue Art und Natur aus der Wiebergeburt nicht in sich haben können. Es spricht aber auch die Negation *μή* entschieden dagegen. Hätte Judas jenes sagen wollen, so hätte er notwendig *οὐ* setzen müssen. Denn die neutestamentlichen Schriftsteller sind hierin präziser, als wir gewöhnlich annehmen (s. Winer, S. 556 ff.). Der Sinn des *μή* ist: ich möchte sagen, sie haben gar keinen Geist. Man könnte ihnen den Besitz eines vernünftigen Geistes ganz absprechen. Dies ist unter dem *πνεῦμα*, welches neben Leib

¹⁾ Lachmann und Tischendorf lesen: *ἐν ἑσχατῷ τοῦ χρ. ἐλευσόνται*. Stier hält diese Lesart für nachgebildet aus 2 Petri 3, 3.

und Seele zum Grundwesen des Menschen gehört, zu verstehen. Wir dürfen also nicht mit Bengel aus dieser Stelle schließen: „Somit ist der Geist kein wesentlicher Teil des Menschen.“ Nein, er ist dasjenige, wodurch ein Mensch sich vom Tiere wesentlich unterscheidet, ein Hauch aus Gott, der edelste Teil unserer Natur; aber wie er bei allen natürlichen Menschen seit dem Sündenfall verhüllt ist im Fleisches- und Seelenleben, so kann er durch fortgesetzte Sünden so versenkt und begraben werden unter dem Fleisch, daß er so gut als nicht mehr vorhanden ist. „Das Gewissen wird endlich abgestumpft, fast bis zur Vernichtung, das Gemüt ausgetrocknet und ertötet, das höhere Bewußtsein zum seelischen Träumen erniedrigt, die Fähigkeit echter Erkenntnis ist nicht mehr vorhanden“ (Stier). In diesem Zustande der Verstockung waren jene Seelischen ohne Geist. Sie waren beinahe zur Stufe des Tieres herabgesunken (vergl. B. 10).

6. Im Gegensatz gegen sie, die sich so weit vom wahren Glauben entfernt haben, werden die Leser B. 20 ermahnt, um so eifriger sich auf ihren Glauben zu erbauen. Die Hauptermahnung ist B. 21: bewahret euch in der Liebe Gottes. Diese ist von drei Partizipial-sätzen umgeben, von denen zwei einander jedenfalls coordiniert sind, nämlich *ἐποικοδ.* und *προσδεχ.* Sie zeigen die Art und Weise an, wie das Bewahren geschehen soll. Das mittlere Partizip *προσευχ.* kann mit dem vorangehenden *ἐν πν. ἁγ.* verbunden und dann dem *ἐποικ.* untergeordnet oder zum Folgenden gezogen werden. Gegen die erstere Verbindung führt de Wette drei Gründe an, denen wir beistimmen: a. Die Schicklichkeit des Gedankens an sich, b. den Gegensatz mit den Trennungsgelüsten jener vom Heiligen Geist (und von ihrem eigenen vernünftigen Geist) verlassenen Menschen, c. die trinitarische Anordnung der Rede. Wir fügen d. hinzu die Ungewöhnlichkeit des Ausdrucks: im Heiligen Geist beten, was nach Huther so beten heißt, daß der Heilige Geist die bewegende und leitende Kraft dabei ist und wofür Bengel Eph. 6, 18; Sach. 12, 10; Joh. 4, 24 anführt. Glaubt jemand, bei unserer Verbindung komme *προσευχ.* nicht zu seinem Rechte, so kann er es eben wegen dieser mittleren Stellung nicht nur zum Nachfolgenden, sondern auch zum Vorangehenden ziehen, nur nicht mit *ἐν πν. ἁγ.* verbinden, was etwas anderes wäre, als im Geiste beten.

7. Erbauet euch ferner — unter Gebet

auf euren ¹⁾ heiligsten Glauben. *ἁγιωτις* hier wie B. 3 und 2 Petri 1, 1 vom objektiven Glauben, von den Glaubenswahrheiten als ein Ganzes betrachtet. Dies ergibt sich aus dem beigefügten Prädikat und Zeitwort. Der heiligste heißt er zunächst im Gegensatz gegen jene unheiligen Spötter und Verführer, dann überhaupt wegen seines Ursprungs, Inhalts und Zieltes. „So schreibt Judas an die Heiligen, eben, weil es ein Glaube der Geheiligten ist an den dreimal Heiligen, in dem sie heilig sind und werden“ (Stier). — **Erbauet euch ferner;** *ἐποικ.* Darauf bauen und wieder bauen. Vergl. *οικοδομῶ* 1 Kor. 3, 9. Der Glaube an Gott und Christum ist das Fundament, auf welchem wir uns immer fester und allseitiger erbauen, in den wir uns immer tiefer hineinsetzen sollen. Der Ausdruck umfaßt beides: die Befestigung und das Wachstum (vergl. Hebr. 12, 28; Kol. 2, 6, 7; 2 Petri 1, 5; 3, 18; 1 Petri 2, 5). — *Εὐτοίς* nicht = *ἀλλήλους*, wiewohl dies nicht ausgeschlossen ist. Bengel: „Wer sich selbst zuerst verteidigt, kann auch andere retten.“ — **Im Heiligen Geist.** In der Gemeinschaft desselben und in seiner Kraft, nicht im Vertrauen auf eigene Weisheit und Stärke.

8. Bewahret euch — zum ewigen Leben. Der positive Ausdruck zu dem, was am Schluß von 2 Petri steht: hütet euch, daß ihr nicht aus eurem eigenen festen Stande herausfallet. Man vergleiche die wiederholten Aufforderungen Jesu zum Bleiben in seiner Liebe (Joh. 15, 4, 9). Wir können freilich nur aus Gottes Macht bewahrt werden zur Seligkeit (vergl. 1 Petri 1, 5; 2 Thess. 3, 3; Joh. 17, 15). Aber die andere Seite dieser Wahrheit ist, daß wir bei diesem Werke Gottes auch das unsrige thun und die geschenkten Gnadenkräfte treulich zur Heiligung anwenden müssen. Daher sagt Johannes (1 Br. 5, 18): Wer von Gott geboren ist, der bewahret sich, und der Arge wird ihn nicht antaften. Auch der Mensch kann durch Übung in Gottes Wort die Liebe zu Gott weiter in sich erwecken, und damit auch reicheren Genuß in der Liebe, die Gott zu uns hat, gewinnen, Joh. 14, 21“ (Nieger). — **In der Liebe Gottes.** Dies der Genit. subjecti; in der Liebe, die Gott zu uns hat, in der wir uns durch den Glauben befinden. Diese Erklärung stimmt am besten zu dem Zeitwort: bewahren und zu der darauf folgenden Erwähnung der Barmherzigkeit Christi. An der Liebe Gottes gegen uns entzündet sich

1) C. hat *ἡμῶν* statt *ὑμῶν*.

erst unsere Liebe zu ihm. Nieger und Richter verbinden beides. — **Auf die Barmherzigkeit unsers Herrn** (vergl. Tit. 2, 13). Da das *προσδεχ.* auf die Zukunft weist, so ist das Erbarmen gemeint, wodurch Christus an seinem großen Tage sich an den Seinigen verherrlichen wird (vergl. 2 Petri 3, 12—15; Hebr. 9, 28; 1 Theß. 1, 10; Jak. 2, 13). Der Gegensatz davon ist das Feuer (B. 23), in welches wir nach unserer natürlichen Beschaffenheit hinein gehören. Auch die gefördertsten Christen bekennen: „Ich will in dieser Zeit und in der Ewigkeit nichts als Gnade.“ — **Zum ewigen Leben.** Dies könnte mit *ζωὴς* verbunden werden, die rettende, zum ewigen Leben führende Barmherzigkeit Christi. So de Wette. Natürlicher scheint jedoch, wie Huther will, die Verbindung mit: „bewahret euch.“ — Man übersehe nicht das hier hervortretende Trinitätsverhältnis: Heiliger Geist, Gott, Jesus Christus.

9. **Erllicher erbarmet euch** *κ.* Es folgt (B. 22) eine Anweisung zur rechten Behandlung der Schwachen und Verführten innerhalb der Gemeinde der Gläubigen. Die Textkritik ist hier schwierig ¹⁾. Halten wir uns an die gewöhnliche Lesart, so fragt sich zuerst, wie ist *διακρινόμενοι* zu verstehen. *Διακρ.* heißt im Medium: sich mit jemand streiten (Apostg. 11, 2; Jud. 9), aber auch: mit sich selbst im Streit sein, zweifeln (Matth. 21, 21; Röm. 4, 20; 14, 23; Jak. 1, 6). Im Aktiv heißt es bisweilen: vorziehen, auszeichnen (1 Kor. 4, 7), sodann unterscheiden (Apostg. 15, 9; 1 Kor. 11, 29), endlich richten (1 Kor. 11, 31). In unserer Stelle paßt nur die Bedeutung: unterscheiden, auszeichnen, aussondern. Diese Bedeutung hat das Wort öfters auch bei den griechischen Klassikern. Der Sinn ist dann klar, so wie er in der Übersetzung angegeben ist: Findet ihr bei einigen noch ein Fünkchen der Liebe Christi, so erbarmet euch über sie und scheidet sie in eurem Urtheil und eurem Verhalten von den andern aus. Stier: „Erllicher erbarmet euch, indem ihr einen Unterschied machet, nämlich für die sanftere und strengere Behandlung.“ — *Ὅς μὲν* und *ὁς δὲ* wird bisweilen für *ὁ*

μὲν und *ὁ δὲ* gesetzt (Winer, S. 160). Folgt man der unten angegebenen, besser beglaubigten Lesart, so ist *διακρίνεσθαι* wohl nicht im Sinne der Vulgata zu nehmen, sondern entweder, so wie Dekumenius erklärt, von der Absonderung, oder besser vom Streiten. Dekumenius unschreibt es so: „wenn sie sich von euch trennen, so offenbart vor allen ihre Gottlosigkeit.“ Richtiger: „wenn sie mit euch streiten, so überführet sie, haltet ihnen ihr Unrecht und ihre Verkehrtheit vor.“ De Wette nimmt wie Bengel *διακρίν.* = zweifeln, zwischen der Treue gegen die kirchliche Ordnung und dem Abfall noch schwanken. Er bezieht es auf die Verführten, nicht auf die Verführer. Dieser Unterschied ist zwar hier nicht angezeigt; wir haben aber offenbar nicht an jene B. 12 als unverbesserlich geschilderten Irrelehrer, sondern an die Schwachen, Streitenden und Verführten in der gläubigen Gemeinde zu denken. Von B. 20 an hat es Judas nicht mehr mit den Irrelehrern, sondern nur mit den Gläubigen zu thun.

10. **Anderer aber rettet in Furcht** — *reißet* *κ.* *Ἐν φόβῳ* ist dem *ἐλεῖν* entgegen gesetzt: greift sie hart an; wirkt durch die Motive der Furcht und des Schreckens auf sie ein; stellt ihnen Himmel und Hölle vor. Huther will es von der Furcht der Rettenden verstehen: nehmet euch wohl in acht, daß ihr bei dem Bemühen, sie zu bekehren, nicht auf ihre Seite hinübergezogen werdet, daß ihr nicht auch von ihrem Verderben ergriffen werdet. Dies gibt auch einen guten Sinn; doch ist die erstere Erklärung vorzuziehen, indem dieselbe Vorsicht ja auch bei der ersten Klasse der Irrenden notwendig ist. — **Indem ihr sie aus dem Feuer reißet.** Huther nimmt *πῦρ* von dem gegenwärtigen Verderben, in dem sie sich bereits befinden. Dieser Gebrauch des Feuers ist nicht schriftgemäß. Judas hat B. 7 vom ewigen Feuer gesprochen, wie Petrus 2 Petri 3, 7. Darauf weist er zurück. In Jes. 50, 11 heißt es: „Siehe, ihr alle, die ihr ein Feuer anzündet, die ihr euch mit Flammen gürtet, wandelt hin im Lichte eures Feuers und in Flammen, die ihr angezündet habt.“ *Ἀπολύειν* drückt, wie Huther richtig bemerkt, das rasche, fast gewaltthame Herausreißen aus und deutet an, daß jene in der höchsten Gefahr des Untergangs sind. So heißt der Hohepriester Josua bei Sach. 3, 2 ein aus dem Feuer gerissener Brand. Vergl. Amos 4, 11: Ihr waret wie ein Brand, der aus dem Feuer gerissen wird. Stier erinnert an den zaudernden Tod, wie er von den Engeln bei der Hand ergriffen und halb mit Gewalt aus dem Brande geführt wird. Bei

¹⁾ Cod. C. liest: *οὓς μὲν ἐλέγγετε διακρινόμενους; οὓς δὲ σώσετε ἐκ πυρὸς ἀρπαζόντες ἐν φόβῳ.* Die Codd. A. B., denen Bachmann und Tischendorf folgen, haben drei Glieder. 1) *ἐλέγγετε* (B.: *ἐλεάτε*), 2) *σώσετε... ἐκ πυρὸς ἀρπ.*, 3) *ἐλεάτε ἐν φόβῳ μισούντες.* Von dem letzteren *ἐλεάτε* glaubt de Wette, daß es nur durch ein Glossem oder einen Schreibfehler entstanden sei. Die Vulgata übersezt: hos quidem arguite judicatos.

der andern Lesart heißt es: *ἐλαῦτε* (für *ἐλαττε*. S. Winer, S. 97); *ἐν ὁσόν μισοῦντες*. Hier ist *ἐλαῦτε* mit *ἐν ὁσόν* zu verbinden und letzteres von der Vorsicht zu verstehen, welche von den Rettenden anzuwenden ist. Bengel unterscheidet die drei Klassen dann so: 1) diejenigen, welchen es mehr an Einsicht und Verständnis fehlt, 2) die in heftiger Leidenschaft befangen sind, 3) die weniger heftig hingerissen und noch durch milde Vorstellung der Gefahr, in der sie schweben, zu gewinnen sind. Allerdings lassen sich diese drei Klassen, wie Stier bemerkt, nicht recht scheiden.

11. Und auch das vom Fleisch beklebte Gewand hasset. Das Erbarmen und die Rettungsthätigkeit muß mit ernstlichem Haß gegen das Böse und gegen alles, was auch nur mehr äußerlich damit zusammenhängt, verbunden sein. „Hasset die rettende Liebe zum Sünder dem Haß gegen die Sünde nicht Abbruch thun.“ (Stier.) Jes. 52, 11. — *Kal* hier in der Bedeutung: selbst, sogar. Daherv. Meher: „Hasset, flichet auch jede äußere sittliche Unreinigkeit und deren Ansteckung, nicht bloß die innere, das Fleisch selbst, auch die unschuldig scheinende Spur der Sünde.“ Bengel: „Hasset die Befleckung, die von dem Fleische der unreinen Leute an euren äußeren und folglich auch inneren Wandel kommen möchte.“ — *Χιτών*, das Unterkleid, das unmittelbar auf dem Leibe getragen wurde; bisweilen bedeutet es jedoch auch das Oberkleid. Hier Bild alles dessen, was zur äußeren Erscheinung und Darstellung des Menschen gehört: seine Lebensweise, Gewohnheiten, Redensarten. Anders sind Offenb. 3, 4 die Kleider der Seele zu verstehen. — *σπιλῶ* (vergl. Jak. 3, 6).

Homiletische Andeutungen.

Es dient zu keiner geringen Stärkung des Glaubens unter dem Kreuz, wenn man aus der Schrift weiß: es muß also gehen (Joh. 16, 1; Matth. 26, 54). — Der Spottgeist hat hier seine tiefste Wurzel nicht im Verstande, sondern in einem an die Sünde verlaufenen Herzen. — Das Überhandnehmen der Spötter gehört zu den Vorboten der antichristlichen Zeit. — „Durch Spotten bricht man der Wahrheit Gottes vollends allen Stachel ab, womit sie einen im Leben nach eigenen Lüsteu noch fähren könnte“ (Nieger). — Nur wenn wir fest im Glauben auf dem apostolischen Zeugnis stehen, sind wir gegen die Sturmflut des Unglaubens, des Spottes und der Gottlosigkeit der Jetztzeit gesichert. — Die schweren Kämpfe, welche am Schlusse der apostolischen Zeit gegen die furchtbare Macht des Unglaubens und Spottgeistes zu bestehen waren, sind ein Vorbild dessen, was in der Jetztzeit vor dem Gerichte bevorsteht. — Bauen an sich und andern

ist eine Hauptsache im Christentum; Klagen führen, Schaden aufdecken eine schlechte Kunst. — Der Weg der Absonderung ein Gott mißfälliger Weg (Spr. 18, 1). — Ein Siegel auf die Wahrheit unserer Religion besteht darin, daß sie überall auf Heiligung dringt. — Die evangelische Kirche ist auf den unbeweglichen Grund der Apostel und Propheten, nicht auf den Triebland menschlicher Überlieferungen gebaut. — Der Bau des Christentums muß nicht nur eine feste Grundlage haben, sondern immer fester und höher aufgeführt werden. — Das ist der allein echte Fortschritt, wenn es dem ewigen Leben entgegengeht. — Wer zuerst gute Werke thun und sich wohlverhalten will, alsdann glauben und zu Gott Vertrauen fassen, der lehrt das Oberste des Hauses zu unterst und stellt das Dach auf den Boden. — Soll das Bauen von staten gehen, so muß es nicht im eigenen Geist und auf eigene Kraft, sondern im Heiligen Geist und unter anhaltendem Gebet geschehen. — Beten das gewisste und nötigste Mittel zum Bau des Christentums. — Haben wir etwas von der Süßigkeit der Liebe Gottes erfahren, so gilt uns der Ruf: Bewahre dich in dieser Liebe. Das geschieht, wenn wir ihm ein offenes Herz entgegenbringen, seine große Liebe gegen uns Unwürdige bedenken, sorgfältig darüber wachen, was uns in der Liebe fördern oder hindern kann, und auf die Barmherzigkeit Jesu warten. — Anfang und Ende ist im evangelischen Christentum einander gleich; es ist alles lauter Gnade und Barmherzigkeit vom ersten bis zum letzten Schritt. — Das Christentum ein unermessliches Meer der Erbarmungen Jesu Christi. Wer sich darein bußgläubig versenkt, gelangt sicher in den ewigen Port. — Laßt uns unsern Teil in diesem Leben nicht wegnehmen, sondern auf das ewige Leben warten, wo die Schätze der Barmherzigkeit Gottes sich völlig erschließen werden. — Haben wir das Heil in Christo gefunden, so ergreift uns das Verlangen, auch andere Seelen zu retten. Dabei sollen wir jeden so anfassen, wie es sein Bedürfnis erfordert. — Hüte dich, daß du nicht beim Retten anderer selber verbrennest! — Teile das Wort recht, und mache Klassen unter deinen Zuhörern, sollte es manchen auch nicht gefallen. — Unser Leben soll nichts anderes sein, als ein stetes Verlangen und Warten auf das zukünftige Leben.

Starke: O ein unglücklicher Wandel, der Wandel nach seinen Lüsten! und doch wandeln so viele — vielleicht auch du, mein Leser — nach ihren Lüsten (1 Tim. 6, 9). — Ein Lehrer soll billig, so viel möglich nach der Liebe handeln mit seinen Zuhörern; zuweilen richtet die Liebe mehr aus als die härteste Strafe. Doch wenn man mit dem Stab Sanft nichts ausrichten kann, so ist erlaubt, den Stab Wehe zu gebrauchen (Sach. 11, 7; 1 Kor. 4, 21; 2 Tim. 2, 24; 4, 2). — Eine der entsetzlichen Sünden ist die Spöterei, da man mit Gott und seinem Wort nur Spott und Kurzweil treibt; selten wird man sehen, daß solche Spötter sich bekehren, wohl aber, daß sie meistens ein Ende nehmen mit Schrecken. — O daß nicht auch unter den Geistlichen so viele

wären, von welchen man sagen muß: sie sind fleischliche, die keinen Geist haben, und solche mögen Gott nicht gefallen (Röm. 8, 8. 9). — Lebendige Steine müssen sich zum Bau selbst bewegen (1 Petri 2, 5). Ihr Baumeister ist Gott, ihr Richtiger das Wort, der Arbeitreiber der Heilige Geist, der in ihnen wohnt. Schöner Bau, den kein Brand und Krieg zerstört! (Röm. 14, 19). — Hedinger: Wenn der Glaube der Grund des christlichen Gebäudes ist, so erhebt das Gebet, als die Frucht der Hoffnung, dieses Gebäude bis an den Himmel, und die Liebe ist sein Gipfel und seine Vollkommenheit (1 Kor. 13, 13). — Soll das Weihrauchopfer Gott einen süßen und angenehmen Geruch geben, so muß es angezündet werden von dem Feuer, das vom Himmel gefallen ist (Apostg. 2, 2. 4; 3 Moï. 9, 24; 2 Chron. 7, 1). — Zeit und Leute sind zu unterscheiden. — Jede Arznei, ob sie schon köstlich ist, taugt nicht für allen Schaden. Ach daß man in der Christenheit die kranken Seelen alle nach Notdurft versorgen könnte! Jeder thue aus dem Beruf der Liebe, was er kann,

Gott zu ewigem Lob und Preis (2 Tim. 2, 15). — Hedinger: In der Befehrung der Gottlosen und Irrenden muß bei uns besondere Klugheit walten, daß wir nach dem Unterschied der Geister wissen, einen jeden nach seiner Art zu behandeln (1 Kor. 3, 1). — Feuer muß mit Feuer vertrieben werden; zwar wird der Mensch mit allen seinen Straßpredigten nichts ausrichten, wenn Gott seinem Worte nicht diese Kraft beilegt, daß er kann Furcht und Schrecken erwecken (Jer. 23, 29). — Schonen und Warten gilt hier nicht; wer eine Seele errettet, ist wie ein Engel, der sie aus dem Brande des höllischen Sodoms reißt (Jaf. 5, 20). — Wer andere befehren will, soll die Sünde an sich selber hassen und lassen. Darum fange an dir allemal erst selbst an, wenn du andere bessern und bestrafen willst (1 Kor. 9, 27). — Wie wenige scheuen und schämen sich, im alten Adams- und Sündenkleide vor Gottes und der Frommen Augen einherzugehen! Schande! Bekleide du mich, Herr Jesu, mit dem Kleide deiner Unschuld und Gerechtigkeit (Matth. 22, 11; Jef. 61, 10).

B. 24. 25.

Schluß, mit einer Lobpreisung Gottes.

Dem aber, der euch kann behüten unanfällig und euch stellen vor das Angesicht 24 seiner herrlichen Majestät, unsträflich mit Frohlocken, *dem allein weisen Gott, unserm 25 Heilande, sei Herrlichkeit und Hoheit, Kraft und Gewalt sowohl jetzt als in alle Ewigkeiten. Amen.

Exegetische Erläuterungen.

1. **Dem aber, der euch kann behüten** u. Mit dem Lob Gottes ist die tröstliche Versicherung verknüpft, Gott könne und werde sie bewahren bis vor seinen Thron. — *Τῷ δὲ δυναμένῳ*. Dieser Schluß hat viele Ähnlichkeit mit dem Röm. 16, 25. Durch B. 21 könnte das Bedenken erweckt werden: wird es uns gelingen, uns in der Liebe Gottes zu bewahren? Diesem begegnet Judas mit Verweisung auf die Macht Gottes. **Euch behüten**; *διὰς γὰρ*. Vor der Gefahr der Verführung beschützen und in der Liebe bewahren (B. 21; vergl. 2 Theß. 3, 3). — **Unanfällig**; *ἀπταίστος*. Kommt nur hier vor, von *πταίω*, anstoßen, straucheln (vergl. 2 Petri 1, 10; Jaf. 3, 2; 2, 10). Stier: „Der keinen falschen Schritt im Wandel thut, oder gethan hat.“ — **Vor das Angesicht seiner herrlichen Majestät** (vergl. 2 Petri 1, 17). Diese wird sich besonders offenbaren, wenn Jesus zum Gerichte erscheint. — **Stellen**. Er wird sie an jenem Entscheidungstage zu seiner Rechten stellen und für die Seinigen erklären (2 Theß. 1, 7. 10; Matth. 25, 33; 1 Kor. 6, 2. 3; Offenb. 1, 5. 6; 3, 21; 5, 10). — **Unsträflich**; *ἄμωμος*, Eph. 1, 4; 5, 27; Kol. 1, 22;

Hebr. 9, 14; 1 Petri 1, 19; Offenb. 14, 5. Ohne Sündenflecken, so daß selbst der höllische Tadler ihnen, nachdem sie gereinigt und abgewaschen sind, keinen Vorwurf machen kann (vergl. 2 Petri 3, 14; Phil. 2, 15). — **Mit Frohlocken**; *ἐν ἀγαλλιάσει* (vergl. 1 Petri 4, 13; 1, 6—9; 2 Tim. 2, 10; Offenb. 19, 7).

2. **Dem allein weisen¹⁾ Gott — sei Herrlichkeit — Amen**; *μόνῳ* (vergl. 1 Tim. 1, 17; Röm. 16, 27). Es ist von Gott dem Vater zu verstehen (vergl. Joh. 17, 3; Offenb. 15, 4). — **Unserm Heilande**; *σωτήρι*²⁾. Dies ist hier, wenn der untenstehende Beisatz echt ist, ein Prädikat des Vaters, wie 1 Tim. 2, 3, und wie der Vater im Alten Testamente Heiland und Erlöser heißt (1 Sam. 14, 39; Psalm 106, 21; 2 Sam. 22, 3; 1 Chron. 17, 35). Er ist es durch die Vermittelung seines Sohnes (vergl. Tit. 1, 3; 2, 10; 3, 4). *Αἰά* ist nämlich mit *σωτήρι* zu verbinden,

¹⁾ Bachmann, Tischendorf u. a. lassen *σοφῶς* weg, welches vielleicht aus 1 Tim. 1, 17; Röm. 16, 27 hereingekommen ist.

²⁾ Griesbach und andere bewährte Autoritäten setzen hinzu: *διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν*. Ebenso liest Tischendorf.

nicht mit dem Nachfolgenden. — **Herrlichkeit und Höhe** vergl. 2 Petri 3, 18; Röm. 11, 36; 16, 27; Offenb. 1, 6. *Μεγαλωσύνη* vergl. 5 Mos. 32, 3; Septuag.; = *כבוד* Hebr. 1, 3; 8, 1. Seine wunderbare Größe, wie er in der Schrift der Höchste, der Oberste heißt. — **Kraft**; *κράτος*. Nach Roos die innerliche, unbewegliche Stärke des göttlichen Wesens, die (Jes. 40, 28) nicht müde noch matt wird. — **Gewalt**; *ἐξουσία*¹⁾. Seine souveräne Herrschergewalt über alles. *ἄβυς* und *κράτος* stehen auch 1 Petri 4, 11; 5, 11; Offenb. 1, 6; 5, 13 beisammen. Jedem dieser Begriffe ist ein anderer verwandter an die Seite gesetzt. Stier bezeichnet den Sinn so: für das aus Gottes Fülle den Seinen gegebene, wieder hergestellte, behütete Gute preiset man seine herrliche Majestät und Liebesgröße; für dabei geschehenes Überwinden des Bösen zum Siege des Heiles rühmet man seine kräftige Gewalt. — Man hat wahrscheinlich

ἐξουσία zu ergänzen, wie 1 Petri 4, 11. — **Amen**. Wie sonst die Dogologien schließen, Röm. 1, 25; 2 Petri 3, 18: dabei bleibt's; das ist gewißlich wahr.

Homiletische Andeutungen.

„Was bei Menschen unmöglich ist, das ist bei Gott möglich; der wendet auch gerne, wie an die erste Erwedung des Glaubens (Eph. 1, 19), so auch an die Bewahrung bis an das Ende seine Gottesmacht, Joh. 10, 28 ff.“ (Rieger). — „Für das bei Ausführung seines Gnadenrates geschaffte Gute gebührt ihm Ehre und Majestät; für das dabei besiegte Böse sei ihm Gewalt und Macht gegeben. Der Glaube gibt es ihm nun und die Hoffnung hält darüber, daß es in alle Ewigkeit hierzu Materie genug geben werde.“ (Derf.)

Starke: Gott kann alles durch seine Gnade; das ist der Trost seiner Auserwählten und Diener (Phil. 4, 13). — O sehnlich gewünschtes Angesicht der Herrlichkeit Christi! Moses begehrte es zu sehen noch in diesem Leben und ich mit ihm; aber ein noch sündiger, sträflicher und sterblicher Mensch kann es nicht sehen; allein in der Ewigkeit werde ich's sehen und kein Fremder (1 Joh. 3, 2; Ps. 42, 3). — Alles Thun der Menschen ist böse, wenn es nicht dahin zielt, daß Gottes Ehre und Herrlichkeit dadurch ausbreitet werde (1 Kor. 10, 31).

¹⁾ Griesbach u. a. fügen hinzu: *πρὸ πάντων τῶν αἰώνων*. Umfassende Bezeichnung der Ewigkeit. Dies nach Tischendorf eine durch viele Zeugnisse beglaubigte Lesart.

Theologisch-homiletisches
B i b e l w e r k.

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfnis des pastoralen Amtes in
Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des

Neuen Testaments

Fünfzehnter Teil:

Die drei Briefe des Apostels Johannes.

Dritte Auflage.



Bielefeld und Leipzig.

Verlag von Velhagen & Klasing.

1886.

Die

Drei Briefe des Apostels Johannes.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

Karl Braune,

weiland Doktor der Theologie, Geh. Konsistorialrate und Generalsuperintendenten in Altenburg, Mitgliede der
historisch-theologischen Gesellschaft in Leipzig.

Dritte Auflage,

beforgt von

Dr. phil. Arnold Braune,

Stiftspfarrer in Altenburg.



Bielefeld und Leipzig.

Verlag von Velhagen & Klasing.

1886.

Das Übersetzungsrecht wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

Vorwort.

Mit großer Liebe und dankbarer Freude — beides wachsend während der Arbeit — habe ich auf Wunsch des verehrten Herrn Verlegers diese hier vorliegende dritte Auflage des Kommentars über die Briefe des Johannes von meinem lieben seligen Vater († 26. April 1879) besorgt. Es lag mir vor allem daran, die charaktervollen Züge des Werkes nicht zu verwischen: die saubere Reproduktion der Gedanken des heiligen Schriftstellers, das feinsinnige Verständnis für die verborgenen Schönheiten dieser schönen und tiefen Schriften, die philologische Akririe, die fleißige Benutzung und scharfsinnige Kritik der exegetischen Arbeit der Jahrhunderte, die Prägnanz und die kühne Kürze des Ausdrucks. Diese vorliegende Ausgabe ist im wesentlichen ein Abdruck der zweiten v. J. 1869.

Meine Aufgabe war es zunächst, die Zitate, soweit das eben möglich war und dienlich erschien, sorgfältig zu prüfen, eine unscheinbare Leistung, die der Kenner der früheren Auflagen erkennen wird. Nur zu einer Stelle (S. 12, § 7, 2) fand sich eine Mariginalbemerkung im Handexemplar des Verfassers. An wenigen Stellen habe ich die exegetische Grundanschauung der 2. Auflage zu einer schärferen Ausprägung zu bringen gesucht; an einer Stelle (S. 19: *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*) in möglichst zurückhaltender Weise meiner abweichenden exegetischen Überzeugung Raum verschafft.

Unter den neueren Kommentaren zogen neben R. Roth's praktischer Auslegung des ersten Briefes (aus seinem Nachlasse herausgegeben von Dr. R. Mühlgäuser) besonders drei die Aufmerksamkeit auf sich. Huthers sorgsame und die exegetischen Resultate umsichtig abwägende Arbeit in vierter Auflage (1879) steht an erster Stelle. Des Engländers William Edward Felf Kommentar zum ersten Brief aus dem Jahre 1877, eine nach dem Tode des Autors von Webster besorgte Herausgabe von Kollegienheften, wirkt durch die feine logische und grammatische*) Analyse und durch die sichere Erfassung des Gedankengehaltes einem Schriftsteller

*) Felf gab im Jahre 1866 in 4. Auflage bei Parker, Oxford und London, eine vielfach gerühmte Grammatik der griechischen Sprache mit besonderer Berücksichtigung des neutestamentlichen Sprachidioms heraus.

gegenüber wie Johannes, dessen Logik mehr in den Gedanken als in den Worten liegt, und bei welchem die Glieder der Gedankenkette wohl getrennt sind, aber nicht fehlen, besonders anziehend. Endlich hat Erich Haupt i. J. 1870 eine Auslegung des ersten Briefes veröffentlicht, bei welcher zwar das rechte Ideal eines Kommentars ins Auge gefaßt ist, wie es von Hofmann, dieser originellste und lehrreichste aller neueren Kommentatoren, dessen Auslegung der johanneischen Schriften zu vermissen immer schmerzlich fühlbar bleiben wird, uns gezeigt hat, welche aber, von allem andern abgesehen, schon durch die umständliche Breite wenig erquicklich ist. Leider konnte B. F. Westcotts in ihrer Originalität und hervorragenden Bedeutung vielfach anerkannte Auslegung der Briefe (vergl. darüber D. Zöckler in Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben 1885. Heft II. S. 68 f.), ein in erster Auflage (1884) vergriffenes Werk, nicht selbst benutzt werden. Mit um so größerem Danke, dem auch an dieser Stelle einen öffentlichen Ausdruck zu geben ich mich tief verpflichtet fühle, ist die dem ersten Brief als Nachtrag (s. u. S. 160 f.) beigelegte Gabe begrüßt worden.

Endlich sollten auf ausdrücklichen Wunsch des Herrn Verlegers Kürzungen eintreten. In den exegetischen Erläuterungen habe ich mich dazu nicht entschließen können, und in den dogmatischen und ethischen Grundgedanken, sowie in den homiletischen Andeutungen oft schweren Herzens die Feder geführt, möglichst nur Wiederholungen bereits ausgesprochener Gedanken streichend. Leichterem Herzens habe ich eine Anzahl Predigtdispositionen fallen lassen.

Der Herr der Kirche sei mit diesem Werke auch in der vorliegenden neuen Gestalt!

Altenburg, am Geburtstage Bugenhagens 1885.

Arnold Braune.

Druckfehler:

Seite 35 Zeile 8 von oben lies statt 23, 13 — 28, 13.
" 41 " 28 von unten " " 18; — 28;
" 129 " 7 von unten " " Löbe — Löber.

Der erste Brief des Apostels Johannes.

Einleitung.

§ 1.

Der Inhalt des Briefs.

I. Der Eingang (1, 1—4) hebt den Gegenstand der apostolischen Verkündigung (1, 2) und deren Zweck (3) hervor; der Zweck des Schreibens wird beigelegt (4).

II. Der erste Hauptteil (1, 5—2, 28): Wenn ihr im Lichte wandelt (1, 5—2, 2), im Gehorsam gegen sein Gesetz überhaupt (2, 3—6) und gegen das Gebot der Bruderliebe insbesondere (2, 7—14), unbeirrt durch die Lüste (2, 15—17) und die Lügen der Welt (2, 18—23), so werdet ihr einst vor Christo bestehen. — 1. Der Grundgedanke: Gott ist Licht (1, 5). 2. Erste Folgerung: wahre Gemeinschaft (1, 6. 7). 3. Zweite Folgerung: Sünden=Er- und =Bekennnis (1, 8—10). 4. Dritte Folgerung: Versöhnung und Erlösung (2, 1. 2). 5. Merkmal des Lichtwandels: Gehorsam gegen die Gebote, namentlich Bruderliebe (2, 3—11). 6. Warnung und Trost wider Weltliebe (2, 12—17). 7. Warnung und Trost wider den Antichrist (2, 18—28): Schilderung seiner Vorläufer, deren Auftreten in die letzte Zeit weist (18—23), Ermahnung der Gläubigen zur Beständigkeit bei der Gewissheit über den Besitz der Wahrheit und ewigen Lebens (24—28).

III. Der zweite Hauptteil (2, 29 bis 5, 12): Der aus dem Wesen Gottes, des Gerechten, Wiedergeborne (2, 29), ein Wunder Seiner Liebe hier und einst (3, 1 bis 3), ist an Seinen Willen gebunden (3, 4 bis 10^a), insbesondere an die Bruderliebe (3, 10^b—18), und selig vor und in Ihm

(3, 19—24), wie sicher prüfend die Irrgeister (4, 1—6), genießt Gottes Liebe und beweist Bruderliebe (4, 7—21), siegreich über die Welt, ewigen Lebens gewiß (5, 1 bis 12). — 1. Der Grundgedanke: Der aus dem gerechten Gott Geborne thut Gerechtigkeit (2, 29). 2. Die Herrlichkeit der Kinderschaft (3, 1—3). 3. Der Weg der Gotteskinder geht durch Gottes Gesetz (3, 4—10^a). 4. Die Bruderliebe ist die Hauptsumme des göttlichen Gesetzes (3, 10^b—18). 5. Die seligen Folgen des Kindesverhältnisses zu Gott (3, 19—24). 6. Warnung und Mahnung den Irrlehrern gegenüber (4, 1—6). 7. Bruderliebe und Gottesliebe in ihren Beziehungen zu einander auf Grund der Erscheinung Christi (4, 7—21). 8. Des Glaubens Kraft (5, 1—5), Zeugnis (6—10) und Gehalt (11 und 12).

IV. Schluß (5, 12—21) erinnert an die Gabe ewigen Lebens (13), die Zuversicht der Gebetsanhörung (14 u. 15), mahnt zur Fürbitte für sündigende Brüder (16—17), und in Erinnerung an die Gewissheit der Erlösung von der Sünde (18) warnt er, der Welt (19) und dem Erlöser (20) gegenüber, vor Abgötterei (21).

Dieser Versuch wird sich erst in der Auslegung zu rechtfertigen haben. Die Sachlage aber ist hier kürzlich zu verzeichnen. Früher dachte man gar nicht daran, in diesem Briefe einen wohlgeordneten Gedankengang oder nur bestimmte Gedankengruppen, die aneinander angeschlossen, zu suchen und zu finden. Augustin (expos. in ep. Jo.) begnügte sich mit dem: locuturus est multa et prope

omnia de caritate. So sagt Luther in seinen beiden Auslegungen: „Der Apostel will in dieser Epistel den Glauben wider die Ketzer und die wahre Liebe wider die Lasterhaften lehren“. — „Der Hauptinhalt dieses ersten Briefes geht auf die Liebe.“ Calvin (in comment. zu den Briefen des Neuen Testaments): *doctrinam exhortationibus mistam continet. Disserit enim de aeterna Christi deitate, simul de incomparabili, quam mundo patefactus secum attulit, gratia; tum de omnibus in genere beneficiis, ac praesertim inaestimabilem divinae adoptionis gratiam commendat atque extollit. Inde sumit exhortandi materiam; et nunc quidem in genere pie et sancte vivendum admonet, nunc de caritate praecipit. Verum nihil horum continua serie facit; nam sparsim docendo et exhortando varius est; praesertim vero multus est in urgenda fraterna dilectione. Alia quoque breviter attingit. Lutherische Exegeten, wie Valentin Löschner, Kap-polt, meinten, der Brief sei ohne Methode geschrieben; dieser nannte des Johannes Methode die aphoristische. Erst mit dem 18. Jahrhundert, bestimmter seit der Mitte des Jahrhunderts, nach einem Programm des Göttinger Joach. Operinus (1741) geschaffenen Fortschritte, den Plan und die Ordnung in dem Briefe zu erkennen. Bengel erkannte den Eingang (1, 1—4), die tractatio (und zwar die speziellere 1, 5—4, 21 und die allgemeinere 5, 1—12) und den Schluß (5, 13—21). Lücke näherte sich mit seinen 10 Abschnitten (1, 1—4; 1, 5 bis 2, 2; 2, 3—17; 2, 18—28; 2, 29 bis 3, 10; 3, 10—24; 4, 1—6; 4, 7 bis 5, 5; 5, 6—12; 5, 13—21) wieder der aphoristischen Weise. Nach v. Hofmanns Vorgang, der (Schriftbew. 2, 2 S. 335 bis 337 und Heilige Schrift N. T. Bd. 9, S. 365 ff.), vom Eingang (1, 1—4) und vom Schluß (5, 18—21) abgesehen, 4 Teile annimmt (1, 5—2, 11; 2, 12—27; 2, 28—3, 24a); 3, 24^b — 4, 21; 5, 1—21. — Ehrhard teilt: 1, 1—4; 1, 5—2, 6; 2, 7—29; 3, 1—24; 4, 1—5, 3^a; 5, 3^b—21. —*

Emald hat nur 3 Teile: 1, 1—2, 17; 2, 18—4, 6; 4, 7—5, 21 angenommen. Luther, der auf de Wettes Veranlassung, in der ersten Ausgabe seines Kommentars, nach den drei Grundgedanken: Gott ist Licht (1, 5), gerecht (2, 29), die Liebe (4, 8), gruppiert hatte, hat diese Ordnung als unhaltbar aufgegeben und in der neunten (4.) Auflage (1880) 1, 5—2, 28 (Warnung vor Indifferentismus, Weltliebe, Antichrist); 2, 29—3, 22 (ein gerechtes Leben in der Bruderliebe entspricht der Natur des Christen); 3, 23—5, 17 (der Glaube an Jesus Christus, den Sohn Gottes, ist der von Gott bezeugte Grund des christlichen Lebens) als Teile angenommen. Düsterdieck nimmt nach dem Eingang 1, 1—4 zwei Hauptteile (1, 5—2, 28; und 2, 29—5, 5) und einen doppelten Schlußsatz (5, 6—13 und 14 bis 21); ähnlich Erich Haupt und J. Stodmeyer (Vortrag 1873 über die Struktur des Briefes).

Vergl. Lücke Kap. 5. Düsterdieck 1, S. XI—XXVII. Luther S. 2—13 und in den Jahrb. für deutsche Theologie XVIII, S. 584—630. Erdmann, *Primae Joannis ep. argumentum nexus et consilium*. 1855. G. T. Stricker, *Introduction analytique à la première ép. de St. Jean*. Strasbourg 1862.

§ 2.

Der Charakter des Briefs.

1. Was der Brief behandelt, ist: Gott ist Licht, Liebe, gerecht; aus Gott, Gottes Kind sein, aus Gott geboren sein, in Gott sein und bleiben; Sein Sohn, der von Anfang ist und den der Vater gesandt hat, der im Fleisch erschienen ist, des Teufels Werke zu zerstören, der sein Leben für uns gelassen hat, der die Veröhnung ist für alle, der ganzen Welt Sünde, unser Paraklet ist, in dem ewiges Leben ist, in dem wir sind und bleiben, den wir schauen werden, wie Er ist; Sein Geist, der Geist der Wahrheit, von dem wir haben: Sein Wort, das ewig ist; die Gemeinschaft mit den Aposteln, mit dem Vater und dem Sohne, das Gebet, die Fürbitte, die Freimütigkeit auch in Gerichte, den Glauben, der die Welt besiegt, die Liebe zu den Brüdern, die auch das Leben läßt, die Hoffnung, die sich reinigt; — der Teufel,

der Geist des Betrugs, der Lüge, Finsternis, der Widerchrist, die Welt, die Lust der Augen, des Fleisches, die Hoffahrt, die Sünde, welche formell Geisteslosigkeit, innerlich Ungerechtigkeit ist, die Todsünde, vom Teufel, des Teufels Kind sein, der Haß, der Tod, die Abgötter. — Es sind fast durchaus ethische Begriffe, sehr wenige sind dogmatische, und diese sind immer gleich von dem Ethischen, das sie in sich tragen, entbunden und so mit diesem Gehalte eingereicht; so Christi Sterben und Tod (2, 2; 3, 16). Das ganze Lebensgebiet durchleuchtet der Verfasser in diesem Briefe, aber nur ein kleiner Kreis dogmatischer Begriffe ist es, aus dem er dazu die Kraft entlehnt: die Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleische, Sein Wandel und Sein Streben, wie Sein Fürbitten ist die in Wirklichkeit gesetzte Christologie und das Leben des durch die Wiedergeburt der Macht des Teufels entrisenen und mit dem Vater und dem Sohne verbundenen Christen in kirchlicher Gemeinschaft durch die Welt hin mit ihrer Versuchungsmacht im einzelnen und in Gruppen bis in die Seligkeit ewigen Lebens nach dem Gericht — ist das Lebensgebiet, der Umfang ethischer Anschauungen in diesem Briefe. Wir haben es hier ebenso wohl mit dem ins Leben umgesetzten Glauben an die Gottheit Christi, dann mit dem Leben in Christo, als mit dem theologisch durchdachten Leben in Christo zu thun, das auf den Glauben an die Gottheit Christi hinführt. — Während das Evangelium den Glauben an Jesum stärken und mehren will, wie v. Hofmann (Schriftbeweis 2, 2, S. 337 und Heilige Schrift des N. T. 9, 367) sagt, zeigt der Brief das sittliche Verhalten auf, welches dem Glauben notwendig und nur dem Gläubigen möglich ist.

2. Unser Brief behandelt nun diese Begriffe nicht als abstrakte Gedankendinge, sondern als Lebensanschauungen, Lebenserfahrungen, Thatfachen, konkrete Erscheinungen des Lebens. „Man kann nicht sagen, ob uns aus dem Briefe mehr die kunstlose Naivität eines kindlichen Gemüts, oder die ernste Hoheit eines tief sinnigen Mannes entgegentritt, weil hier in der That beides in der innigsten Verbindung erscheint“ (Düsterdieck). Sicher, leicht, gewandt handhabt der Verfasser die wichtigsten Begriffe und

Gedanken; er ist ihrer vollkommen mächtig, er hat sie eben erlebt, sie sind ihm eigen, er ist mit ihnen vertraut. Er will sie auch bei seinen Lesern ins Bewußtsein erheben, auf die Erkenntnis kommt's ihm an. Daher *οἰδατε, οἰδαμεν, δοκιμάζετε, γινώσκετε, ἵνα γινώσκωμεν, ἵνα εἰδῆτε*. Eigentümlich ist die immer wiederkehrende Wiederholung von Satz und Gegensatz; das ist aber nicht einfache Antithese; das Prädikat des Satzes wird zum Subjekt des Gegensatzes oder umgekehrt; es hebt der Gegensatz fast immer eine neue Seite hervor und führt so weiter. Vergl. 1, 6 f., 8 f., 2, 4—6. 9 ff., 22 f., 3, 3—6 u. Über den Gebrauch von *καί* statt *δέ*, von *ὅτι*, *ἵνα* und dergl. j. Ehrard, S. 9. Johannes verfährt eben weder dialektisch, wie Paulus, oder rhetorisch, wie der Hebräerbrief, sondern spekulativ, kontemplativ, den Gedankengehalt notierend, ohne die Verhältnisse der Gedanken zu einander zu markieren. Treffend erinnert Huther an den Afford, den der Apostel anschlägt und eine Zeitlang fortönen läßt, aus dem er einen Ton festhält zu neuem Afford, durch den er in eine neue Tonart weiter führt. Es ist die Dialektik der Kontemplation, der Erfahrung. „Charakteristisch ist die Einfachheit und Schmucklosigkeit der Darstellung; mag der Apostel die göttlichen Wahrheiten an sich darlegen, mag er ermahnend, mag er warnend zu seinen Lesern reden, immer behält die Sprache die gleiche Ruhe und Bestimmtheit: nirgends zeigt er eine leidenschaftlich erregte Gemütsstimmung; überall spiegelt sich die Stille des im seligen Frieden ruhenden Herzens ab, in der er sicher ist, daß das einfache Aussprechen der Wahrheit genügt, um seiner Rede den Eingang in die Gemüter zu verschaffen. Zugleich herrscht in dem Briefe ein fester männlicher Ton, entgegengesetzt jeder weichlichen Gefühlschwärmerei, die dem Apostel so wenig eigen ist, daß er bei aller Innerlichkeit des Lebens beständig darauf dringt, daß die Wahrheit derselben sich in der That bezeuge. — Bemerkenswert ist auch, daß er einerseits zu seinen Lesern, wie ein Vater zu seinen Kindern redet, andererseits aber nicht verkennet, daß sie nicht mehr Unmündige seien, denen er Neues zu verkündigen habe, sondern daß sie ihm ganz gleich seien, mit ihm im Besitz der Wahrheit, die

er ausspricht, alles des Lebens, das er nicht erst in ihnen schaffen, sondern nur in ihnen zu erhalten bemüht ist, stehen“ (Huther). Dieser Brief, „eine That heiliger Liebe“, „erscheint dem einfachsten Leser, wenn nur sein Herz eine Erfahrung von der christlichen Heilswahrheit hat, unmittelbar verständlich, aber auch dem tiefsten christlichen Denker unergündlich, beiden aber gleich lieb und erquicklich. Gerade in der Weise, wie der Verfasser unsers Briefs das christliche Leben, Glauben, Lieben in seinem tiefsten Grunde, in seinem unendlichen Reichtum erfasst, zeigt sich in besonderer Klarheit, daß die Thorheit Gottes alle Weisheit der Welt zu schanden macht; denn was in unserm Briefe mit fast spielender Leichtigkeit oder wenigstens mit der völlig kunstlosen Einfalt eines Herzens, das in der wirklichen Lebensgemeinschaft mit dem Herrn alle Schätze der göttlichen Weisheit besitzt und in der heiligen Sorge der Liebe mitteilt, und was hier mit der siegreichen Zuversicht und der freudigen Gewisheit der unwidersprechlichen Wahrheit über den Quell und das Wesen des christlichen, d. h. ewigen Lebens gesagt ist, das ist unendlich viel mehr, als alle Weisheit der Welt zu Haus jemals erreichen kann, und auch mehr, als selbst die christliche Weisheit je ausdenken und ergründen kann“ (Düsterdieck). Ganz unverkennbar verbindet sich mit unübertrefflicher Milde, Bärtlichkeit und Innigkeit der Liebe auf wunderbare Weise der entschiedenste Ernst und eine tiefschneidende Schärfe des Urteils. „Es scheint nicht sowohl, als ob nur ein Vater zu seinen geliebten Kindern, sondern als ob ein Verkürter aus der höheren Welt zu Menschen rede. Die Lehre von der ruhig thätigen, alles unermüdet versuchenden, nie sich erschöpfenden himmlischen Liebe hat nirgends in einer Schrift sich so vollkommen bewährt, wie in dieser“ (Ewald). — Mit solchen durch die Auslegung aufs glänzendste bestätigten Zeugnissen kann man sich schon trösten über die Anklagen, daß in der Ordnungslosigkeit des Briefes die Altersschwäche des Verfassers zu erkennen sei, der bald einen angeregten Gedanken planlos abbreche, bald in das ewige Einerlei eines alten Mannes verfalle (S. G. Lange, Eichhorn, Ziegler). Und dem Vorwurf des Meisters der Tübinger Schule,

v. Baur, daß es an der Frische des unmittelbaren Lebens fehle und die Zartheit und tiefe Innigkeit der Johanneischen Anschauungs- und Darstellungsweise sich gar zu sehr in einen kindlich weichen, ins Unbestimmte zerfließenden, in steten Wiederholungen sich ergehenden, der logischen Energie ermangelnden Ton aufgelöst habe, ist Hilgenfelds Erklärung entgegenzustellen, daß dieser Brief zu den schönsten Schriften des Neuen Testaments gehöre, daß er gerade in dem, was das subjektive, intensive Leben des Christentums betrifft, besonders reich und originell sei, und daß der frische, lebendige, anziehende Charakter des Briefes gerade darin bestehe, daß er uns mit solcher Vorliebe in die innere Erfahrung des echt christlichen Lebens einführe.

§ 3.

Verfasser des Briefs.

1. Wenn man die Zeugnisse der alten Kirche ins Auge faßt und die Zeugen über den Verfasser unsers Briefs genau vernimmt, so bleibt kein Zweifel darüber, daß der Apostel Johannes für den Verfasser ohne allen Widerspruch gehalten worden ist. — Bei den apostolischen Vätern kommen mehrere Anspielungen und Erinnerungen an unsern Brief vor. Ebrard hat sie in der Einleitung § 3, S. 14—16 mitgeteilt und Verwandtes beigefügt. Von Papias sagt Eusebius (h. e. III, 39): *κέρχεται μαρτυρία ἀπὸ τῆς Ἰωάννου προτέρας ἐπιστολῆς καὶ τῆς Πέτρου ὁμοίως*. Das wichtigste Zeugnis ist jedenfalls bei Polykarp, einem Schüler des Johannes, der 168 als Märtyrer starb, in dessen Brief an die Philipper Kap. 7: *πᾶς γὰρ ὁς ἀν μὴ ὁμολογῇ Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἐντίχριστός ἐστι*. Das nennt Ebrard eine „unverkennbare deutliche Reminiscenz“, Düsterdieck eine „ungezwungene Benutzung von 4, 2. 3 und v. Hofmann eine Verbindung von 2, 22 und 4, 3. — Sehr bedeutend ist das Zeugnis des Kanon des Neuen Testaments, den Muratori vor etwa 100 Jahren edierte und der deshalb der muratorische Kanon heißt. Er ist nach Wieseners sorgfältiger Forschung (siehe Studien und Krit. 1847, S. 815—857) nach 170 post Christ. von einem Kirchen-

Lehrer aufgezeichnet, um Katechumenen über die in seiner Gemeinde geltenden Urkunden des christlichen Glaubens zu unterrichten; Laurent (Neutestamentl. Studien, S. 198) läßt denselben bereits 160 n. Chr. verfaßt sein. Hesse in seiner trefflichen Schrift: Das Muratorische Fragment (1873), setzt dieses vor Zrenäus (180). Dort steht nun nach dem, was über das vierte Evangelium und dessen Entstehung gesagt ist: *quid ergo mirum, si Johannes tam constanter singula etiam in epistolis suis proferat, dicens in semet ipso* (1 Joh. 1, 1): „*Quae vidimus oculis nostris et auribus audivimus et manus nostrae palpaverunt, haec scripsimus*“; sic enim non solum visorem se et auditorem, sed et scriptorem omnium mirabilium domini per ordinem proficitur. Und nach Aufzählung der paulinischen Briefe: *epistola sane Judae et superscriptae Johannis duae in catholica habentur*. Unter diesen zwei Briefen des Johannes sind nicht, als sei jenes Citat aus dem 1. Joh. zugleich für Aufführung dieses Briefs genug, der 2. und 3. Johannes zu verstehen, wie Huther, noch ist der 2. nur als Anhang des 1. aufgefaßt und dieser und der 3. gemeint, wie Hug annimmt, sondern der 1. u. 2. als eigentliche katholische Briefe, da der zweite an die *κλολα* gerichtete Brief nicht als für eine Person, sondern als an eine Gemeinde geschriebener galt; es ist also der 3. Brief übergangen, nicht weil er für weniger johanneisch gegolten, sondern weil er weniger lehrhaft und nur als Privatbrief an eine einzelne Person angesehen wurde. — Die dem muratorischen Fragment gleichzeitige Peshito bezeugt gleichfalls die Authentie dieses Briefs. — Seit dem Anfang des 3. Jahrhunderts werden die Auführungen dieses Briefs bei den Kirchenvätern Zrenäus (Eusebius h. e. 5, 8: *μένεται δὲ καὶ τῆς Ἰωάννου πρὸς τῆς ἐπιστολῆς*), Tertullian, Clemens von Alexandrien, Origenes, Eyprian häufiger. — Daß die Moger, welche, wie Epiphanius angibt, des Johannes Evangelium und Apokalypse verwerfen, auch den ersten Brief verworfen haben, ist sehr wahrscheinlich, aber ohne große Bedeutung. Ebenso kann's nichts austragen, daß Marcion und dessen Anhänger die johanneischen Schriften

nicht in ihrem Kanon hatten. Eusebius, dessen formelle Mängel, schwülstiger Stil, lückenhafte Behandlung, unpragmatische Darstellung von der Gründlichkeit, Sorgfalt und Gediegenheit seiner umfassenden und mühsamen historischen Forschungen weit überragt und aufgewogen werden, rechnet den Brief in seiner Kirchengeschichte (3, 24. 25) zu den Homologumenen, und Hieronymus bemerkt (de viris illust. c. 9): *ab universis ecclesiasticis eruditus viris probatur*. — Ganz vortrefflich ist auch für diesen Punkt die kleine, aber schwerwiegende Schrift C. Tischendorfs: Wann unsere Evangelien geschrieben wurden, Leipzig, 1865, 4., wesentlich erweiterte Auflage 1866. 2. unveränderter Abdr. 1880. — J. T. Hemsen, Die Authentie der Schriften des Ev. Joh. — Riemens (S. 39—43 und 45 ff.) hat mit Sorgfalt des Briefs die Zeugnisse und Anklage bei den Vätern gesammelt.

2. Unterstützt werden diese äußern Zeugnisse durch die innern, welche sich aus einer Vergleichung des Briefs mit dem Evangelium Johannis ergeben. Sowohl der Kreis der Gedanken, als der Ausdruck derselben und die Diktion im ersten Brief und im Evangelium sind ganz dieselben, und was § 2, 1. 2 über jenen gesagt ist, kann und muß mit geringen Modifikationen auf dieses angewendet werden. Vergl. Grimm: Über das Evangelium und den 1. Brief des Johannes, als Werke eines und desselben Verfassers in Stud. und Krit. 1847, S. 171 bis 181 und über den 1. Brief und sein Verhältniß zum 4. Evangelium ebenda 1849, S. 269—303. — „Wie im Evangelium tritt der Schriftsteller als solcher auch hier ganz zurück, mag von sich selbst nicht reden, noch weniger irgend etwas durch das Gewicht seines Namens und seines Ruhmes stützen, obgleich er hier nicht einmal als ruhiger Erzähler, sondern als Briefsteller, als Ermahner und Lehrer, als Apostel und dazu als dieser damals einzige Apostel seinen Lesern gegenübertritt. Es ist dieselbe zarte Scheu des allgemeinen Sinnes, dieselbe höhere Ruhe und Gelassenheit seines Geistes und besonders auch dieselbe echt christliche Selbstbescheidung, die ihn als Apostel so ganz zurücktreten und überhaupt so wenig von sich

reden läßt: nur raten und warnen, nur an die einmal gewonnene höhere Wahrheit erinnern will er; und je höher er steht, desto weniger will er die „Brüder“ durch sein besonderes Ansehen und seine Befehle beugen. Aber er mußte, wer er sei, und jedem Worte fühlt man an, daß nur er so reden, so raten, so warnen konnte. Das einzigartige Bewußtsein, welches ein Apostel, je älter er wurde, in sich fühlen konnte, und welches besonders er, als der einstige Lieblingsjünger hatte, die ruhige Überlegenheit, Klarheit und Festigkeit alles Denkens über die christlichen Dinge, die reichste Erfahrung eines im siegreichen Kampfe mit allem Unchristlichen gestählten langen Lebens und die unter dieser Ruhe verborgene Glut einer Rede, der man leicht anfühlt, wie wenig sie die Liebe als ein Höchstes im Christentume umsonst empfehle — dies alles trifft bei unserm Sendschreiben so wunderbar zusammen, daß jeder Leser jener Zeit freilich auch wohl ohne alle weitere Andeutung leicht merken konnte, wer er sei. Aber wo es der Zusammenhang der Rede mit sich brachte, läßt der Schriftsteller auch offen genug fühlen, daß er einst Christus selbst so nahe als möglich stand (1, 1—3. 5; 3, 6; 4, 16), ganz ähnlich wie er im Evangelium in solchen Fällen sich ausdrückt; und das alles so ungesucht und so einfach, so sehr ohne die geringste Spur einer Nachahmung auf irgend einer der beiden Seiten, daß niemand verkennen kann, derselbe Schriftsteller und derselbe Apostel müsse beide Schriften verfaßt haben“ (Ewald, Die Johann. Schriften I, S. 431 f.). — Füge dazu das kühne Selbstzeugnis mit dem Gepräge der Wahrheit, 4, 6. — Überraschend ist die Summe von Parallelstellen in beiden Schriften:

1 Joh.	Ev. Joh.
1, 1. 2.	1, 1. 2. 14.
4.	15, 11.
	16, 24.
10.	5, 38.
2, 1. 2.	14, 16.
	11, 51. 52.
3.	13, 15. 34. 35.
4—6.	14, 21—24.
	15, 10.
8.	13, 34.
11.	12, 35.

1 Joh.	Ev. Joh.
23.	15, 23. 24.
	5, 24.
27.	14, 26.
3, 1.	17, 25.
8.	8, 44.
10.	8, 47.
13—15.	5, 24. 38.
	15, 18. 19.
16.	15, 12. 13.
22.	9, 31.
	16, 23.
4, 5. 6.	3, 31.
	15, 19.
	8, 47.
9.	3, 16.
16.	6, 69.
5, 3. 4.	14, 15.
	16, 33.
9.	5, 36.
12.	3, 36.
	14, 6.
13.	20, 31.
14.	14, 13. 14.
	16, 23.

Weit über die Hälfte der aus dem Evangelio entnommenen 35 Stellen ist aus den letzten Reden des Herrn vom 12. bis 17. Kapitel. Da ist die Rezeptivität des Zeugen besonders stark in Anspruch genommen; da hat sie ihre Stärke bewährt. Da, wo er sich am lebendigsten hingab, nahm er am stärksten in sich auf. Das ist ganz johanneisch. Vergleiche darüber besonders Lange, Das Evangelium Johannis, §§ 1—3, Bd. IV, S. 1 ff. Ausgezeichnetes bietet auch hier Riemen's a. a. O. S. 56 ff. über Lehrbegriff und Stil der beiden Schriften. Vergl. auch: Erich Haupt a. a. O., der besonders darauf hinweist, daß „zu dem, was wir sonst von Johannes hören, der Charakter des Briefs“ trefflich stimmt. Weber, *authenticity epistolae Joannis primae argumentorum internorum usu vindicata*, 1823.

3. An der Echtheit dieses Briefs als eines apostolischen Sendschreibens hielt ohne allen Widerspruch die Kirche fest, bis Joseph Scaliger sich den Einsatz aussprach: *Tres epistolae Johannis non sunt apostoli Johannis* (Scaligerana, p. 138.). Darauf erhob sich in der Zeit der atomistischen Kritik des Nationalismus S. G. Lange (Die

Schriften des Johannes übersezt und erklärt, 3 Bde. 1795—1797. 3. Bd. S. 4 ff.), und obwohl er den äußeren Zeugnissen nicht zu widersprechen wagte, mäfelte er doch aus inneren Gründen an demselben: es fehle alles Individuelle und Lokale, die Übereinstimmung mit dem Evangelium erwecke den Verdacht von ängstlicher Imitation, slavischem Nachahmen; vor der Zerstörung Jerusalems war Johannes noch nicht alt genug, um solch' Werk der Altersschwäche zu produzieren; er mag die Zerstörung nicht erwähnt haben, weil sie ein kizlicher Punkt sei und dergl. — Bretschneider (*Probabilia* 1820) ist ein bedeutenderer Gegner; allein er hat sich selber von der Grundlosigkeit seiner Zweifel an der Authentie der johanneischen Schriften überzeugt. Cludius (*Ursichten des Christentums*), welcher behauptete, der Brief sei ein Nachwerk eines Judenthristen, und Horst (*in Henkes Museum für Religionswissenschaft I., 1803*), sind nur wegen ihrer Redtheit, und Paulus (*Die drei Lehrbriefe des Johannes wortgetreu mit erläuternden Zwischenfäzen übersezt und nach philologisch = notiologischer Methode erklärt. Mit exegetisch-kirchenhistorischen Nachweisungen über eine fittenverderbliche magisch = persische Gnosis, gegen welche diese Briefe warnen, 1829*), der wie Bretschneider den Presbyter Johannes als Verfasser annahm und welchem später Vügelberger (*Die kirchliche Tradition über den Apostel Johannes und seine Schriften in ihrer Grundlosigkeit nachgewiesen 1840*) folgte, wegen der Mißhandlung dieses Briefs zu notieren.

4. Viel bedeutender sind die Angriffe der Tübinger Schule auf die Authentie unsers Briefs. Sie geht mit Hegel von einem Gottesbegriff aus, nach dem der Mensch das wahrhaft Andre Gottes ist; die Darwinsche Theorie, kann man sagen, haben sie bereits für ihre Geschichtsauffassung angewandt: Das Christentum ist nicht fertig vom Himmel gekommen, kein Wunder, kein Privilegium bestimmter Personen, sondern aus dem innersten Wesen des Geistes, dem natürlichen Bewußtsein des Menschen echt geschichtlich, ohne Offenbarung und Inspiration, in einem nach allgemeinen Gesezen geschichtlicher Entwicklung verlaufenden Prozesse entstanden. Das

wahre Urchristentum war ein von Christus wenig modifiziertes Judentum, ganz ebionitisch, wie bei Petrus und Johannes in der Apokalypse, oder heidenchristlich, wie bei Paulus (*Römer-, Korinther-, Galaterbriefe*), der freilich in der Lehre vom Geseze weiter fortgeschritten ist. Daher entstand ein Kampf zwischen ihm und den andern Aposteln, in welchem Männer, die befähigt genug waren, Verständigung und Versöhnung der beiden Parteien zu bewirken, zu christlicher Anschauung fortgeschritten sind und die übrigen neutestamentlichen Schriften geschrieben haben, in welchen eigentlich nichts als unhistorische Tendenzschriften nicht ohne Legenden zu sehen sind, und das ist geschehen in der Mitte des zweiten Jahrhunderts. Das gilt nun auch von diesem Brief. Zuerst hielten R. R. Köstlin (*Lehrbegriff des Ev. 2c. 1843*) und Georgii (*Theol. Jahrbücher 1845*) den Verfasser der Briefe auch für den Evangelisten; dann hielt zuerst Zeller, der die Identität des Verfassers beider Schriften noch (*Theol. Jahrb. 1842*) vorausgesetzt hatte, in der Rezension von Köstlin's Schrift (1845) es für denkbar, daß Briefe und Evangelium von zwei verschiedenen Verfassern geschrieben seien. So auch R. Pland (*Judentum und Urchristent. Theol. Jahrb. 1847*). Diese Ansicht erhob v. Baur, der Meister (*Theologische Jahrbücher 1848, 1855*), zu apodiktischer Gewißheit und zwar in der Weise, daß der Brief ein schwaches Nachbild des Evangeliums ward, wogegen Hilgenfeld (*Das Evangelium und die Briefe Johannis 1849* und die *theologischen Jahrb. 1855*) in dem Brief ein glänzendes Vorbild für das Evangelium erkannte und nachwies. — Baur geht von der unbegründeten Supposition aus, daß der Verfasser 1 Joh. 1, 1—3 das absichtliche und angelegentste Bemühen zeige, für eine und dieselbe Person mit dem Evangelisten angesehen zu werden; in 5, 6—9 (*cf. Joh. 8, 16 ff*) sieht er infolge eines exegetischen Mißverständnisses eine leere Spielerei, göttliches und menschliches Zeugnis zu unterscheiden. Daraus erweist er das ungeschickte Nachahmen des Briefstellers. Aus dem Vergleich der eschatologischen Vorstellungen des Briefs (2, 18—23; 3, 2) mit denen des Evangeliums (14, 3. 18 ff. 23; 16, 16. 22), wie 5, 6 mit Joh. 19, 34. entnimmt

er, daß im Briefe eine materiellere, äußerlichere, im Evangelium eine ideellere und innerlichere Anschauungsweise herrsche. Die Vorstellung der Sühne, *ἱλασμός* (1, 7; 2, 2; 4, 10) und des *παράκλητος*, des fürbitenden Hohenpriesters, eigne mehr dem Ideenkreis des Hebräerbriefes und liege dem des Evangelium fern, ihm fremd. Endlich findet Baur den Brief ganz montanistisch, da derselbe die Gemeinschaft der Christen als eine sündlose, heilige ansehe, das *χοῖσμα* erwähne (1. Joh. 2, 20—27) und unevangelisch erlässliche von Todssünden unterscheide (1. Joh. 5, 16). Aber unser Brief unterscheidet nicht eine höhere Klasse von spiritualen Christen von niederen Klassen der übrigen Christen, der Psychici, sondern die gläubigen Christen von der unheiligen Welt; an das Salböl für die Täuflinge, dessen Tertullian zuerst Erwähnung thut, ist im Briefe nicht zu denken, noch gedacht; und aus den von Tertullian aufgeführten Todssünden (*homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia, moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi dei*) hätte Baur nicht bloß drei: Abgötterei (5, 21; 3, 4), Mord (3, 15), Ehebruch oder Hurerei (aus der Überschrift *ad Parthos*, die aus *πρός παρθένους* forumpiert ward) sehr willkürlich ausheben und noch weniger bemerken dürfen, daß der Verfasser nicht die äußere Handlung, sondern das Innere der sittlichen Gesinnung überhaupt meine; denn das ist eben nicht montanistisch. — Wenn Hilgenfeld 1 Joh. 1, 5. 7 darin, daß Gott *φως, ἐν τῷ φωτί* sei, eine zu materielle und räumliche Vorstellung findet, aus 1 Joh. 3, 4, wo die Sünde *ἀνομία* genannt ist, und 2, 7. 8, wo von dem alten Gebote der Liebe die Rede ist, auf ein befreundetes Verhältnis zum mosaischen Gesetze geschlossen wird; wenn er behauptet, dem Briefe sei die im Evangelio bestimmte ausgesprochene Idee des persönlichen Logos fremd, obwohl *ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ* dem Logos identisch und *ἡ ζωὴ* in Christo hypostatistisch gedacht ist; dem Heiligen Geist sei Persönlichkeit nicht zugeschrieben, da er ihn mit *χοῖσμα* bezeichne und nicht mit *παράκλητος* benenne, obwohl er *τὸ μαρτυροῦν* heißt (1 Joh. 5, 6; Ev. Joh. 15, 26); es schließe die Mahnung des Briefes, sich so zu verhalten, daß der Gerichtstag ohne Beschämung erwartet und bestanden werden könne, die Vor-

stellung des Evangeliums aus, das für die Gläubigen ein Gericht nicht annimmt, — so ist das exegetisch ebenso unhaltbar, als in der Idee des *σπέρμα* (3, 9), in der Vorstellung des *χοῖσμα* (2, 20) und in dem Gedanken, daß man Gott nicht fürchten, sondern lieben solle (4, 18. 19), gnostische Elemente zu erkennen, welche in das nach-apostolische Zeitalter gehören. Auf das *χοῖσμα* führte bei dem Gegensatz des Christen zu dem *ἀντι-χριστος* das Salben als alttestamentlicher Typus, auf das *σπέρμα* die Vorstellung von der Geburt aus Gott, wobei die Grundanschauung von der Sühne für alle Sünde der ganzen Welt einen Gedanken an eine dualistische Scheidung und einen metaphysischen Grund ohne ethischen Lebensprozeß nicht aufkommen läßt, und die Liebe zu Gott ist nicht ein gnostisches Sündlein, sondern einfach christliche, göttliche Forderung. Was hilft da alles Lob, das Hilgenfeld dem 1. Brief Johannis, auf den er sich auch nur allein bezieht, ohne auf den 2. und 3. einzugehen, wenn auch auf dem Titel seines Buchs steht: Briefe, und dessen Verfasser spendet, ihn einen großen selbständigen Denker nennt, und doch als blinden Nachbeter des gnostischen Systems seiner Zeit ansieht, der nur die spekulativen Momente desselben zu praktischen ausgeprägt habe, so daß er den 1. Brief als weniger vergeistigt und daher für älter ansieht als das Evangelium! Und wie vermag derselbe diejenigen, welche eine pseudepigraphische Literatur des Neuen Testaments perhorreszieren, beschuldigen, sie übersehen den wichtigen Umstand, daß in der ersten christlichen Zeit der Begriff des literarischen Eigentums, wie er jetzt ist, fehlte; der moderne Begriff fehlte, das ist auch nicht übersehen worden, aber es fehlte noch mehr jede Leichtfertigkeit irgend eines Fälschers. Der Präntension der Tübinger Schule entspricht in keiner Weise, was sie bietet. Vergl. Dietlein: Urchristentum. Düsterdieck, Bd. 1, S. XXXV—LI. Luther, S. 19—30. Brückner zu de Wettes Handbuch, S. 316 ff. H. Gebhardt, der Lehrbegriff der Apokalypse und sein Verhältnis zum Lehrbegr. des Evangeliums und der Episteln des Johannes. 1873. — Karl Wieseler, Zur Gesch. der neutestamentl. Schrift u. des Urchristentums. Untersuchungen. Leipzig. 1880. — Heinrich W. S. Thiersch,

Die Kirche im apostol. Zeitalter u. die Entstehung der neutestamentl. Schriften. 3. verb. Aufl. Augsburg 1879. — Besonders wertvoll ist das von dem Holländer Joh. Niemans (S. 4—22) Ausgeführte.

§ 4.

Die Leser des Briefs.

1. Augustin citiert 1 Joh. 3, 2 wörtlich, indem er sagt: quod dictum est ab Joanne in epistola ad Parthos (quaest. evang. 2, 39). Possidius führt in seinem indiculus operum S. Augustini die Traktate über unsern Brief als de ep. ad Parthos sermones decem an. So ist diese Bezeichnung wenigstens in die Benediktiner-Ausgabe der Werke Augustins und sogar in einige lateinische Codices und in mehrere Schriften (Vigilius Tapsensis, Cassiodor, Beda) gekommen. — Grotius weiß schon sie zu deuten und zu verwenden: vocata olim fuit epistola ad Parthos i. e. ad Judaeos Christum professos, qui non sub Romanorum sed Parthorum vivebant imperio in locis trans Euphratem, ubi ingens erat Judaeorum multitudo, ut Neardae, Nisibi et aliis in locis. Et hanc causam puto, cur haec epistola neque in fronte nomen titulumque apostoli, neque in fine salutationes apostolici moris contineat, quia nimirum in terras hostiles Romanis haec epistola per mercatores ephesios mittebatur multumque nocere Christianis poterat, si deprehensum fuisset hoc, quamquam innocens, litterarum commercium. Clemens von Alexandrien (opera ed. Potter fragm. 1011) bemerkt, der 2. Brief sei ad virgines geschrieben (vgl. Einleitung zum 2. Brief). Es konnte *πρὸς παρθένας* in *πρὸς ἀνδρῶν* verschrieben und die corrupte Unterschrift des 2. Briefs entstanden, Aufschrift desselben geworden und so als Unterschrift zum 1. Brief gezogen worden sein, wie Hug annimmt. Oder es kann, wie bei einem Kodex der Apokalypse, in der Unterschrift des 1. u. 2. Briefes *Ἰωάννου* nach *παρθένων* gestanden haben, woraus dann jene Verstümmelung und Bezeichnung entstanden sei, wie Gieseler (R. G. 1, S. 139) meint. Offenbar liegt ein Versehen vor, und da Hugs Annahme doch noch einfacher als die Gieseler's ist, dürfte sie sich zur Lösung

des Rätsels empfehlen. Mit dem Heidelberger Paulus diese Überschrift aus *πρὸς πάντας* entstanden sein zu lassen, oder eine Korruption bei Augustin und als ursprünglich: ad Pathmios (Serrarius), ad sparsos (Wegscheider), adpertius (Semler) zu konjekturen, hilft nicht weiter. Offenbar wird der Leserkreis auf diesem Wege nicht gefunden.

2. Ebenjowenig ist mit Benson aus *ἀν' ἀρχῆς* (2, 7. 13. 14) an die Leser in Judäa und mit Lightfoot wegen des Gajus 3 Joh. 1 und 1 Kor. 1, 14, an Korinth, als die Gemeinde zu denken, an die der 1. Brief geschrieben sei. Der Brief ist eben nicht an eine bestimmte Gemeinde gerichtet; deshalb fehlen auch nähere Angaben von konkreten Beziehungen und persönlichen Verhältnissen. Da alttestamentliche Vorstellungen nur gelegentlich und leise durchblicken, vor Götzendienst aber ausdrücklich gewarnt wird, hat man nach Düsterrichts seiner Bemerkung §. 7 an heidenchristliche Gemeinden zu denken, und zwar da er „die das ewige Leben einschließende Erkenntnis des wahren Gottes in Jesu Christo einem blendenden Heidentum und einer widerchristlichen Gnosis entgegensetzt“, stimmt es ganz gut mit der Geschichte, nach welcher Johannes seinen Sitz in Kleinasien genommen hat, wenn hier auch die Gemeinden gesucht werden, an welche diese Enchyklica gerichtet sein dürfte. Man wird aber nicht an eine einzelne, am wenigsten mit Hug an die zu Ephesus, sondern an mehrere, „an den ephesinischen Gemeindekreis des Johannes“ (Vüke), vielleicht an alle, auf die sich die persönliche Wirksamkeit des Apostels ausdehnte (Huther), zu denken haben. Vgl. W. G. L. Ziegler, Der 1. Brief des Joh., ein Sendschreiben an eine bestimmte Gem. (Hefte Mag. T. V.); C. F. Wunder, utrum prima Jo. epistola coetui e Judaeis et Judaeochristianis mixto scripta sit? Witt. 1799. —

§ 5.

Die Briefform.

1. Mit der Aufgabe einer Enchyklica, einem Zirkularschreiben, hängt es zusammen, daß manches fehlen kann und fehlt, was sonst bei Briefen sich findet: die spezielle Zuschrift, die besondern Grüße. So fehlt die gewöhnliche Briefaufschrift ja auch bei dem Brief an die

Hebräer und alle Begrüßung zum Schluß im Jakobusbrief. Sieht man davon ab, so fehlt nichts, was zur brieflichen Form gehört: *γράφω* findet sich 6, *γράφουμεν* 1, *ἐγραψα* 6 mal; *ὑμῖν, ἐν ὑμῶν, ὑμεῖς* und *ὑμᾶς* kommt 36 mal, die Anrede *τεκνία* 7 und *παιδιά* 2, *ἀγαπητοί* 6, *πατέρες* und *νεανίσκοι* je 2, *ἀδελφοί* 1 mal vor. Den Eingang (1, 1—4) kann man mit Calov (biblia N. T. illustrata, Tom. II, S. 1582, Francof. 1676) nach dem Vorgange von Estius schon so ansehen, als liege ihm das gewöhnliche Schema einer Briefaufschrift zu Grunde; Lücke nimmt ihn als Erweiterung einer solchen. Des Baronius Ansicht (anal. eccl. an. 99 Mogunt. 1601. II, S. 964), die Aufschrift möchte, wie etwa ein Couvert unsrer Tage, verloren gegangen sein, ist ebenso unnötig als grundlos. Diesem Formellen entspricht der Briefgeist, den Vaco treffend zeichnet, wenn er sagt: *epistolae habent plus nativi sensus, quam orationes; plus etiam maturitatis, quam colloquia subita*. Sehr richtig bemerkt daher Düsterdieck (I, S. X): „Das ganze Schreiben ist so sehr von dem lebendigen, persönlichen Verhältnis zwischen Schreiber und Leser getragen, die Pertinenz der schriftlichen Parallele ist eine so unmittelbare, persönliche, daß schon aus diesem Grunde das Schreiben als ein wirklicher Brief erscheinen muß. Diese briefliche Natur drückt sich aber auch in der ganzen Haltung und Bewegung der kleinen Schrift aus. Bei aller Ordnungsmäßigkeit herrscht jene leichte Natürlichkeit und Ungezwungenheit in der Darstellung, wie sie dem unmittelbaren Interesse und der parakletischen Tendenz eines Sendschreibens entspricht; dagegen tritt die strenge fortjchreitende dialektische Entwicklung, welche einer Abhandlung oder auch einer Homilie eigentümlich ist, zurück.“

2. Man thut daher ganz gut, wenn man mit der alten Kirche diese Schrift als johanneischen Brief festhält. Erst Ende des 17. Jahrhunderts trat Heidegger (enchiridion bibl. Tig. 1681. p. 986) mit seiner neuen Ansicht hervor: *accedit, quod scriptum hoc, licet epistola insigniatur, censeri tamen possit brevis quaedam christianae doctrinae epitome et evangelii a Johanne scripti succinctum quoddam enchiridion, cui adhortationes quaedam pro communi totius ecclesiae conditione adjectae sunt*. Non enim,

ut reliquae epistolae, inscriptione ac salutatione inchoatur, neque etiam salutatione et voto clauditur. Obwohl Bengel die Schrift epistola nennt, sieht er sie doch mehr für libellus an. Michaelis (Einleitung, S. 1520) nennt sie Abhandlung. Storr (Über den Zweck der evang. Gesch. und der Briefe Johannis, S. 384, 401 f.) nennt sie den polemischen, Berger (Versuch einer moralischen Einleitung ins N. T. II. S. 179 f.) den praktischen Teil des Evangeliums; Reuß (Die Gesch. der Heiligen Schriften Neuen Testaments, Seite 217) „einen homiletischen Aufsatz, höchstens ein Pastoral Schreiben (so auch Westkott), das die Leser gegenwärtig hat“; v. Hofmann (a. a. D. 367) „eine schriftliche Ansprache, welche auf Vervielfältigung berechnet ist,“ keinen Brief im eigentlichen Sinne. — Wenn Augusti den Brief Anakephalaose des Evangeliums nennt, Hug, Frommann (Stud. und Krit. 1840, S. 853), Thiersch (Versuch zur Herstellung des historischen Standpunkts, S. 78, und die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 266) Ebrard (Kritik der evangel. Geschichte, S. 168, und Kommentar), und Haupt ihn ein Begleitschreiben des Evangeliums nennen, oder wie eine Vorrede, als epistola dedicatoria ansehen, ohne selbständige Bestimmung für sich, so müßte doch irgend eine Notiz oder Beziehung darauf hinweisen. Diese Auffassung erklärt wenigstens jenen Mangel einer Aufschrift, Begrüßung und eines Schlußvotums nicht. Es wird sich übrigens § 8, 3 ergeben, daß diese Auffassung unmöglich ist.

§ 6.

Die Gemeindeverhältnisse und Zustände.

1. Die äußeren Verhältnisse können keine besonders schwierige gewesen sein; es werden zunächst in keiner Weise Verfolgungen angedeutet, wie sie die Christen entweder von den Juden zu Pauli Zeit erfahren, oder wie sie unter Nero (54—68) in Rom, oder in der letzten Zeit des Domitian (81—96) und unter Trajan (97—117) und dessen Statthalter Plinius in Bithynien vorgekommen sind. Der Brief redet vom Haß der Welt (*ὁ κόσμος μισεῖ ὑμᾶς* 3, 13). Was vom Sieg der Jünglinge (2, 13. 14: *νενικῆκατε τὸν*

πονηρόν) und dem Sieg über die Welt (5, 4: ἡ νίκη ἡ νικήσασα τὸν κόσμον, ἡ πίστις ἡμῶν) gesagt ist, weist alles vielmehr auf innere Kämpfe, innerhalb der Gemeinde, innerhalb der eignen Persönlichkeit. Aber Veranlassungen waren das, um von den äußern Nöten etwas zu sagen, sie irgendwie zu markieren, wenn solche da waren. Die äußern Verhältnisse müssen im ganzen günstig, wenigstens können äußere Besorgnisse nicht von der Art gewesen sein, daß sie in Betracht gekommen wären. Vergl. Ewald, Bd. 1, S. 437 f.

2. Auf Ruhe von außen deutet die Unruhe und Bewegung im Innern, die das Schreiben markiert. Die Gemeinden haben nicht nötig gehabt zusammenzuhalten, in sich geschlossen zu bleiben. Es fehlt dem Schreiben an Trostsprüchen, aber nicht an Mahnungen zur Bruderliebe, zur Beständigkeit in der Glaubens- und Lebensgemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, an Warnungen sich nicht irren und verführen zu lassen von Lüsten der Welt und falschen Brüdern. Die Zeit der ersten Begeisterung ist vorüber; dem Eifer und der Liebe fehlt der Schwung, in den das gewichtige Pendel der Hindernisse und Feindschaft versetzt. Es tritt nach der Reaktion des Bösen von außen her die verderblichere Reaktion des Bösen im Innern hervor: der Abfall ohne heftige Krise hat begonnen; die Energie des Bösen wie des Guten hat nachgelassen. Die erste Generation, die sich losgerissen von den Götzen und der Welt und inbrünstig Gott in Christo ergriffen hatte, ist todt; Schein- und Namenchristentum ist eingedrungen in die Gemeinden. Gläubige, wie Gajus, entfalten alle christlichen Tugenden (3. Joh. 5 u. 6), Greise mit christlicher Weisheit, Jünglinge mit kräftigem Streben (1 Joh. 2, 13. 14) sind erfreuliche Zeugnisse christlichen Lebens. Aber der Ehrgeiz macht sich breit, wie in dem Diotrophes (3 Joh. 9 und 10), die Lüste der Welt machen sich geltend (1 Joh. 2, 15—17), falsche Brüder treten auf und reißen nicht bloß sich, auch andere von der wahren Gemeinschaft (2, 18 ff.; 3, 7; 4, 1 ff.). Und was von der Welt eindringt, ist nicht sowohl jüdische Beschränktheit, als vielmehr heidnische Leichtfertigkeit.

3. Die Härese, welche der Brief bekämpft,

ist ein heidnischer Doketismus. Jesus ist der Christ, der Sohn Gottes! Jesus ist der im Fleisch gekommene Gottes Sohn! Das Bekenntnis hält der Brief von Anfang bis Ende in den verschiedensten Beziehungen als Panier, unter dem zu kämpfen und in dem zu siegen gewiß ist, hoch und fest und weist so auf den Doketismus, der noch nicht als System, aber doch als Richtung aufgetreten war, wie Cerinth, des Johannes Zeitgenosse, bezeugt. Dieser hielt ja Jesum für Josephs Sohn, mit dem sich bei der Taufe der Logos vereinigt, von dem er sich aber wieder nach dem Kreuzestode getrennt habe. Vergl. Dörner, Entwicklungsgeschichte I, 314 ff., Preussner, Geschichte der 3 ersten Jahrhunderte II, S. 233 ff. v. Hofmann a. a. O. S. 368. Vergl. auch C. Flatt: variae de antichristis et pseudoprophetis in prima Jo. epistola notatis sententiae. Tub. 1809. Auf das Erkennen und die Erkenntnis dringt der Brief, der falschen spiritualistischen Gnosis gegenüber, welche bereits mit dem Doketismus begonnen und dem Ergismus des Judentums gegenüber die Philosophie in synkretistischer Weise hervortreten und statt des Erlösungswerks auf ethischem Wege eine sinnreiche Theorie auf intellektuellem Wege wirken ließ. — Dem heidnischen Dualismus gegenüber, der dem Doketismus zu Grunde liegt, indem er die Antinomie des Geistes und der Materie metaphysisch fixiert, weist der Brief in die Gegensätze des Lichts und der Finsternis, der Wahrheit und der Lüge, der Welt mit dem Argen und Gottes mit seinem Sohne und seinen Kindern, welche durchaus ethischer Natur sind und im Flusse eines ethischen Lebensprozesses, so daß das Widerstrebende überwunden, aufgelöst und verworfen wird, oder gerettet werden kann und soll. — Man findet noch nicht den Gnostizismus in seiner Blüte, nicht einmal den strengeren Doketismus, wie Lücke, Sander, Ewald, Thiersch meinen; man findet auch nicht mehr den von Paulus bekämpften Antinomismus, auch noch nicht den spätern Antinomismus der Gnostiker, wie Hilgenfeld annimmt. Auch nicht die leiseste Spur von Bekämpfung der Johanneßjünger ist zu erkennen, die doch Paulus (Apostelg. 19, 1 ff.) in Ephesus gefunden, Johannes in seinem Evangelio (3, 22—36)

berücksichtigt haben kann, und die zu berücksichtigen in diesem Brief (5, 6. 8) die nächste Veranlassung gegeben war.

4. Eine andere Gliederung der Gemeinde als nach Lebensaltern, Hausvätern und Jünglingen (1 Joh. 2, 12—14) kennt der Brief nicht. Das aber hebt er bestimmt hervor, daß jeder die Salbung des Heiligen Geistes empfängt (1 Joh. 2, 20. 27); der Apostel bekennt mit seinen Lesern seine Sünde (1 Joh. 1, 8. 9), stellt sich nicht über seine Brüder und erkennt die unveräußerlichen Rechte des christlichen Volks, zu prüfen (1 Joh. 4, 1), wie dessen eigene Verantwortlichkeit dem Herrn gegenüber (1 Joh. 2, 28) an.

§ 7.

Der Zweck und die Bedeutung des Briefs.

1. Den Zweck seines Schreibens spricht der Apostel zweimal bestimmt aus: 1, 4: *ἵνα ἡ χάρις ἡμῶν ἡ πεπληρωμένη*, und 5, 13: *ἵνα εἰδῇτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον*. Der Apostel hat schon Freude an dem Glauben der Gemeinde und an ihrem Besiz des ewigen Lebens; aber diese soll zunehmen, wachsen, bis sie vollkommen ist; die Gemeinde hat das ewige Leben, aber sie soll's wissen, dessen sich bewußt sein und darin sich bewähren. Aus dem vorhergehenden Paragraph ist das Nähere zu entnehmen über den Zweck des Briefs. Bei Christo, ohne den sie weder das ewige Leben, noch ein ungetrübtes und klares Bewußtsein dessen, was sie sind und haben, sich gewinnen und erhalten können, müssen sie bleiben; bei Christo begehrt Johannes seine Gemeinde zu erhalten, bei Ihm, der von Anfang her ist und als Richter wieder kommt, aber in der Rechtsgestalt Erlöser und Heiland geworden ist (1, 1. 3. 5—10; 2, 1—3. 22—28; 3, 1—6; 4, 1—6; 5, 1. 2. 18—20). Im Gehorsam gegen Gottes Gesetz und Gebot und in treuer Nachfolge Christi will er die Seinen immer fester gründen in der Gemeinschaft mit Gott und in der Teilnahme göttlichen Wesens als Gotteskinder (2, 3—11; 3, 4—18). In christlicher Demut vor dem Vater und dem Sohne wie der kirchlichen Gemeinschaft will er sie mit Mut erfüllen, allen stolzen Geistern und antichristlichen Mächten der Welt gegenüber;

erschüchtern, irgendwie die Wahrheit und Gottes Wort und sich selbst zu verletzen, sollen sie freimütig und unverzagt sein in Zubericht zu Gott und im Kampfe mit der Welt und deren Lüste oder deren Dräuen (2, 12—21; 4, 7—27). Deshalb sollen sie den Glauben nicht gering ansehen, als ginge eine Weltweisheit darüber, sondern ihn festhalten als den, der Christum mit dem ewigen Leben und dem Vater selbst ergreift und sich zueignet so, daß er in Ihn den Herrn des Lebens hinein verklärt (3, 1—3; 3, 23. 24; 5, 1—5). „So pflanzt Johannes wie Paulus in dem Momente, da das apostolische Zeitalter zu Ende geht, mit fester Hand das Kreuz vor der Kirche auf, als den hellen Leuchtturm, der ihr in allen Stürmen, die sie zu bestehen hat, Licht geben soll. Die Thorheit des Gekreuzigten soll für immer ihre Weisheit sein, und alle Anstrengungen der Irrlehre werden daran scheitern“ (Pressensé, Geschichte der 3 ersten Jahrh. II, S. 234 ff.). Vergl. J. H. Kern, de primae Jo. epistolae consilio. Tub. 1830.

2. Zur Bedeutung unsers Briefs lohnt es wohl, darauf hinzuweisen, daß Schelling in seiner positiven Philosophie (s. Erdmann, Geschichte der Philos., Band II, S. 724) gesagt hat, der Keim, den Christus gelegt hat, entwickle sich in der Kirche, die ihre petrinisch-katholische und paulinisch-protestantische Zeit hinter, die johanneische Zeit vor sich hat. Auf dieses Wort haben viele hingewiesen; freilich bauten sie nicht an der Kirche der Zukunft, sondern verdarben vielmehr die Zukunft der Kirche. Die Grundidee des Christentums ist die Gottesgemeinschaft, und zwar die persönliche Gottesgemeinschaft. Hierin liegt die Quelle der Sittlichkeit, d. h. der Gottesgemäßheit. So sehen wir es schon aus der Bergpredigt. Gott ist der Heilige und Gott ist die Liebe, dieser Gott ist Quelle und Ziel und darum auch Norm alles unsers sittlichen Verhaltens. Dieser Zusammenhang von Religion und Sittlichkeit, von Gottesgemeinschaft und Gottesgemäßheit ist der Grundgedanke des 1. Johannesbriefes. Es ist der gemeinsame Gedanke aller neutestamentlichen Briefe. Aber keiner behandelt ihn so absichtlich wie der 1. Brief des Johannes. Unsere Zeit ist wesentlich auf Ethisches gerichtet, so sehr, daß darum Antipathie gegen

das Dogma vorherrscht; sie will christlich sein, ohne kirchlich zu sein; aber das geht nicht.

§ 8.

Abfassungszeit.

Drei Standpunkte sind einzunehmen zur Umschau in dem bereits beigebrachten, in den voranstehenden Paragraphen niedergelegten Material; diese sind der Brief an sich, der Verfasser, der Apostel Johannes, und die dem Brief verwandte Schrift, das Evangelium:

1. Vom Brief selbst aus ist zu beachten:

a) Es ist keine Zeit von Verfolgungen notiert, in der er geschrieben sei (§. 6, 1); er muß also vor der Zeit Trajans (98—117), ja vor dem Ende der Regierung Domitians, der bis 96 regierte, aber auch erst nach Neros Regierung und der Zerstörung Jerusalems geschrieben sein, also zwischen 70 und 96 und eher gegen 90, als bald nach 70, da bei der Größe und Bedeutung dieser Katastrophe irgend eine Erinnerung an sie gar zu natürlich gewesen wäre, wenn nicht schon längere Zeit darüber würde vergangen sein. Aus 2, 18 wird ein chronologisches Datum nicht entnommen werden können; dazu ist *ἐσχάτη ὥρα* ein viel zu unbestimmter Ausdruck, wozu noch kommt, daß sein Kontext gar nicht auf äußere Ereignisse zu deuten ist, sondern sich nur auf innere Verwirrung durch antichristliche Häresien bezieht. Man darf deshalb nicht mit Düsterdieck (I, S. CIII) einen prophetischen Hinblick auf das bevorstehende Gericht über Jerusalem erkennen, sondern muß mit demselben die Beziehung dieser Stelle auf das Ende des jüdischen Staats, welche Grotius, Benson u. a. statuieren, entschieden abweisen.

b) Und das umsomehr, da nicht jüdische Widrigkeit, sondern heidnisches Verderben markiert ist; jene ist eben seit Jerusalems Zerstörung gebrochen.

c) Das Gemeindeleben mit seinem geordneten Verlaufe und langjährigen Bestande weist ebenfalls in die Zeit nach 70 (§. 6, 2).

d) Die Häresien weisen ebenfalls in die Zeit nach Jerusalems Zerstörung bis Ende des Jahrhunderts (§. 6, 3).

2. Der Apostel Johannes kann erst

nach Pauli Tode 64 in diesen Gemeindefreis (§. 4, 1. 2) in Kleinasien eingetreten sein; bis etwa 60 war er in Jerusalem, von da an ist er nicht mehr in Jerusalem zu finden. (Gegen Ewald, Gesch. d. Volkes Israel VII. S. 202 ff.) Auch wird man nicht gegen die ganze Haltung der Epistel annehmen dürfen, daß er mit ihr als mit einem Hirtenbriefe seine Wirksamkeit in diesem Kreise begonnen habe. Vergl. Luther, S. 32 ff. Diese Ansicht ist zu modern für das kirchliche Altertum. Unter Domitian ward der Apostel nach Patmos verbannt, also vor 96, und starb nach 100 hochbetagt. Vergl. Lange zum Evangelium Johannis im Bibelwerk.

4. Das Evangelium ist jedenfalls früher als unser Brief geschrieben. Wenn es im Evangelium 20, 31 heißt: *ταῦτα γέγραπται, ἵνα πιστεύσῃτε ὅτι Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ*, so wird das Glauben an Jesus den Christ und das Leben in Seinem Namen als Ziel in Aussicht genommen. Wenn es aber in unserer Schrift 1 Joh. 5, 13 heißt: *ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν, ἵνα εἰδῇτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰῶνον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ*, so ist nur das Wissen bezweckt bei den Gläubigen, die Glauben und ewiges Leben bereits haben. Demnach ist das Evangelium vor dem Brief geschrieben, und zwar so, daß die beiden nicht gleichzeitig geschrieben sein können, der Brief nicht Begleitschreiben zum Evangelium sein kann. So konnte Johannes nicht gleichzeitig an dieselben Leser geschrieben haben; in der Epistel ist erreicht, was im Evangelium erstrebt wird. v. Hofmann (a. a. D. 9. S. 367) läßt den Brief im Anschluß an eine andere Schrift („wohl das Evangelium“) geschrieben sein. — Was Reuß (a. a. D. S. 218) als unbewiesen, Rothe (a. a. D. S. 2 f., vergl. übrigens S. 16) als lustige Annahme und Düsterdieck (1. S. LIX) als möglich hinstellt, daß der Brief später als das Evangelium geschrieben sei, muß als notwendig festgehalten werden und läßt sich auch dadurch erweisen, daß der Brief an sehr vielen Stellen eine prägnantere, kürzere Form für die im Evangelium explizierten Gedanken gibt. Man vergleiche:

1 Joh. 2,	2. mit Ev. 11, 52.
2, 4.	15, 10.
27.	14, 26.
3, 8.	8, 44.
13.	15, 18. 19.
14.	5, 24.
3, 22.	9, 31; 16, 23. 26.
4, 6.	8, 47.
16.	3, 16.
5, 12.	3, 36; 14, 6.
14.	14, 13. 14.
	16, 33.

Es wird die kürzere Form in der Regel die spätere, reifere Form des Gedankens sein, wie im großen dafür der kleine Katechismus Luthers, der dem größern gefolgt ist, als die schwierigste Gabe, ein glänzendes Zeugnis gibt. Aber man wird doch die Umstände, unter denen geschrieben, und die Verhältnisse, die ins Auge zu fassen waren, nicht unbeachtet lassen dürfen. Daher ist jedenfalls der Vergleich des Eingangs der Epistel mit dem Anfang des Prologs hier nicht passend, weil der Apostel dort im Monolog, hier aber ebenso sehr in lebhafter Freude an dem Herrn als in zärtlicher Fürsorge für seine Gemeinde beginnt. Und der Ausdruck *ὁ λόγος σαφὲς ἐγένετο* Joh. 1, 14 ist dem Ausdruck: *Ἰησοῦς χριστός ἐν σαρκὶ ἐληλυθώς* gegenüber nicht der bestimmtere und daher spätere zu nennen, da dieser vielmehr um der Häresie willen, die zu bekämpfen war, gewählt und festgehalten ist (gegen Huther).

4. Alles zusammen genommen, wird man auf die Zeit um das Jahr 90 als die Abfassungszeit unsers Briefs gewiesen, wie auch Ewald (Die johann. Schriften I, S. 471) annimmt. Mit Hilgenfeld aber, der das Evangelium ins Jahr 150 setzt, den Brief vorher 125—150 geschrieben sein zu lassen, ist unmöglich, wenn man ihn nicht zur pseudoepigraphischen Litteratur mit den Tübingern rechnet. Ein gebiegender englischer Exeget (Westcott f. u.) bestimmt den Brief seiner Abfassungszeit und geschichtlichen Bedeutung nach „als die wahrscheinlich späteste Kundgebung des offenbaren Gottesgeistes und zugleich als abschließende Deutung (final interpretation) der ganzen vorhergegangenen Reihe göttlicher Offenbarungen im Neuen Testament.“ — Vergl. auch Riemens a. a. D. S. 34 ff.

§ 9.

Abfassungsort.

Derselbe ist nicht bekannt und nicht zu bestimmen. Einige nehmen Ephesus an; so nach einer alten, nicht einmal den Namen einer Tradition verdienenden Vermutung in einigen Unterschriften bei Mill, Wetstein, Griesbach, Matthäi. Das nimmt auch Bengel mit der Bemerkung an: *non videtur peregre misisse, sed coram impertiisse auditoribus*. So auch v. Hofmann, Huther. — Hug, Grotius, Ebrard, Haupt lassen den Brief mit dem Evangelium in Patmos geschrieben sein; der erstere mit Berufung auf 2 Joh. 12 und 3 Joh. 13, als ob da ein Mangel an Schreibmaterialien bemerkt sei, der auf die Verbannung hinwiese; der letztere, weil das Fehlen jedes Grußes sich nur erkläre, wenn der Brief aus Patmos geschrieben sei, wo der Apostel keine Gemeinde um sich hatte, als ob das sich nicht gerade dadurch erkläre, daß der Apostel von Ephesus aus an Gemeinden schreibt, zu denen die zu Ephesus mit gehörte. Doch weist auch die ältere Tradition auf Ephesus als Abfassungsort des Evangeliums. S. Lange zum Bibelwerk IV, S. 33. cf. Steitz, Die Tradition von der Wirksamkeit des Ap. Joh. in Ephesus. Stud. und Krit. 1868. III. 487 ff.

§ 10.

Litteratur des Briefs.

Zu vergleichen ist und verglichen zu werden verdient bei Lücke der Abschnitt: die Hauptmomente aus der Geschichte der Auslegung des 1. johann. Briefs.

Von den Erklärungsschriften der griechischen Kirchenväter sind einige (Diodorus von Tarsus, Chrys.) gänzlich, andere bis auf geringe (Clemens von Alexandrien) oder auf nicht ganz unbedeutende (Didymus von Alexandrien) Fragmente verloren gegangen. — Erhalten sind die Catenen des Desumeinus und Theophylakt und zwei Scholiafen.

Von lateinischen Vätern haben wir die expositio Augustins und die des Beda. Aus der Reformationszeit sind neben Erasmus annotationes in novum testamentum zwei Auslegungen Luthers (Werke

ed. Walch. IX. 909—1079 und 1080—1252), Calvins und Bezas Commentare, eine von Megander nachgeschriebene und unter dem Namen expositio edierte Vorlesung Zwinglis und Bullingers brevis et catholica expositio zu bemerken.

Neben dem Lutheraner A. Calovius ist der Arminianer Hugo Grotius zu nennen. Sehr beachtlich ist wie immer Bengel in seinem gnomon. Am Ende des 18. Jahrhunderts erschienen: S. J. Nath. Morus, praelectiones in tres Jo. epp. Lips. 1786, und C. F. C. Dertel, Johannis drei Briefe hebraïsmenfrei übersetzt und philosophisch erklärt. Frankfurt. 1795.

In neuerer Zeit vor allem Sander (Elberfeld 1851) und Rücke, dessen Commentar die 3. Aufl. 1856 erlebt hat, und de Wette, dessen Handbuch Brückner in mehreren Punkten glücklich gebessert hat. Ebrard hat für Olshausens biblischen Commentar die Briefe Johannis bearbeitet. Ausgezeichnet ist Düsterdieck, Die drei johanneischen Briefe, 2 Bände, Göttingen 1852 bis 1854. — Sehr gut gearbeitet ist Huthers Commentar in Meyers kritisch-exegetischem Handbuch. 4. Aufl. 1880. Interessant ist Ewald, die johann. Schriften 2 Bde. 1861. 1862. Jelf, the first epistle of St. John. London. Longmans 1877. — B. F. Westcott, The Epistles of St. John. The Greek Text with Notes and Essays. London. Macmillan 1884.

Der praktischen Exegese dienen, nach Speners Erklärung von 1699, Romani Tellers (Archidiaconus zu St. Nicolai in Leipzig) Erklärung der ersten Epistel St. Johannis in 206 Predigten. 1709. Semler, paraphrasis. Riga 1792. Steinhofer, Der 1. Brief Johannis 1762, Hamburg 1848. Rückli, Johannis 1. Brief erklärt und angewendet in Predigten, Luzern 1828. Johansen, Predigten über den 1. Brief des Johannes, Altona 1838. R. Braune, Die Briefe des Johannes, Grimma 1847. A. Neander, Der 1. Brief Johannis praktisch erläutert, Berlin 1851. Wolf, Praktischer Commentar zum 1. Briefe Johannis in kirch-

lichen Katechisationen, Leipzig 1851. Heubner, Praktische Erklärung des N. T., Bd. 4, S. 378—440. Besser, Bibelstunden, Bd. 5: Die Briefe St. Johannis, 3. Auflage, 1862. H. Viedebant, Der 1. Brief St. Johannes des Evangelisten, 15 Betrachtungen für die Gemeinde, 2. Abdruck, 1868. Bunjen, Bibelwerk. Neues Testam. 1868. R. Rothe, Entwürfe zu den Abendandachten. Bd. 2. herausgegeben von C. Palmié, 1877. S. 3—95. Derselbe, Der 1. Brief Johannis, prakt. erklärt. Aus R. Rothens Nachlaß herausgegeben von D. R. Mühlhäuser. Wittenberg, Kölling. 1878. — Vilmar, Collegium biblicum. Des Neuen Testaments 2. Teil. S. 508—516. Gütersloh. 1880. — Grau, Bibelwerk für die Gemeinde. N. T. 2. Bd. Bielefeld. Velhagen u. Klasing 1880. S. 689—723 (ausgelegt v. G. Behrmann). — Dächsel, Bibelwerk. N. T. 2. Hälfte. 1881. Leipzig. Neumann. S. 781 bis 840. — D. Gerlach, d. N. T. 6. Bd. — C. A. Wolf, ein exeget. und prakt. Komm. zu den 3 Briefen Johannis. Leipzig 1881. — Summarien, Die Würtemberger. Neu herausgegeben. 2. Auflage. VI, 2. Gütersloh. 1882.

Zum Lehrbegriffe: Schmid, Biblische Theologie zum N. T. 1853, Bd. 2, S. 359 ff. B. Weiß, Der johanneische Lehrbegriff in seinen Grundzügen, Berlin 1862. — Desselben Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T. 4. Auflage 1884. — Erich Haupt, Der 1. Brief des Johannes. Ein Beitrag zur biblischen Theologie. Kolberg. Zande. 1870. — Huther über *ζωή* und *μωτελειν* in den Joh. Schriften. Theolog. Jahrbücher XVII. Heft 1. (1872). — Ed. Reuß, la théologie Johannique Paris 1879. Les épîtres Johanniques S. 355—403. — A. Herm. Franke, Das Alte Testament bei Johannes. Ein Beitrag zur Erklärung und Beurteilung der johann. Schriften. Göttingen 1885. Wandenhöf und Ruprecht. — Rühmend muß hier noch hervorgehoben werden: Niemens, de Beteekenis van den eersten Brief van Johannes. Utrecht. 1869. Hoofdstuk II.

Der erste Brief des Apostels Johannes.

(Ιωαννου (B. ανου) α in AB. Ιωαννου επιστολη α cod. Sin. u. a.)

I. Der Eingang.

Gegenstand und Zweck der apostolischen Verkündigung (1—3). Zweck des Briefes (4).

- 1 Was war von Anfang an, was wir gehört haben, was wir mit unsern Augen gesehen haben, was wir beschauten und unsre Hände betasteten, von dem Worte des
2 Lebens — *und das Leben ward offenbar, und wir haben gesehen und bezeugen und verkündigen euch das ewige Leben, als welches es war bei dem Vater und ward uns offenbar.
3 — *Was wir gesehen und gehört haben, verkündigen¹⁾ wir auch euch, damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns; und unsere Gemeinschaft²⁾ ist doch mit dem Vater und mit
4 seinem Sohne Jesus Christus. *Und dieses schreiben wir³⁾, damit unsere⁴⁾ Freude erfüllt werde.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Eingang B. 1—4 bezeichnet ebenso lebhaft als bestimmt den Gegenstand und Zweck der apostolischen Verkündigung und dieses Sendschreibens. — Die Verwandtschaft dieses Eingangs mit dem Prolog im johan= nischen Evangelium ist unverkennbar:

Evangelium:

- B. 1: Im Anfang (ἐν ἀρχῇ) B. 1: Was war von An=
war das Wort. fang an (ἀπ' ἀρχῆς).
= 1. 2: Und es war bei = 2: Welches (das Le=
Gott (πρὸς τὸν θεόν). ben) bei Gott (πρὸς
τὸν πατέρα) war.
= 1—4: Das Wort (λό= 1: Das Wort des
gos) in Ihm war das Lebens (τοῦ λόγου
Leben (ζωή). τῆς ζωῆς)
= 4. 5: Das Leben war = 2: Das Leben ward
das Licht der Menschen offenbar, ist erschie=
und das Licht scheint nen (ἐφανερώθη).
(φαίνει).

Evangelium:

Erster Brief:

- B. 9: Er war das wahr=
haftige Licht, das jeden
Menschen erleuchtet, in
die Welt gekommen.
= 14: Wir schauten (ἐθε= B. 1. 2: Was wir mit
ασαμεθα) Seine Herr= unsern Augen gese=
lichkeit. hen haben, was wir
beschauten (ἐθεασά=

μεθα).
Ebenso unverkennbar ist aber auch der Un= terschied beider Eingänge: der Prolog des Evangeliums ist ein Monolog, ein Zeugnis und Bekenntnis, dabei der Apostel sinnend, wie ein Adler über allem Sturm des Lebens, ruhig schwebt und schaut; der Eingang unsers Briefes ist dagegen in großer Bewegung unter den Eindrücken des selig Erlebten und der Gegenwart in innigster Teilnahme und Für= sorge für die Empfänger geschrieben, eine be= redte Ansprache, andringend und bewegend.

¹⁾ B. 3: καὶ ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν hat Cod. Sinait. Das erste καὶ findet sich auch bei Theophylakt und Vulgata (nach cod. amiatinus); es mag aus B. 2 herübergenommen sein. Das zweite καὶ hat auch A. B. C. Im Cod. Sinait. ist vor diesem zweiten καὶ ein radiertes „, als hätte gleich ἵνα καὶ ὑμεῖς folgen sollen; es scheint daher καὶ ὑμῖν gerade mit Fleiß hinzugegeschrieben zu sein.

²⁾ B. 3: Nach ἡμετέρα hat Cod. Sinait. ὑμῶν, aber auch eine Mißbilligung in margine.

³⁾ B. 4: ἡμεῖς ohne ὑμῖν Sin. B. P. Bei A zeigt sich die Korrektur ὑμῖν, die dann in C. K. L. übergegangen ist.

⁴⁾ ἡμῶν Sinait. B. L.; ὑμῶν A. C. K. P. Vulgata: gaudium nostrum mit der Variante ut gaudeatis et gaudium nostrum sit plenum. ὑμῶν ist weniger gut bezeugt, ἡμῶν ist lectio difficilior; die vorübergehenden ἡμεῖς, ἡμῶν, μεθ' ἡμῶν und ἡμετέρα erklären das hier sehr auf= fällige ἡμῶν nicht hinreichend, am allerwenigsten in den besten Handschriften.

Formell weicht dieser Eingang ab von der Weise der Eingänge fast aller neutestamentlichen Briefe und hat nur Ähnlichkeit mit dem Eingang des Briefs an die Hebräer: es fehlt der Name des Verfassers, eine Bezeichnung der Empfänger, der Gruß. Allein selbst bei dem 2. und 3. Briefe, die doch an einzelne Personen gerichtet und deren Namen oder Bezeichnung angegeben sind, ist auch des Verfassers Name nicht angegeben, nur sein Stand, (*προσβύτερος*). Johannes liebt es eben wie im Evangelium (1, 35 vergl. 41; 13, 23; 18, 15; 19, 26; 20, 3; 21, 20; so in den Briefen sich selber nicht zu nennen. Ob er sich auch nicht nennt, der apostolische Stand und Beruf des Verfassers ist genau bezeichnet. Und wenn auch die Empfänger nicht einmal bezeichnet sind, die Beziehung zu ihnen tritt stark genug hervor, so daß man sagen muß, es ist nicht bloß für sie, sondern an sie geschrieben. Selbst der Gruß (*χαίρειν*) dürfte im 4. Verse angedeutet sein.

2. Der Satzbau B. 1—3 ist infolge lebhafter Bewegung nicht ganz einfach; er ist mehrfach unterbrochen, hat auch verschiedene Auffassung erfahren. Das Grundwort, das verbum finitum, ist jedenfalls *ἀπαγγέλλομεν* B. 3. Es hat ganz richtig um der Deutlichkeit willen seine Stellung in der Mitte zwischen dem Objecte der Verkündigung und dem Zwecke derselben erhalten. Der Zweck wird einfach und bestimmt angefügt: *ἵνα καὶ υμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μετ' ἡμῶν*. Bei der Bezeichnung des Object's ringt Johannes mit den Ausdrücken. In zwei Satzreihen hebt es der Apostel hervor; zuerst *ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς* — *ἐψηλάφησαν*, dann B. 1. 2: *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* — *ἐφανηρώθη ἡμῖν*. Es wird zuerst in seiner Bedeutung und in seinem Wesen B. 1: *ὁ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*, und beim zweiten Anlauf B. 1: *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*, B. 2: *ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος, ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα*, und dann in seiner Erscheinung B. 1: *ὁ ἐωράκαμεν* — *ἐψηλάφησαν* — B. 2: *ἐφανηρώθη* — *ἡμῖν*, oder zuerst in seiner geheimnisvollen Erhabenheit und Fülle und dann in den mannigfachen innigen Beziehungen markiert, in denen es zu dem Johannes und seinen Genossen stand und steht. Zudem der Apostel das Object der apostolischen Verkündigung nach der ersten Reihe von relativischen Sätzen mit *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* scharf bezeichnet, gibt ihm der genitivische Zusatz *ζωῆς* Veranlassung zu einer Parenthese B. 2, die erst mit *ἐφανηρώθη ἡμῖν* abschließt und sich nicht auflösen oder zerreißen läßt. Dadurch ist er genötigt, den durch die längere Parenthese un-

terbrochenen Satz an das Frühere anzuknüpfen und mit *ὁ ἐωράκαμεν καὶ ἀψηλάφημεν* geschieht das so, daß derselbe, wie er relativisch begonnen, nun auch nach bestimmter Fixierung des Object's in *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς* wieder relativisch abschließt. Es ist daher keine Periode mit Vorder- und Nachsatz, sondern ein einfacher, sehr erweiterter und durch größere Parenthesen unterbrochener Satz, dessen Bau aber klar genug ist und andre Auffassung nicht zuläßt. Ein Anacoluth liegt hier nicht vor, da Johannes Object'sakkusative und *περὶ τοῦ λόγου*, also zwei entsprechende Konstruktionen verbindet, nicht aber die angefangene Konstruktion verläßt; er kommt nach der Einschaltung B. 2 ja wieder auf's zurück. S. Winer, Grammatik. 7. Aufl. S. 527.

3. Das Object der Verkündigung. B. 1 bis 3^a. — a) Die erste Satzreihe B. 1. **Was war von Anfang an.** Der Anfang erinnert an Joh. 1, 1: Im Anfang war das Wort, 1 Mos. 1, 1: Im Anfang schuf Gott. Es ist nicht der Moment, da geschaffen worden ist, sondern das rein ewige Sein bis zum Beginne der Welt und ihrer Geschichte. Das Wort *ἀρχή* ist stets nur aus dem Kontext näher zu bestimmen. So 1 Joh. 2, 7: ihr hattet von Anfang an, d. i. seit ihr Christen seid; 3, 8: der Teufel sündigt von Anfang an, d. i. seit er Teufel ist, und das ist gleich nach dem Beginn der Schöpfung geschehen; 2, 13. 14: ihr habt erkannt den, der von Anfang an ist, d. i. von Ewigkeit, nämlich Jesus Christus. Der Anfang des Teufels (3, 8) liegt gleich nach der Schöpfung, der Anfang des Glaubens (2, 7) in dem eignen Leben der Leser, der Anfang hier und 2, 13 — in der Ewigkeit vor Schöpfung der Welt. Es erklärt sich aus dem parallelen Satz B. 2: *ἦν πρὸς τὸν πατέρα*. Dem Sinne nach entspricht's daher dem *πρὸ πάντων* (Kol. 1, 17), *πρὸ καταβολῆς κόσμου* (Eph. 1, 4), dem *πρὸ τοῦ τὸν κόσμον εἶναι* (Joh. 17, 5), oder dem *ἀπὸ τῶν αἰώνων* (Eph. 3, 9; Kol. 1, 26). Aber *ἀπὸ* ist nicht gleich *πρὸ*, und *ἀπ' ἀρχῆς* nicht gleich *ἐν ἀρχῇ* (Joh. 1, 1). Der Eine, den der Apostel im Sinne hat, Er war also, ehe die Welt war, und war, ehe Er erschien, in die Geschichte eintrat. Der Apostel schaut von seinen Erlebnissen aus zurück bis in die Ewigkeit, von da her Er gekommen ist; über Jahrtausende läßt der Apostel seine Blicke vom Anfang her bis in die Zeit seiner eignen Erlebnisse schweifen. So wenig der Sohn Gottes ward, als Er Mensch ward, eben so wenig ward Er, als die Welt entstand, diese ihren Anfang nahm. Es ist also nicht an das *μυστήριον Θεοῦ* (Theophylakt, Dekumenius), auch nicht

an das Evangelium Jesu Christi (Sozin) oder res a deo destinatae (Grotius) zu denken. Die Bezeichnung Jesu Christi durch das Neutrum δ läßt sich am einfachsten dadurch erklären, daß der Apostel in der geheimnisvollen Erhabenheit und Fülle innerer Herrlichkeit, welche erst bei der endlichen Offenbarung in der Wiederkunft völlig erkannt wird (3, 2: $\kappa\alpha\theta\acute{\omega}\varsigma\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$) die Person, welche er meint, zugleich als Prinzip der Welt und ihrer Geschichte anschaut. Ähnlich geht bei Paulus $\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ (2 Theß. 2, 6) dem $\delta\ \kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\chi\omicron\nu$ vorher. Ähnlich ist noch Luf. 1, 35; Joh. 3, 6; 6, 37; Ebr. 7, 7; 1 Kor. 1, 27 f.; Kol. 1, 16; 1 Joh. 5, 4. Es handelt sich also nicht um ein Abstraktum, das Leben, da Christus dieses und „nicht bloß ein lebendiges Individuum“ sei (Huther mit Berufung auf Joh. 14, 6), auch nicht um eine Verbindung der Person Jesu und Seiner Geschichte wie Seiner Lehre (Erdmann, Lücke, Erbrard), auch nicht um Zusammenfassung des vorweltlichen Seins und des geschichtlichen Erscheinens (Düsterdieck), auch nicht um bloße Bezeichnung des Gegenstandes der apostolischen Verkündigung (Hofmann), auch nicht um „das, was das ewige Wesen des Sohnes ausgemacht hat“ (Weiß) oder als ob „die Verkündigung des Apostels in diesem Brief nicht dieser Person an sich gälte, sondern nur einer Qualität derselben, dem Leben, das in ihr ist und aus ihr fließt“ (Haupt). — Was wir **gehört** — **gesehen** — **besehen** — **betasteten** ist eine Gradation von unten nach oben: hören ist die unterste Stufe der Klimax; es fällt aus gewisser Ferne ins Ohr, vielleicht unge sucht; gesehen wird mit besonderm Nachdruck verstärkt durch **mit unsern Augen** (kein Pleonasmus, s. Winer, Gramm. 7. Aufl. S. 564); auch ins Auge fällt es unwillkürlich, aber es ist schon die beginnende Selbstthätigkeit markiert; besehen hebt diese mit dem Nebenbegriff des Verweilens hervor; **unsre Hände** betasten bezeichnet den nächsten und unmittelbarsten Verkehr. Natürlich geht der Apostel mit dem was wir gehört haben von dem ewigen Sein Jesu Christi zu dessen historischem Erscheinen. Er gibt sich zuerst und am natürlichsten im Wort zu erkennen. Nicht was er von ihm gehört, im alttestamentlichen Wort, in den Weissagungen bis auf den Täufer Johannes, sondern daß er Jhn selber gehört. „O kann doch kein andres Subjekt sein, als im ersten Gliede; für alle Satzglieder ist dasselbe Wort, δ , dasselbe Objekt; verschieden sind nur die Wahrnehmungen, die Offenbarungsweisen. Der Apostel hat nicht nur Worte des Mundes, Neben aus Menschenmund gehört, sondern in eben diesen Menschenworten und

durch sie den Sprechenden selber; nicht des Apostels Ohr, sondern er selber hat gehört, seine Seele, freilich durch das Ohr mit seinem Gehör. — Gesehen hat er, wie er sagt, um seine Ohren- und Augenzeugenschaft nachdrücklich hervorzuheben, mit eignen Augen die Knechtsgestalt, den Menschensohn, aber doch, was darin lebte, daraus hervorleuchtete in Blick, Miene, Geberde, Bewegung; also die Seele des Johannes sah mit Leibesaugen hinein in das Wesen des erschienenen, Mensch gewordenen $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$ (Joh. 1, 14). Also wieder dasselbe Objekt. Sagt Er selber ja: Wer mich gesehen, hat den Vater gesehen (Joh. 14, 9 vergl. mit 12, 45). — Was wir besehen (ἐθεασάμεθα) — betasteten (ἐψηλάφησαν) — sind Aoriste, nicht Perfekta, wie eben zuvor (ἀκηκόαμεν — ἐωράκαμεν). Dieser Wechsel der Tempora ist nicht Willkür, nicht Ungenauigkeit, sondern Absicht und Weisheit. Gehört und gesehen hat der Apostel in einzelnen Momenten; das sind abgeschlossene Akte, Thatfachen mit ihrer Nachwirkung; nun aber will er mit den Aoristen in die Vergangenheit als eine verlaufende Gegenwart weisen, wie er thatsächlich immer wieder in unmittelbarster Nähe und lebhafter Selbstthätigkeit mit Jhm verkehrt hat. Jene zwei Verba, hören und sehen, markieren mehr die unwillkürlichen Wahrnehmungen, diese andern zwei, besehen und betasten die absichtlichen, um der Wirklichkeit und des Wesens gewiß zu werden (Huther). Besehen wurde nur der Mensch Jesus, und betastet wurde nur sein Leib, aber durch alle Sinnlichkeit hindurch ward der Gottessohn erkannt und gefühlt, Seine Gottesherrlichkeit empfunden und erfahren. Also immer wieder dasselbe Objekt. Mit dem Besehen erinnert Johannes an Joh. 1, 14: Das Wort ward Fleisch und wohnte unter uns, und wir sahen (ἐθεασάμεθα) Seine Herrlichkeit, Seine Glorie. Das Betasten knüpft an das Wort des Auferstandenen (Luf. 24, 39 f.): Seht meine Hände und meine Füße, daß ich es bin; fühlet mich (ψηλάφησατέ με), und sehet, daß ein Geist nicht Fleisch und Knochen hat, wie ihr sehet, daß ich habe. Vergl. Joh. 20, 27. Johannes, der an seiner Brust lag, Joh. 13, 23: ἐν τῷ κόλπῳ, Joh. 13, 25; 21, 20: ἐν τῷ στήθεϊ, bezeichnet damit den innigsten Verkehr mit Händereichen und Küssen und dergl., wodurch die wirkliche Menschheit und Leiblichkeit als unzweifelhaft hervorgehoben wird. „Hat Er sich doch von Mördern geduldig angreifen lassen; warum nicht von denen, die Jhn lieben“, (Pfenniger). So markiert der Apostel zweierlei, die Fülle der Wahrnehmungen, die

er gemacht und die Verbürgtheit derselben. Luther sagt mit Recht: „Er häufet die Worte und macht damit die Sache groß und wichtig. Wir haben, spricht er, mit allem Fleiß und genau beschaut und betrachtet; wir sind nicht betrogen worden, sondern sind gewiß, daß es kein Blendwerk gemessen ist. Dieses sagt er darum, daß er seine Zuhörer der Sache gewiß machen will.“ So ist beides, die Herrlichkeit des Erschienenen, welche schwer zu fassen, und die Verbürgtheit des Zeugnisses, worauf viel ankommt, gerade um des Gegenstandes willen, in lebhafter Rede markiert. — b) Die zweite Satzreihe B. 1—3^a. **Vom Wort des Lebens**, *περὶ τοῦ λόγου τῆς ζωῆς*, ist weder ein selbständiger appositioneller Zusatz zu den voranstehenden Objektsbezeichnungen, wie Luther annimmt, noch von dem letzten Zeitworte *ἐνηλλάγησαν* abhängig (Erasmus u. a.), oder gar von *ἦν ἀπ' ἀρχῆς* (S. G. Lange: Was sich mit dem Worte des Lebens von Anfang an zugetragen!). Es ist ein neuer, der relativischen Satzreihe in der Sache paralleler Satzanfang (Düsterdieck), der in *ἀπαγγέλλομεν* mit jener zu Ende kommt. *ὁ λόγος τῆς ζωῆς*, mag der Gen. *τῆς ζωῆς* die Qualität (Sozin, Grotius), wie *ὁ αὐτός τῆς ζωῆς* Joh. 6, 35, *τὸ πρὸς τῆς ζωῆς* Joh. 8, 12, oder das Objekt (Luther, Düsterdieck) bezeichnen, wie *ὁ λόγος ὁ τ. σταυροῦ* 1. Kor. 1, 18, tritt in Gegensatz zu einem *λόγῳ τοῦ θανάτου*, wie die *διακονία τοῦ πνεύματος* zu der *διακονία τοῦ θανάτου ἐν γράμματι* (2. Kor. 3, 7. 8), wie das Evangelium zu dem Gesetz, wie M. T. zu A. T., wie die Gerechtigkeit *ἐκ πίστεως* zu der Gerechtigkeit *ἐκ τοῦ νόμου* (Röm. 10, 5. 6). Daß *ὁ λόγος τῆς ζωῆς* und nicht nur *ἡ ζωή* der Gegenstand der apostolischen Verkündigung ist und die Person des eingeborenen Sohnes Gottes durchschimmern läßt, ist unbestreitbar; daß *ὁ λόγος* strikt im Sinne von Joh. 1, 1 ff. zu fassen ist, bestreitbar. Man vergl. zu dem Jogen. Johann. Logos die 2. Auflage dieser Schrift; ferner Weizsäcker, Die johanneische Logoslehre, deutsche Jahrbücher 1862, S. 619—708. — Röhrich, Zur johanneischen Logoslehre. Stud. und Krit. 1868, II. 299 ff. 1871, III. 503 ff. — M. Heinke, die Lehre vom Logos in der griech. Philosophie, 1872. — Mhlius, Der fleischgewordene Logos, 1883. — Böhl, Die Inkarnation des göttlichen Wortes. Wien, 1883. — B. 2: **Und das Leben ward offenbar.** *Καὶ* ist lebhafter Anschluß einer Erläuterung, durch welche eine Parenthese eingeschoben und der Satz unterbrochen wird; *ἐφανερώθη* erinnert an Joh. 1, 4. 5: Und das Leben war das Licht und das Licht scheint (*φαίνει*) in der Finster-

nis. Das Leben erschien, ward offenbar, das, was wahrhaft Leben ist. Durchschlagend für die Auffassung dieser Stelle ist Joh. 14, 6: *ἐγὼ εἰμι... ἡ ζωή*, während Christus nie sich *ὁ λόγος* nennt. **Und wir haben gesehen — zeugen — verkündigen** (*ἐωράκαμεν καὶ μαρτυροῦμεν καὶ ἀπαγγέλλομεν*). Gegensatz von Joh. 1, 5: Und die Finsternis hat (Luther: haben) es nicht begriffen. Die Klimax ist: *ἐωράκαμεν* im Anschluß an *ἐφανερώθη*, er war Zuhörer, aber hat nicht vergeblich gesehen, sondern ist Zeuge geworden im Verkehre mit dem Offenbargewordenen; als solcher faßt er das Sichtbargewordene, die Akte und That-sachen, die er erlebt, ins Auge und ins Wort rein objektiv, ohne Rücksicht auf Zuhörer und deren Bedürfnisse wie Verhältnisse, aber im Interesse der Sache und für sie. Dabei bleibt's nicht; er verkündigt nun auch, was er gesehen: er expliziert und appliziert zugleich, legt die in dem Erfahren und Erlebten zusammengefaßten Gedanken und Thaten in ihrer Fülle auseinander mit besonderem Interesse an den Zuhörern. Das Objektive wird subjektiv vermittelt. So gedenkt er mit lebhafter Freude der seligen Erscheinung und kann es nicht lassen zu zeugen für sich und zu verkündigen für andere, daß sie auch solche Erfahrung machen. *Ἀπαγγέλλειν* ist = *καταγγέλλειν* Apostelg. 17, 23 und *κηρύσσειν* Röm. 10, 14 f.; vergl. Matth. 28, 8. 11; Apostelg. 26, 20. Öfter wird bei Johannes *ὁρᾶν* und *μαρτυρεῖν* mit einander verbunden, 1, 34; 3, 32; 19, 35; nur in der letzten Stelle, wie 15, 27, ohne Objekt, das freilich aus dem Zusammenhange leicht ersetzt wird. Objekt für die drei Verba ist **das ewige Leben** (Dekumenius, Lücke, Luther), nicht bloß für *ἀπαγγέλλειν* (Frische, de Wette, Düsterdieck). Das Leben heißt ewig, *ἡ αἰώνιος*, weil es nicht erst einen Anfang in der Welt genommen, sondern der Welt selbst erst den Anfang gegeben hat und dem Leben, das in der Welt ist. Es ist das Leben überhaupt, darin alles Leben in der Welt Grund und Quell hat, physisches und ethisches Leben (Lücke zu Joh. 1, 4). Es war, ehe es erschien; es ward nicht etwa erst, da es erschien. Darum setzt der Apostel hinzu: *ἥτις ἦν πρὸς τὸν πατέρα*. Das Relativum *ἥτις* ist nicht gleich *ἡ*, sondern = *ut quae*, also ewiges Leben, als welches es war, das nämlich als solches war (*ἦν*) vor seiner Offenbarung und zwar zu dem Vater hin, nicht: bei, neben Ihm; es ist kein bloßes Nebeneinandersein, sondern ein Beieinandersein, ein mit einander in Verkehre stehen; es ist auf Ihn gerichtet, Ihm zugewendet, Ihm zustrebend und zuführend seiner eigensten Natur nach. Es ist

nicht im Vater, aber von Ihm her und daher zu Ihm hin. Hier ist von der *ζωή* gesagt, was Joh. 1, 1 vom *λόγος*; in Ihm ist ja solches Leben, in Ihm ist's auch offenbar geworden. Weil Johannes an das Leben, was in Wahrheit Leben ist, gedacht hat, hat er neutral beginnen können: *ὃ ἦν ἀπ' ἀρχῆς*; denn ohne die Welt, vor der Welt ist es da, bei Gott — **und ward uns offenbar**. Gerade ewiges Leben ist erschienen, eben jetzt, uns, den Aposteln, offenbar geworden. So wird die Parenthese wieder in den Anfang zurückgehend abgeschlossen. Um dieses Schlusses willen (*ἐπαπολύθη*) nimmt Johannes mit nun voranstelltem: **was wir gesehen und gehört haben** den unterbrochenen Satz wieder auf und zwar infolge der längern Unterbrechung, die mit *περὶ τοῦ λόγου* begonnene Satzreihe abbrechend, fallen lassend, und auf die erste Satzreihe zurückgreifend, kurz und bestimmt zusammenfassend. Das Objekt ist dasselbe, wie B. 1.

4. Das Subjekt der Verkündigung. B. 3. Über *ἀπαγγέλλειν* ist oben zu B. 2 das Nötige gesagt. **Verkündigen wir auch euch**. Das *καὶ ὑμῖν* stellt die Leser neben andere Gemeinden, denen die apostolische Verkündigung zu teil geworden. Deshalb wird mit der Pluralform in den Verben von B. 1 an und dem *ἡμῖν* B. 2 Johannes nicht etwa nur sich selbst nach Schriftstellerart gemeint, sondern sich und seine Brüder, die Jünger Jesu insbesondere und die Apostel gemeint haben; die Entgegenstellung von *ἡμῖν* und *ὑμῖν* ist ja nur Entgegenstellung von den ersten Christen, den unmittelbaren Jüngern des Herrn und den durch sie gewonnenen, oder der Apostel und der durch sie gestifteten Gemeinden. Johannes liebt es, sich mit der ganzen Christenheit zusammenzuschließen (1, 6—8; 2, 1. 28; 3, 1). Hier aber dürfte wohl anzunehmen sein, daß er nach Joh. 15, 27 sich mit den Aposteln zusammendenkt, da es sich um Verkündigung zur Bildung und Bewahrung von Christengemeinden handelt. Er steht eben nicht allein, sondern mit ihm haben alle Apostel gesehen, gehört, betastet und zeugen mit ihm.

5. Zweck der Verkündigung. B. 3^b. **Damit auch ihr Gemeinschaft habet mit uns**. Das auch, *καὶ* vor *ὑμεῖς* nach dem *καὶ ὑμῖν* vorher markiert sehr stark, daß der Zweck der apostolischen Verkündigung bei allen Aposteln, bei allen Gemeinden, stets und überall derselbe ist: Einheit, Gemeinschaft. Gemeinschaft mit uns ist nicht gleich Gemeinschaft wie wir, gleich uns, mit dem Vater und dem Sohne (Sozin, Episcopius, Bengel). Dagegen ist schon die Wortstellung. Sondern es ist Gemeinschaft mit uns, die kirchliche

Gemeinschaft der Christen untereinander. *Μετά* (von *μέσος*, zwischen, unter) *τινος* bezeichnet den Kreis, in den man eintritt, also die Existenz, *ὅν τιμ* mehr den Anschluß, die Kohärenz (nach Krüger). Die Gemeinde der ersten Jünger, der Apostel, ist die Urgemeinde, in die man hineinzutreten hat, um teil zu haben: es reicht nicht aus, sich bloß anzuschließen. (Vergl. auch v. Hofmann zu Röm. 11, 13 ff.). Die Apostel sind und bleiben der Grund, auf den man sich zu stellen hat (Eph. 2, 20), die Vermittler, von denen man Handreichung annehmen muß (Eph. 4, 11. 12); sie bilden den Stamm, aus dem die Gemeinden wie Zweige hervorbrechen und wachsen. Die Gemeinden sollen alle (*καὶ*) in kirchlicher Gemeinschaft mit den Aposteln stehen. *Ἐρχτε* ist nicht: erlanget (Erzische), oder auf Fortschritt zu deuten (a Lapide), sondern weist einfach auf dauernden Besitz, Beständigkeit — **und unsre Gemeinschaft ist doch mit dem Vater** u. s. w. *Καὶ* verbindet nicht mit dem vorhergehenden Satze so, daß nun auch der folgende von *ἡμῶν* abhängt (Luther: und unsre Gemeinschaft sei, auch Augustin, Calvin, Grotius, Ebrard, Haupt); es folgt ja nach *κοινωνία* noch *δέ*. Es ist also wohl von einer *κοινωνία* die Rede, wie im Vorhergehenden; daher *καὶ ἡ κοινωνία ἡ ἡμετέρα*. Aber es ist diese Gemeinschaft doch eine andere, *μετὰ τοῦ πατρὸς* u. Mit dieser steht jene in einem gewissen Gegensatz; es muß über jene, in ihr zu dieser kommen; daher *δέ*. Ähnlich ist es Joh. 6, 51; 8, 16. 17; Matth. 16, 18; Mark. 4, 36; Luk. 2, 35; Winer S. 412. Buttmann, Gram. des neutestamentl. Sprachbrchs. S. 312. Wir haben einen besondern Satz, in welchem *ἐοτί* zu supplieren ist, der etwas Neues, Verschiedenes hinzufügt, als ob geschrieben wäre: *καὶ ἡμεῖς ἔχομεν κοινωνίαν μετὰ τοῦ πατρὸς* u., so daß sie nicht bloß mit den Aposteln, sondern mit dem Vater und dem Sohne Gemeinschaft haben. Der Gedanke selbst läßt auch nicht die ganz enge Verbindung mit *ἡμῶν* zu. Es ist nicht Zweck der apostolischen Verkündigung, mit dem Vater und dem Sohne zu verbinden; das ist Sache des Mittlers, Jesu des Christ. Die Apostel gehen auf kirchliche Gemeinschaft, und diese genügt, da in ihr die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist; es ist nicht erst aus der kirchlichen Gemeinschaft eine Gemeinschaft mit Gott in Christo zu schaffen; jene ist nicht ohne diese, und diese ist in jener; es wäre sonst die kirchliche keine kirchliche, apostolische, mit den Aposteln. *Κοινωνία* ist eine Gemeinschaft mit dem Vater und Sohn, so daß wir an Ihnen teil haben, persönlich

mit Ihnen verbunden sind, Sie in uns sind (Joh. 14, 23), wir in Ihnen, Ihr Leben unser Leben ist. B. 6. Hier wird nun neben dem Vater Sein Sohn Jesus Christus genannt; hiermit ist der Abschluß gefunden. Vergl. Joh. 17, 22—26.

6. Der Brief und dessen Ziel. B. 4. **Und dieses schreiben wir.** *Kal* knüpft nicht bloß an; es führt weiter, markiert den nächsten Fortschritt: die bezeichnete Gemeinschaft hilft zur Freude, wirkt in die Tiefe des Herzens. *Tauta* ist nicht das Vorhergehende (Sander, Haupt), auch nicht das zunächst Folgende (Sozin), sondern der ganze Inhalt des Briefs (Lücke, de Wette, Düsterdieck, Luther, Ehrard). Johannes faßt eben den Brief mit seinem Inhalte als ein Aktenstück zu der mündlichen Verkündigung. *Γράφουεν*. Obwohl die persönliche Beziehung des Apostels zu den Lesern hier mehr hervortritt als in den vorangehenden Pluralen, ist es doch nicht nach Schriftstellerart statt des Singular. Johannes fährt unter dem Eindruck des Bewußtseins von der gemeinsamen apostolischen Verkündigung fort; er weiß, daß er mit den Aposteln allen übereinstimmt, und er wie sie, und sie wie er reden; er steht auch nicht allein, hat eben auch seine Gehilfen und Genossen wie Paulus (1 Kor. 1, 1: *Παῦλος καὶ Σωσθένης ὁ ἀδελφός*. 2 Kor. 1, 1; Kol. 1, 1; Philem. 1: *Παῦλος καὶ Τιμόθεος*. Phil. 1, 1: *Παῦλος καὶ Τιμόθεος δοῦλοι Ἰησ. Χρ.* 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 1: *Παῦλος καὶ Σιλουανός καὶ Τιμόθεος*). Ist ja doch das Schreiben die andere, der mündlichen Verkündigung koordinierte Art der *μαρτυρία*. Bengel: Testimonium, genus; species duae: annuntiatio et scriptio; annuntiatio ponit fundamentum, scriptio superaedificat. Der Brief dient nur dem Auf- und Ausbau des in den Lesern schon vorhandenen Lebens (Düsterdieck). **Damit unsre Freude erfüllt werde.** *Ἰνα* markiert die Absicht des Schreibers, seinen Zweck. *Ἡ χαρὰ ἡμῶν* bestimmt der Kontext als die Freude der Apostel, die beim *γράφουεν* mitgedacht sind. Der Gegenstand der Freude sind die Gemeinden mit ihrer christlichen Entwicklung und kirchlichen Gestaltung. Vergl. Phil. 2, 2; 4, 1; 2 Kor. 2, 3; 1 Thess. 2, 20; 2 Joh. 12; 3 Joh. 4. Gaudium doctorum sit plenum, cum multis praedicando ad sanctae ecclesiae societatem-perducant (Veda). Wenn nun der Apostel sagt: *ἡ πεπληρωμένη*, so setzt er die Freude an der Gemeinde, die im Christentum wächst, als da seiend, als gegeben voraus. Aber sie ist eben wie ein Weizenkorn, das wachsen muß, um völlig zu werden und bleibende Frucht zu bringen. Ohne Ent-

wicklungsstufen, Entwicklungskrankheiten, Kämpfe, Gefahren geht's nicht ab; es geschieht nicht zauberisch, magisch, mit einem Schlag, mühelos. Die Apostel haben eben an den Gemeinden ihre Arbeit, um an ihnen ihre Freude zu haben. Der Ausdruck aus dem Munde des Apostels entspricht dem Ausdruck aus dem Munde des Herrn (Joh. 16, 24): *ἵνα ἡ χαρὰ ὑμῶν* (Johannes sagt *ἡμῶν*) *ἡ πεπληρωμένη*. Vergl. auch Joh. 15, 11. Es ist eine für die Apostel immer vollkommener werdende Freude, daß die Leser in der Gnade und Erkenntnis Christi wachsen. Das Gebet im Namen Jesu hat zum Gegenstand, das Streben der Apostel hat zum Ziel, ihre Freude hat zu ihrer selbst Erfüllung das Wachstum des Leibes Christi, der Kirche, die kirchliche Gemeinschaft der Christen untereinander und in dem Vater und in Seinem Sohne Jesus Christus. Wenn Augustin sagt: Gaudium plenum in ipsa societate, in ipsa caritate, in ipsa unitate (sc. Christi), und Luther: Principium hujus gaudii est quum incipimus credere; postea quum fides augescit meditando, docendo, studendo, tum fit plenum gaudium, so mag das an seinem Orte treffend sein; aber es darf hier nicht übersehen werden, was Christus sagt (Joh. 17, 13), daß er will, daß seine Freude vollkommen werde in den Seinen; auf diesem Wege sich vervollkommnender Freude wandelten die Apostel. Der Christ freut sich nicht isoliert seines Glaubens, seiner persönlichen Seligkeit, der Gesundheit seiner Seele. Seine Freude ist wie seine individuelle Wahrheitserkennntnis und Sittlichkeit generell bindet. — Daß gerade die Freude (*χαρὰ*) und nicht der Friede von dem Apostel ins Auge gefaßt ist, mag seinen Grund darin haben, daß er beim Anfang des Briefs in Rücksicht auf die Empfänger den Gruß *χαίρειν*, in Gedanken hat, welcher, abgesehen von des Claudius Lysias Brief an den Felix (Apostelg. 23, 26—30), nur in dem Schreiben der Apostel auf dem Konzil zu Jerusalem (Apostelg. 15, 23 und Jak. 1, 1) vorkommt.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. über das Wort *ὁ λόγος* s. ob., S. 19. Es ist ganz dem Evangelium entsprechend, echt johanneisch, vom geschichtlichen Standpunkte aus B. 1. 2. 3; vergl. Joh. 1, 14) auszu-gehen und zurückzuschließen auf das ewige Sein und Wesen und nun da gleichsam eine feste Stellung einnehmend den Erscheinungen und Wirkungen Christi in der Welt, der Zeit, unter den Menschen nachzusehen. Darum

beginnt der Apostel wie in seinem Evangelium mit der Präexistenz Christi ($\delta \eta \nu \acute{\alpha} \pi' \alpha \rho \chi \eta \varsigma \eta \zeta \omega \eta \eta \alpha \lambda \omega \nu \iota \circ \varsigma$, $\eta \tau \iota \varsigma \eta \nu \pi \rho \circ \varsigma \tau \acute{\omicron} \nu \pi \alpha \tau \epsilon \rho \alpha$). Er verliert sich nicht in die Genesis Christi, wie die Gnostiker mit ihren Theogonien, sondern hebt nur sein Wesen hervor als $\zeta \omega \eta \alpha \lambda \omega \nu \iota \circ \varsigma$ in Beziehung zum Vater ($\pi \rho \circ \varsigma \tau \acute{\omicron} \nu \pi \alpha \tau \epsilon \rho \alpha$). Ewiges, wahres, volles Leben ist nur des Sohnes Wesen, wie es des Vaters Wesen ist. Aber Er hat nicht etwa bloß als einen Besitz solch Leben in sich, wie Joh. 1, 4: $\epsilon \nu \alpha \upsilon \tau \acute{\omicron} \nu \zeta \omega \eta \eta \nu$, sondern Er war selber ganz und gar Leben, ewiges Leben Sein Wesen (B. 2), von derselben Lebenssubstanz mit Gott dem Vater, mit demselben unzer trennlich verbunden, wenn auch persönlich unterschieden, nichts ist in Ihm, das nicht auch im Vater, aber Er ist selbständig, dem Vater zugewendet und zugehörig ($\pi \rho \circ \varsigma \tau \acute{\omicron} \nu \pi \alpha \tau \epsilon \rho \alpha$).

2. Dreifach ist die Existenzweise Christi: vorweltlich oder vorzeitlich, irdisch-menschlich, verklärt. Rene hebt der Anfang des Briefs hervor: $\delta \eta \nu \acute{\alpha} \pi' \alpha \rho \chi \eta \varsigma$, die andere ist mit $\epsilon \gamma \alpha \nu \epsilon \rho \acute{\omicron} \theta \eta$ markiert und mit der dritten zugleich in $\delta \nu \iota \delta \varsigma \alpha \upsilon \tau \acute{\omicron} \nu \text{ } \text{I} \eta \varsigma \upsilon \varsigma \text{ } \text{Χ} \rho \iota \sigma \tau \acute{\omicron} \varsigma$. Christus wird nicht erst Sohn Gottes, und es hat auch diese Bezeichnung nicht sowohl ethische als metaphysische Bedeutung. Nur wegen des seiner Person wesentlichen, ewigen und vorzeitlichen Verhältnisses zu Gott heißt und ist Er Gottes Sohn. (Vegen Kitzschl, Herm. Schulz.)

3. Mit besonderm Nachdruck ist auf die Menschheit Christi hingewiesen mit dem $\acute{\alpha} \nu \theta \rho \omega \pi \iota \nu$, $\sigma \acute{\alpha} \rho \alpha \nu$, $\theta \epsilon \alpha \sigma \theta \alpha \iota$, $\psi \eta \lambda \alpha \sigma \theta \alpha \iota$, B. 1. 2. 3. Er ist Menschenkindern hörbar, sichtbar, fühlbar geworden, der Menschensohn. Daß er den Jüngern $\epsilon \gamma \alpha \nu \epsilon \rho \acute{\omicron} \theta \eta$, ist nur durch seine menschliche Natur vermittelt, aber so, daß er wirklich $\sigma \acute{\alpha} \rho \xi \epsilon \gamma \acute{\epsilon} \nu \epsilon \tau \circ$ und $\epsilon \sigma \chi \acute{\eta} \nu \omega \sigma \epsilon \nu \epsilon \nu \eta \mu \iota \nu$ (Joh. 1, 14). Er ist vollkommener Mensch. Aber bei Johannes tritt die Menschwerdung nicht so sehr als Erniedrigung auf, wie bei den andern Aposteln, weil er in der Knechtsgestalt die Gotterherrlichkeit, in der menschlichen Erscheinungsform die göttlichen Wesenseigenschaften erkannte, deren Spuren mit besonderer Liebe aussuchte und mit jubelnder Seele fand. Dem Johannes lag mehr am Herzen, was der Gottessohn mitbrachte, Sein ewiges Leben, das Er hatte in sich selbst, als was Er angenommen, Fleisch und Blut der Menschen. Er gibt mehr für die $\kappa \acute{\omicron} \nu \epsilon \nu \iota \varsigma$ als die $\kappa \acute{\epsilon} \nu \omega \sigma \iota \varsigma$ Zeugnis, aber auch mehr für das lutherische Zueinander des Göttlichen und Menschlichen in Christo. — Auch kann man hier Spuren der Transcendenz und Imma-

nenz Gottes finden und nachweisen, und wie beides zugleich festzuhalten ist.

4. Christus ist für das Leben der Menschen und der Welt überhaupt ewiges Prinzip: Er ist Vermittler aller auf die Welt gerichteten Thätigkeit des Vaters. Was der Erärbrief meint mit $\theta \epsilon \omega \nu \tau \acute{\alpha} \pi \alpha \nu \tau \alpha \tau \acute{\omicron} \nu \acute{\omicron} \mu \alpha \tau \iota \tau \eta \varsigma \delta \nu \nu \acute{\alpha} \mu \epsilon \omega \varsigma \alpha \upsilon \tau \acute{\omicron} \nu$, dasselbe liegt als Voraussetzung dem $\delta \eta \nu \acute{\alpha} \pi' \alpha \rho \chi \eta \varsigma$, $\zeta \omega \eta \alpha \lambda \omega \nu \iota \circ \varsigma$, $\eta \tau \iota \varsigma \eta \nu \pi \rho \circ \varsigma \tau \acute{\omicron} \nu \pi \alpha \tau \epsilon \rho \alpha$, $\kappa \omicron \iota \nu \omega \nu \iota \alpha \mu \epsilon \tau \acute{\alpha} \tau \acute{\omicron} \nu \pi \alpha \tau \epsilon \rho \circ \varsigma \kappa \alpha \iota \mu \epsilon \tau \acute{\alpha} \tau \acute{\omicron} \nu \nu \iota \acute{\omicron} \nu \alpha \upsilon \tau \acute{\omicron} \nu \text{ } \text{I} \eta \varsigma \upsilon \varsigma \text{ } \text{Χ} \rho \iota \sigma \tau \acute{\omicron} \nu$, wie dem $\iota \nu \alpha$ — $\pi \epsilon \pi \lambda \eta \rho \omega \mu \acute{\epsilon} \nu \eta$ zu Grunde. Johannes will mit seinem $\acute{\alpha} \pi' \alpha \rho \chi \eta \varsigma$, das gegenüber dem $\epsilon \nu \alpha \rho \chi \eta$ (Joh. 1, 1), innerhalb des Anfangs, als einer bestimmten Sphäre und dem $\kappa \alpha \tau' \alpha \rho \chi \acute{\alpha} \varsigma$ (Ebr. 1, 10), den Anfängen entlang, an den Anfängen hin, gebunden an eine, wenn auch längere Linie, mehr als $\xi \varsigma \alpha \rho \chi \eta \varsigma$ (Joh. 6, 64), aus dem Anfange heraus, als aus einer Quelle, auf einen geichichtlichen Verlauf nach dem Anfang hinweist, die in der Ewigkeit existente als die in der Zeit und dem geschichtlichen Verlauf präsente und wirkliche Potenz markieren. Freilich handelt es sich bei dem Apostel mehr um das Leben der Einzelnen, der Apostel, der Gemeinden, als der gesamten Welt. Was aber für den einzelnen Menschen, den Mikrokosmos, gilt, muß für die ganze Welt, den Makrokosmos, gelten. Für den Einzelnen würde Christus nicht Prinzip des Heils sein können, wenn Er es nicht für die Welt vermögend und bestimmt wäre. Weil Er bei der Schöpfung Mittler ist (Joh. 1, 3) für des Weltlebens Anfang, ist Er es natürlich auch bei der Erlösung für des Weltlebens Vollendung. Es bedarf die Erde seiner neuen Sonnen, und die Menschheit keines andern Heilands. Christi Wahrheit ist die einzige und ewige für alle Völker und Zeiten. Christus ist nicht eine weltgeschichtliche Persönlichkeit, sondern der Lebendige, welcher die Schlüssel hat der Hölle und des Todes (Offenb. 1, 18).

5. Das Verhältnis von Kirchlichkeit und Christlichkeit, Kirchentum und Christentum wird B. 3 angedeutet. Denn $\eta \kappa \omicron \iota \nu \omega \nu \iota \alpha \mu \epsilon \theta' \eta \mu \acute{\omicron} \nu$, die Gemeinschaft der Gemeinden mit den Aposteln und untereinander ist eben Kirche, und $\kappa \omicron \iota \nu \omega \nu \iota \alpha \mu \epsilon \tau \acute{\alpha} \tau \acute{\omicron} \nu \pi \alpha \tau \epsilon \rho \circ \varsigma \kappa \alpha \iota \tau \acute{\omicron} \nu \nu \iota \acute{\omicron} \nu \alpha \upsilon \tau \acute{\omicron} \nu \text{ } \text{I} \eta \varsigma \upsilon \varsigma \text{ } \text{Χ} \rho \iota \sigma \tau \acute{\omicron} \nu$ Wesen des Christentums. Johannes will aber nur kirchliche Gemeinschaft zur Förderung der Christlichkeit. So apostolisch es ist, daß die Gemeinden zu den Aposteln und ihrer Verkündigung halten und ohne Independenzismus miteinander verbunden sind, so apostolisch ist es aber auch und allein, daß Basis und Ziel des Kirchlichen das Christliche ist.

An diesem ist jenes immer wieder zu messen und zu richten.

6. Die Kirche ist ein Ganzes, ein Organismus, der in der streitenden und triumphierenden Kirche Himmel und Erde, in der streitenden alle verschiedenen lokalen (καὶ ἐμὴν, καὶ ἐμείς B. 3) Gemeinden, wie die Gemeinden aller Jahrhunderte (ἀπαγγέλλομεν) durch das apostolische Predigtamt überhaupt in seiner fortwährenden Thätigkeit (Rücke) zusammenfaßt. Was Paulus (1 Kor. 3, 9—11. 16; Eph. 2, 20 f. coll. 1 Petr. 2, 5) von der Kirche als einem auf dem Ecksteine, Christus, gegründeten Bau des Tempels Gottes, oder (Eph. 1, 22 f.; 5, 23; Kol. 1, 18) als einem Leibe, dessen Haupt Christus ist, sagt, hat Johannes auch hier im Sinne, indem er mehr nach Joh. 15, 1 an ein Wachstum denkt, wo an dem von Christo gegründeten Stamme der Gemeinde von allen Seiten Gläubige wie Zweige hervorgekommen (Joh. 17, 20).

7. Die apostolische Verkündigung, ἀπαγγελία, hat selbsteigene Erfahrungen und Erlebnisse im Verkehr mit dem Erlöser zur Voraussetzung und die apostolische Schrift (γραφόμεν) zur Begleitung. An ihr hat sich das aus der mündlichen Mitteilung Gewonnene oder Entnommene zu befestigen, zu richten, zu klären, zu vollenden. Für den Herrn und die Brüder kann nur wirken, wer mit Ihm gelebt im innigsten Verkehr, dem Er sich hingegen hat, den Er an Sich genommen hat, so daß er nun nicht lassen kann zu reden von dem, was er gesehen und gehört hat (Apostelg. 4, 19. 20).

8. Freude ist des Christentums Wesen. Augustin conf. 10, 22: est enim gaudium, quod non datur impiis, sed iis tantum, qui te gratis colunt, quorum gaudium tu ipse es. Et ipsa est beata vita gaudere ad te, de te, propter te; ipsa est, et non est altera. Christi Wort und Leben ist des Christen Element, wie die Luft des Vogels, das Wasser des Fisches. Ihm bringt die Gottesfurcht nicht düstere Welt- und Selbstverleugung, als bestes des Christen Leben nur in Entbehrung und Unterdrückung heißer Wünsche, sondern in Freuden, die er genießt, gemäß der Mahnung des Paulus in der Abtensepistel (Phil. 4, 4): Freuet euch in dem Herrn alle Wege, und abermals sage ich euch: freuet euch! Oder nach der Zusage des Erlösers in dem Evangel. für den Sonnt. Jubil. (Joh. 16. 22): Euer Herz soll sich freuen und eure Freude soll niemand von euch nehmen! Daher die wiederholte Mahnung: Fürchtet euch nicht! und die Zusage

des Trösters und des Friedens. Im Lobe und der Liebe Gottes ist ein Merkmal und ein Maßstab wahren Christentums gegeben. Lust an dem Herrn (Psalm 37, 4) mit Seiner schöpferischen, erhaltenden, regierenden, Sünde vergebenden, Sünde vertilgenden und verherrlichenden (3, 2) Liebe ist des Christen Pflicht und Leben. Nur daß er bleibe und Christi Freude in ihm bleibe und seine Freude vollkommen werde (Joh. 15, 1—11).

Homiletische Andeutungen.

Suche Jesum und sein Licht, alles andre hilft dir nicht! — Suche in allen zeitlichen Erfahrungen, was von Ewigkeit her ist. — Suche in allen sinnlichen Erscheinungen den übersinnlichen Kern mit seinem Leben, das bleibet in Ewigkeit, wie es von Ewigkeit ist. — Nichts ist gewisser, als was Christi ist: Er ist von Ewigkeit und bringt in des Vaters Reich, was Sein ist. — Erkenne immer mehr, daß Gott nicht bloß über, sondern in der Welt und nicht ferne von dir, sondern dir recht nahe ist. — Rede von Christo nur als Sein Zeuge. Rede von Ihm, weil du Ihn erkannt und gefühlt hast in dir, nicht aber bloß weil du Prediger, oder Theologe, oder getauft bist. — Verachte die kirchliche Gemeinschaft nicht; es ist ein Segen darin, ein ewiger. — Gib dich nicht mit deiner Kirchlichkeit zufrieden, wenn du nicht des Vaters und Seines Sohnes froher und gewisser wirst. — Christliche Erkenntnis ist, wie alle Wissenschaft, nur in Gemeinschaft mit dem Ganzen, namentlich im Zurückgehen auf die Quellen in den apostolischen Schriften und Zeugnissen möglich. — Heiligkeit und Freude ist dem Christen ein untrennbares Paar, der Welt aber Unheiligkeit und Lust. — Schäme dich, daß du kleinmütig oder unmutig, gar mißmütig deines Herrn dich nicht freust. — Fürchte dich, daß deine Freude an Christo und dem Himmelreich nicht abnehme. — Ringe, daß deine Lust am Herrn immer völliger werde. — Lust am Herrn ist deine Pflicht, damit deine Pflicht deine Lust, deine Würde werde, und nicht deine Bürde und deine Last sei. — Der Christ muß ein fröhlicher Mensch sein, denn er hat die Wahrheit, welche frei macht, die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, die Freiheit der Kinder Gottes, den Frieden, der höher ist als alle Vernunft, die Freude, die niemand von ihm nehmen kann, die Kindlichkeit und Erbschaft bei Gott, das Leben, das kein Tod töten kann, die Seligkeit, welche in Ewigkeit währt und wächst.

Starke: Christus ist das selbständige Leben und wir haben auch von ihm das Leben zu erwarten, das zeitliche, das ewige und selige Leben. — Wer das Wort des Evangeliums verachtet, der verachtet auch das selbständige Wort Gottes, denn Christus ist der Kern und Stern der ganzen Heiligen Schrift. — Christus lebt und die Gläubigen sollen auch leben. — Es ist nicht genug zur Seligkeit, wissen und glauben, daß Christus in die Welt gekommen, sondern das muß einer wissen und

glauben, daß Er auch in seinem Herzen als der rechte Morgenstern aufgegangen und erschienen. — Des Evangeliums Zweck ist, die Menschen zur völligen Freude zu bringen; denn Gott hat uns nicht zur Traurigkeit, sondern zur Freude berufen. — Verwandelt sich die Freude bisweilen in Traurigkeit, wenn äußere Trübsal, innerliche Anfechtungen auf sie gleichsam einströmen, so gereicht zu ihrer Aufrichtung und Trost: Christus will sie wiedersehen und ihre Traurigkeit soll in Freude verwandelt werden. — Spener: Unser Leben, das wir in Christo haben, ist ein ewiges Leben, und außer ihm ist kein Leben; indessen ist es noch verborgen, soll aber erscheinen. — Das göttliche Wort des Evangeliums ist uns gegeben, uns wieder zu der Gemeinschaft Gottes zu bringen, und also ist es wohl eine theure Wohlthat, daß es uns nicht bloß zur Erkenntnis gewisser Wahrheiten bringt, sondern uns die Güter, die es uns verkündigt, selbst darreicht. — Das geschriebene Wort Gottes hat nicht weniger Kraft, den Glauben zu wirken, als das gepredigte Wort. Dieses Wort haben die Apostel hinterlassen, daß man es zu aller Zeit lesen und hören könnte, und soll uns deshalb das geschriebene Wort sicherer und gewisser sein, als was wir von Menschen hören. — Lange: Im Geistlichen muß jeder für sich die Wahrheiten Gottes einsehen, und nicht andern blindlings glauben, damit er nicht gleich dem Blinden verleitet und schändlich betrogen werde. — Es muß alle Gemeinschaft mit Menschen also eingerichtet werden und also beschaffen sein, daß sie der Gemeinschaft mit Gott nicht entgegenstehe. Wir haben die Briefe der Apostel als Briefe Gottes an uns anzusehen und zu erkennen, daß sie auch allerdings uns geschrieben sind und zwar zu dem Ende, daß auch wir gleichsam lebendige Briefe Gottes werden mögen, welche von jedermann können gelesen werden. — Rieger: Die Erkenntnis Christi kann man eigentlich nicht bei Seiner ewigen Gottheit anfangen, bei dem, wie Er bei Gott war. Sondern das Evangelium predigt uns zuvor das, was erschienen ist. Bei der Erscheinung des Sohnes Gottes im Fleisch gab es zu sehen, zu hören Eröffnungen, dergleichen vorher nie verliehen waren. Sehen, hören, prüfen konnte alles in einem gemeinsamen Umgange, Tischgenossenschaft, Liegen an Seiner Brust, in Seinem Schoß vorgenommen werden, wie besonders dem Johannes vergönnt war. — Man darf nicht denken, das Geheimste sei aus der nachmaligen Verkündigung weggeblieben. — Schreiben dient zur völligen Freude, unterstützt den Glauben des Herzens, das Bekenntnis des Mundes, daß keine Anfälle von Ungelehrtheit und Mißtrauen aufkommen, sondern es sich zum fröhlichen Ruhm anläßt. — Besser: Es gibt keine Gemeinschaft mit dem Haupte der Gemeinde, die nicht durch die Gesenke der Apostel vermittelt wäre. Wer eingefügt ward in den Bau der Kirche, der wird getragen von dem Grunde der Apostel und Propheten und mit diesem Grunde zugleich von dem Eckstein, Jesu Christo. — Aus unendlicher Liebe ist der Sohn Gottes geworden, was wir sind, auf daß er uns Macht gebe zu werden, was Er ist; theilhaftig ist Er wor-

den unserer Natur, daß wir Genossen der göttlichen Natur würden (Zenäus). — Heubner: Zum Christentum gehört eine ernste, tiefe, ganz in Christum eindringende Kontemplation: ein flüchtiges, leichtsinniges Blicken und Wegeilen gewährt Nichts; das Christentum will tiefe Gemüther. — Das Christentum stützt sich hauptsächlich auf Thatfachen, als äußere Offenbarungen Gottes. — Die Schriften der Apostel sind uns ein Ersatz für das, was wir selbst nicht mehr schauen. Dazu haben wir noch die Kirche als Zeugen jener Thatfachen; sie würde ohne dieselben gar nicht entstanden sein. — Der Beruf der Apostel war der menschenfreundlichste, wohlthätigste; der Zweck ihres Zeugnisses und der Predigt des Evangeliums überhaupt ist: alle zur Gemeinschaft desselben Lebens zu führen, das die Apostel hatten. Die Apostel wollten ihr Leben nicht für sich selbst behalten, mittheilen wollten sie es. Das ist die rechte Art des Lebens, daß wo es ist, es auch den Drang hat, sich in andere zu ergießen. Die Apostel waren den ersten Christen und sind noch allen Christen Kanäle, Leiter zum ewigen Leben; ohne die Apostel gäbe es für uns keinen Christum und kein Christentum. Die Apostel führen uns zu Ihm. Wer sie, wer ihr Zeugnis verwirft, kann vernünftigerweise von gar keinem Christentum mehr reden: es bleibt ihm nur ein Christentum, das er sich selbst macht. — Die Schrift ist ein stehendes, nicht zu verfälschendes Denkmal der Geschichte; sie blieb eine reine, immer zugängliche Quelle: die mündliche Erzählung wäre immer unsicherer geworden, das Gedächtnis hätte viel wieder verloren; die Freude über den Genuß des Evangeliums wäre vermindert worden. — Spurgeon: Es steht wohl geschrieben (Sprüchw. 14, 10): In seine Freude menget sich kein Fremder. Das Geheimnis ist bei denen, die ihn fürchten, und ihre Freude nimmt niemand von ihnen. Wir wollen euch jedoch nur an das Sprichwort erinnern: Stille Wasser gründen tief. Der Bach, der über die Steine taucht, vertrocknet im Sommer, aber der Strom von tiefen Gründen fließt gleichförmig dahin, unter Wassergüssen oder in der Dürre und Hitze und gleitet dennoch ruhig durch das Gefilde. Wir reden und rühmen nicht so laut von unsern Freuden, wie ihr von euren Lustbarkeiten, weil wir's nicht nötig haben; die unsrigen sind ebenso bekannt im Stillen, wie in belebter Gesellschaft. Wir brauchen eure Gesellschaft nicht, um uns der Freude hinzugeben, noch weniger der mannigfachen Thaten, mit denen ihr eure Freude zu würzen sucht. Wir brauchen keine Becher, keine Gastmähler, keine Geigen, keinen Tanz, um vergnügt zu sein. — Unsere Freude hängt nicht ab von vergänglichem Dingen, sondern ruht in dem ewigen, unwandbaren Schöpfer aller Dinge. Ich weiß zwar wohl, trotz allem, was wir sagen werden, wird diese Verleumdung fortleben: daß Gottes Kinder ein elendes Volk seien. — Wir haben Freude, wir haben Bonne, so köstlich, daß wir kein Quentchen der unsern gegen eine Schiffsladung der euren vertauschen möchten; nicht Tropfen unser Lust gegen Ströme eurer Wohlust. Unsere Lust ist kein Zittergold, keine geschminkte Freude, sondern

wahrhafte Wirklichkeit; unsere Freuden sind solche, die wir mit uns nehmen zur stillen Ruhestätte unterm Staube; Freuden, die mit uns im Grabe schlafen, und mit uns erwachen in der Ewigkeit, Freuden, auf die wir getrost zurückblicken dürfen, und die wir also auch in der Erinnerung noch einmal genießen, Freuden, die wir auch zuvor genießen und hienieden schon kennen im Vorgefühl der ewigen Freude und Wonne. Unsere Freuden sind keine Seifenblasen, die nur glänzen und in allerlei Farben prangen, um zu zerplagen; sie sind keine Sodomsäpfel, die in der Hand zusammenfallen zu einer Fingerspitze voll Asche; wahre Freuden sind wirklich, wahrhaftig, gehaltvoll,

dauernd, bleibend, ewig! Was soll ich mehr sagen? Lust und wahrhafte Gottesfurcht sind ewig miteinander verbunden, wie Wurzel und Blüte, so unzertrennbar wie Wahrheit und Gewißheit; sie sind in der That zwei köstliche Edelsteine, nebeneinander gefaßt in derselben goldnen Fassung. — **Wiedebant:** Das Christentum wird in seiner Herrlichkeit und Wirklichkeit ebensowohl angetastet, wenn man nicht die göttliche Natur, wie wenn man nicht die menschliche Natur Christi zu ihrem Rechte kommen läßt. Jesus, der Gottmensch, kann uns allein zu Menschen Gottes machen. Der Glaube an Christum hilft zur Seligkeit, aber nur ein solcher Glaube, der auch zur Heiligung führt.

II. Der erste Hauptteil.

Kap. 1, 5—2, 28.

Wenn ihr im Licht wandelt (1, 5—2, 2) — im Gehorsam gegen sein Gesetz überhaupt (2, 3—6) und gegen das Gebot der Bruderliebe insbesondere (2, 7—14), unbeirrt durch die Lüste (2, 15—17) und die Lügen der Welt (2, 18—23), so werdet ihr einst vor Christo bestehen (2, 24—28).

1. Grundgedanke: Gott ist Licht.

Und es ist¹⁾ das die Botschaft²⁾, welche wir von Ihm her gehört haben und wir euch 5 wieder verkündigen, daß Gott Licht ist, und Finsternis in Ihm gar keine ist.

Exegetische Erläuterungen.

Kai ist nicht gleich *οὖν* (igitur, Beza), oder *δέ* (Episcopius); denn es ist weder eine Folgerung, noch ein, wenn auch noch so feiner Gegensatz. Es ist eine Anknüpfung an das Vorhergehende, wie *kai* — *χοῤῥοῖμεν* (B. 4) an das *ἀπαγγέλλομεν*. Während *ταῦτα* (B. 4) auf den Inhalt des nun beginnenden Briefs weist, so knüpft *kai* an den Eingang an, in dem, was folgt, vorbereitet ist, und *ἐστὶν αὕτη ἡ ἀγγελία* weist auf das nun Folgende: **es ist das die Botschaft.** Mit besonderm Nachdruck ist gegen die gewöhnliche Stellung (*αὕτη ἐστὶν*, 2, 25; 3, 11. 23; 4, 3; 5, 11. 14; vergl. Joh. 17, 3) *ἐστὶν* vorangestellt, um die Existenz und Realität der Botschaft zu markieren. Die wenig bezugte Lesart *ἐπαγγελία* ist sehr unbequem, da das Wort nicht Ankündigung (Defenienius, Beza, de Wette gegen den Sprachgebrauch des N. T.) bedeutet, weder hier noch anderwärts (2, 25; 3, 11; s. Varianten; 2 Tim. 1, 1; Apostelg. 23, 21), und

im Sinne von Verheißung, Zusage, eine an dieser Stelle berechnete Erweiterung des Gedankens mit Calov forderte: non jubemur tantum in luce ambulare ac mundari sanguine Christi, sed utriusque etiam gratia nobis promittitur, illius per Spiritus Sancti illuminationem, hujus per expiationis Christi applicationem; quia utraque fruimur per beatam cum deo et Christo communionem. Dafür *ἀπαγγελία*, was sonst im Neuen Testament nicht vorkommt, mit Sozin, Episcopius zu lesen, ist willkürliche Korrektur. Die äußerlich am besten beglaubigte Lesart findet im Kontext eine starke Stütze, indem sie in dem folgenden *ἀναγγέλλομεν* anklingt: die Botschaft Christi entbieten seine Apostel wieder: quod filius annuntiavit a patre, hoc apostolus acceptum a filio renunciat nobis (Grasmus). — **Welche wir von Ihm gehört haben.** Der Apostel erinnert an B. 1. Er denkt an die ersten Jünger und die Apostel insbesondere. Es ist daher sowohl um der *ἀγγελία* und des *ἀκηκόαμεν* willen, wie wegen des Inhalts der Botschaft: *ὁ θεός*

¹⁾ *ἐστὶν αὕτη* Sinait. B. C. K. L. P.

²⁾ statt *ἡ ἀγγελία* bei A. B. K. L. lesen C. P. *ἡ ἐπαγγελία*. Die ursprüngliche Lesart des Sinait. ist *ἡ ἀπαγγέλλας*; darüber findet sich *γρηγορησε*; und daraus entstand *ἡ ἀγάπη της ἐπαγγελίας*; ein Abschreiber im 7. Jahrhundert hat aus andern Handschriften das richtige *ἡ ἀγγελία* herübergenommen.

φῶς ἐστὶν καὶ σκοτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστὶν — bei *ἀπ' αὐτοῦ* an Jesus den Christ zu denken; dazu nütigt die Präposition *ἀπὸ*, welche den redenden Propheten, die Person des Meisters markiert, an dessen Mund die Apostel als Hörer und Schüler hängen. Sonst sagt Johannes *ἀκούειν παρὰ*, Ev. 8, 26. 40; 15, 15; doch ist da der Vater der Redende, der Sohn der Hörende; dieses (*παρὰ*) setzt die Nähe, das Beisammensein voraus und mußte daher stehen, wenn der Sohn vom Vater hört; jenes (*ἀπὸ*) deutet auf die Ferne und konnte in den angezogenen Stellen kaum stehen; *παρὰ* weist zugleich auf Vertraulichkeit, *ἀπὸ* nur auf Entfernung im allgemeinen. Unter *αὐτοῦ* ist auch mit Beziehung auf B. 3: τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, Christus zu verstehen; daß es, im Unterschied von *ἐκείνος*, das immer auf Christus gehe, stets auf den Vater gehe (Paulus, Baumgarten-Crusius), ist nicht richtig. Also: von Ihm, dem im Fleisch erschienenen Gottessohne her, den wir gehört — haben (B. 1), haben wir die Botschaft über Gott den Vater erhalten (Düsterdieck, Huther). Sozin, der das Verhältnis Gottes und Christi nicht als conjunctio essentiae, sondern nur als conjunctio voluntatis et rerum aliarum omnium faßt, versteht a deo et Christo, d. i. a deo per Christum, um diesen als bloßen Vermittler, nicht als Urheber der Botschaft erscheinen zu lassen. — **Und wir euch wieder verkündigen**, καὶ ἀναγγέλλομεν ὑμῖν. Nächst Erasmus (s. o.), Bengel vortrefflich: quae in ore Christi fuit ἀγγελία, eam apostoli ἀναγγέλλουσι; nam ἀγγελίαν, ab Ipso acceptam reddunt et propagant. Es ist nicht ganz gleich mit ἀπαγγέλλειν; dieses heißt fort, weiter verkündigen, ἀναγγέλλειν aber aufs neue, wieder verkündigen, wie Ev. 4, 25. Wie der Samariterin gegenüber Jesus als Bote Gottes redet, der wieder sagt, was ihm der Vater zuerst gesagt, so reden die Apostel wieder, was ihnen der Herr zuerst gesagt, Joh. 20, 21. — **Gott ist Licht**, das ist Inhalt der ἀγγελία: ὅτι ὁ θεὸς φῶς. Christus aber hat das nicht gesagt. Sich selbst hat Er zwar das Licht genannt (Joh. 8, 12; 12, 46). Sonst redet Er wohl von den „Kindern des Lichts“ (Joh. 12, 36) und Jakobus vom „Vater des Lichts“, τῶν φῶτων 1, 17 (vergl. Wiesinger; Huther; dagegen: v. Hofmann). Aber Christus ist als der Sohn Gottes ἀπαύρασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (Ebr. 1, 3), und das ist's ja, was Johannes mit seinen Genossen (B. 1) gehört, gesehen, beschaut, so daß also mit Recht die Summa und das Centrum der Botschaft Christi, wie seiner persön-

lichen Erscheinung und Offenbarung im Fleische ist: Gott ist Licht. *Φῶς*, ist sowohl was hell, klar ist (Röm. 13, 12), als das was hell, klar macht, da alle Entfaltung und Gestaltung des Lebens vom Lichte bedingt ist (1 Mos. 1, 3); es schließt Sünde und Uneligkeit aus (B. 7. 2, 9. 10). Vergl. Gremer, Bibl. theolog. Wörterbuch d. n. t. Grac. 3. Aufl. S. 768. Gottes Wesen ist so von Christus offenbart; aber kein Philosoph vermag solches zu finden; ohne Christus gehen die Weltweisen daran vorüber. Es heißt nicht: **ein** Licht, wie Luther überlegt, als ob anderes Licht neben und außer Ihm sei. Gottes Wesen ist eben Licht. Auch nicht: im Lichte, als sei's nur um Ihn her; noch: wie das Licht. Es ist nicht: secundum similitudinem, sondern: secundum substantiam (gegen Bultinger). Licht ist Sein Kleid (Psalm 104, 2); als ein Feuer, rein und hell wie Blizesleuchten erscheint dem Ezechiel (Kap. 1) und dem Habakuk (3, 3 f.) die Majestät des Herrn. Er ist nicht bloß der Schöpfer des Lichts, dem Sein erstes: Es werde! gilt (1 Mos. 1, 3), sondern Vater alles Lichts (Jas. 1, 17), und ihn umgibt eine gewaltige Lichtsphäre (1 Tim. 6, 16); Gottes ist das wunderbare Licht, in dem die Christen wandeln (1 Petr. 2, 9). Es ist der Satz parallel dem Sage: Gott ist die Liebe (4, 8. 16), im Grunde mit demselben Gedanken, nur daß das eine Mal der Ausdruck bildlich, das andre Mal eigentlich ist und die bildliche Bezeichnung eine Seite besonders markiert, und diese ist auch um des Gegensatzes in den folgenden Versen (6—10) willen die Heiligkeit, völlige Reinheit, nicht aber zugleich die Allwissenheit, wie Calov will, obwohl Dan. 2, 22 Licht Abbild der göttlichen Allwissenheit ist; eher ist die Weisheit noch dabei mitzudenken (vergl. Huther, Haupt, Rothe). — **Und Finsternis in Ihm gar keine ist**. Dieses zweite negative Glied, das mit besonderm Nachdruck (οὐκ ἐστὶν οὐδεμία, ähnlich Joh. 15, 5 ff. s. Winer Gr. 7. Aufl. S. 464 f.) auftritt, weist alle und jede Finsternis, σκοτία, d. i. Unreinheit zurück. Dekumen: ἤτοι τὴν ἁγορίαν, ἢ τὴν ἁμαρτίαν. Vielmehr beides: weder eine Unwahrheit, Lüge, noch eine Sünde ist in Ihm. Das ist die tatsächliche Verkündigung in Christi Erscheinung. Die Fülle der hier gegebenen Beziehungen gibt Lorinus (bei Huther) so an: deus lux est, quia clarissime se ipsum percipit, omniaque in se ipso, utpote prima et ipsissima veritas; quia summe bonus, ac summa et ipsissima bonitas; fidelis absque ulla iniquitate, justus et rectus, quia fons omnis

lucis in aliis, i. e. veritatis atque virtutis, non solum illustrans mentem, docensque quid agendum sit, verum etiam operans in nobis, ut agamus, et sic radiis suis liberans mentem ab ignorantiae tenebris, purgans a pravitate voluntatem. — Des Johannes Spekulation oder Mystik ist so sehr ethisch, daß es ihm nur auf die „praktische Auswirkung“ der Wahrheit: Gott ist Licht — ankommt. Wie er an das Vorhergehende die Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, anknüpft (*καί*), so legt er das Wesen des Gemeinschaftslebens weiter auseinander (V. 6 bis 2, 28). Weil nun von dem Wesen des Vaters das Wesen der Gemeinschaft und des Lebens in derselben bestimmt wird, stellt er den Grundgedanken (V. 5) an die Spitze, und zwar im Hinblick auf die Verirrungen, zweigliedrig, positiv und negativ.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Der Monotheismus und die absolute Persönlichkeit Gottes sind bei Johannes zwei Hauptpunkte, die auch hier erkennbar sind, wenn auch nur eine Seite hervorgehoben wird. Von den zwei Sätzen: Geist ist Gott (Joh. 4, 24) und Gott ist Liebe (1 Joh. 4, 8. 16), deren erster das Wesen Gottes nach dessen physischer, der andere nach dessen ethischer Seite bezeichnet, so daß jener die Natur, die Substanz, dieser den Charakter Gottes hervorhebt, wird doch nur der andere mit dem hier ausgesprochenen Satze: Gott ist Licht zu verbinden sein und eine nähere Bestimmung im bildlichen Ausdruck erhalten. Zwar sind Geist und Liebe correlative Grundbegriffe, indem Geist „die freie Selbstherrlichkeit in Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung über eine substantielle Fülle von realen Lebenskräften“, Liebe, „die freie Selbsthingebung mit bewußter und gewollter Bewahrung ebensowohl der eignen wesentlichen Grundbestimmtheit, als der des andern“ (Plitt) notiert. Aber in dem: Gott ist Licht — wird „die Erhabenheit Gottes über alle sinnlichen Mängel“ (Röstlin), die Heiligkeit ausgesprochen und damit näher bestimmt der Charakter Gottes, Seine Liebe, und diese als eine heilige, und läßt hinwiederum die Liebe Gottes als solche fassen, die auch auf Mitteilung Seiner Heiligkeit gerichtet ist. Als Correlat kann man auch: Gott ist — das ewige Leben (5, 20) hinzunehmen, so daß wie Seine Liebe auch Seine Heiligkeit lebendig ist. Es ist **kein**erlei Finsternis in Ihm. Er ist kein werdender Gott, der erst zu sich kommen müßte in der Geschichte der Kreatur, der Welt oder dem Menschengenisse, wie der

Pantheismus will: Er ist vor aller *ἐλθ*, die Plato, oder dem dunkeln Urgrund, den Schelling setzt, wirksam, und zwar als selbstbewußter, heiliger, liebender, lebendiger Gott. Auch hat nicht die Sünde, das Böse, in Ihm einen urgründlichen Anfang, wie die Gnostiker lehrten mit ihren Emanationen.

2. Gott ist Licht — darf nicht als eine Notiz, eine Wahrheit ohne Wirklichkeit, eine Wirklichkeit ohne Wirksamkeit und Wirkung gefaßt werden. Wie dem Satze: Geist ist Gott (Joh. 4, 24) sofort der Zusatz gegeben ist: und die Ihn anbeten, müssen Ihn im Geist und in Wahrheit anbeten, so ist auch dieser Satz als Prinzip aufzufassen und dessen Geltung im Nachfolgenden zu erkennen. Der Satz ist durch und durch ethisch, praktisch. Es will Johannes keine Wissenschaft ohne Praxis. Er mag keine Aufklärung des Verstandes gelten lassen, wenn die Richtung und Reinigung des Willens fehlt.

3. Die Frage: woher ist die Sünde, das Böse in der Welt? — entscheidet der Apostel sehr bestimmt hier negativ: keinesfalls von Gott. Anerkennen ist das Böse nicht, nur angeboren.

4. Gelehrt und verkündigt darf nichts werden, das nicht auf dem Zeugnis Christi ruht, noch mit demselben stimmt. Wer ewige Wahrheit, welche frei macht, anders wissen will, als Er, weiß sie nicht besser, und ist nicht ein Diener, sondern ein Widersacher, ein Rebell. — Das ist eben apostolisch und protestantisch zugleich, auf den Anfang des Evangeliums in Christo zurückzugehen. Wir sind vielmehr apostol. Kirche als die röm. Kirche mit ihren Ansprüchen auf Apostolizität.

Homiletische Andeutungen.

Gott ist Licht. 1. Woher weißt du's? 2. Was heißt's? 3. Wohin weist es? — Was du Rechtes und Nichtiges von Gott dem Vater weißt, hast du von Christo, mag's nun ein Bote des Heils, ein Diener der Kirche, verkündigt, oder Muttermund dir gesagt, oder Freundsrede dir aufs Herz gelegt, oder Christenhand in der Bibel zugetragen, oder der Heilige Geist in dir aufgespritzt haben. — An nichts freuen sich die Menschen mehr als am Licht; aber wie haben sie das Wort gemißbraucht und ihm das beste Teil entzogen und können's reimen mit Unheiligkeit in Gedanken, Worten und Werken! — Der Welt Licht blendet, ohne zu erleuchten, scheint an, ohne Frühling mit Blüten, oder Herbst mit Früchten zu schaffen. — Der Welt Licht kann Nutzen schaffen, im Leben Bräuten der Ehre bauen, Kränze für Künstler und Ruhm für Weise bringen, auch Ordnung im Lande und auf den Straßen geben, und dabei in geselligen Kreisen Herz erfreuen, Geist erfrischen, aber auch der Seele Heil unterwühlen, zertrümmern. Aber es

kann keinen Schein von Trost in die Nacht des Lebens; noch weniger in die Nacht des Sterbens bringen; es kann der Seele nicht helfen zur Liebe, zum Leben, das kein Tod töten kann. — Der Welt Licht geht unter, wie die Sonne des Himmels; aber das Licht, das Gott der Herr ist, scheint durch alle Nacht der Sünde, des Lebens, des Todes. — Prüfe jedes Licht, ob Gott dabei ist! — Fehlt Er, der Heilige, so ist das Licht kein Licht, das den Namen verdient, sondern Scheinlicht, Zerlicht eines Sumpfes. — Erwarte von keinem Licht der Wissenschaft oder der Kultur Heil, wenn das heilige Licht darin verleugnet wird. Fürchte nur die Finsternis, dabei Gott der Vater sich nicht findet. —

Starke: Lehrer sollen in göttlichen Dingen nichts verkündigen, als was sie von dem Herrn in Seinem Wort gehört haben. — Weil Gott ein Licht ist und in ihm keine Finsternis, so ist es ganz unmöglich, daß Er die Ursache der Sünde, als der größten Finsternis, sein könne. — Gott ist lauter Licht, Weisheit, Heiligkeit, Herrlichkeit, Trost und Freude; wer sollte nicht ein Verlangen tragen, mit Ihm vereinigt zu sein? — Heubner: Das Christentum hat in Christo die Lichtnatur Gottes allen Menschen in heller Klarheit gezeigt: wie Er durch und durch lauter vollkommenes Wissen, Allwissenheit, Weisheit, Liebe, Gnade,

Heiligkeit, Seligkeit ist und Lust hat an der Seligkeit der Geschöpfe. Warum führt Johannes das als Hauptverkündigung an? 1) Weil es den durch Sünde unheiligen Menschen das Erste und Notwendigste ist, zu wissen, daß sie nicht durch feindselige, tödliche Bestimmung eines allmächtigen Wesens in dieses Elend gestoßen sind, daß ihr Verderben nicht von Gott beabsichtigt ist, nicht von Ihm herrührt, weil Er rein und gut ist. 2) Weil von diesem Gott eine Erlösung, eine Wiederherstellung der Seligkeit zu hoffen ist, weil Er die Seligkeit aller will. Dieses zu glauben ist für den Menschen der erste Haltpunkt seiner Rettung. Und diesen Seinen Willen hat Gott durch die That kräftig bewiesen — durch Christum. — Besser: Dreierlei Geister straft Johannes Lügen, indem er den Ruhm der Gemeinschaft mit Gott für eitel erklärt im Munde solcher, die anstatt im Lichte in der Finsternis wandeln; solcher, die anstatt der fortwährenden Reinigung durch das Blut Christi einer bereits vollendeten Reinheit sich trösten; solcher endlich, die anstatt ihre Sünden zu bekennen, ihre Sünderschaft leugnen. Weltstolz, Heiligenstolz und Selbstgerechtigkeit stellt der Apostel ins richtende Licht der Wahrheit und ermahnt zu aufrichtigem, demütigem und bußfertigen Wandel im Lichte.

2. Erste Folgerung: die wahre Gemeinschaft.

Kap. 1, 6. 7.

6 So wir sagen, daß wir Gemeinschaft haben mit Ihm, und in der Finsternis wandeln,
7 so lügen wir und thun die Wahrheit nicht. *So wir aber in dem Lichte wandeln, wie Er im Lichte ist, so haben wir Gemeinschaft miteinander¹⁾ und das Blut Jesu²⁾, Seines Sohnes, reinigt³⁾ uns von aller Sünde.

Gregetische Erläuterungen.

1. Der Fortschritt ist klar: der Apostel folgert aus Gottes Wesen, wie das Leben derrer, die mit Ihm in Gemeinschaft stehen und leben, beschaffen sein müsse. Die Voraussetzung ist, daß alle geistige Gemeinschaft eine Verwandtschaft erfordere zwischen den in Gemeinschaft mit einander Stehenden und diese im Innern begründete Gemeinschaft sich auch in der äußerlichen Erscheinung, im Leben, offenbaren müsse, also auch keine Gemeinschaft mit Gott stattfinden könne ohne ein gottverwandtes Leben, das sich auch im Wandel des Menschen als solches darstellen müsse.

2. Der negative Teil der Folgerung (B. 6) steht voran, an das zuletzt Gesagte (und in Ihm keine Finsternis) anschließend.

So wir sagen, *ἐάν εἰπωμεν*. Johannes liebt gerade diese Redeweise, B. 7. 8. 9. 10; 4, 12; ähnlich ist *ἐάν τις* 2, 1. 15: 4, 20 oder *ὅς ἂν* 3, 17; 4, 15. Parallel ist dem Sinne nach *πᾶς ὁ ἔχων* 3, 3, *πᾶς ὁ ποιῶν* 3, 4, *μέραν* 3, 6, *ἀποθνήσκοντες* 2, 23; ohne *πᾶς* 2, 4. 6. 9. 10. Es bezeichnet der Apostel so einen Fall in seiner objektiven Möglichkeit (Winer Gr. 7. Aufl. S. 273. 2, b.), d. i. er nimmt an, es könne so sein, und ob es so sein werde, werde der Erfolg lehren. Zu einer allgemein geltenden Annahme erhebt der Apostel diese durch den kommunikativen Plural in lebendiger Rede: wenn wir, mich und die Apostel selber nicht ausgeschlossen, von mir bis auf den geringsten Leser des Briefes oder das einzelne Glied der Gemeinde herab sagen sollten. So verbindet Johannes allgemeine Beziehung und schonende

¹⁾ B. 7. μετ' ἀλλήλων die besten Codd., auch Sinait. Die gering, besonders durch latein. Codd. bezugte Lesart μετ' αὐτοῦ ist offenbar Korrektur, um B. 7 mit B. 6 konform zu machen.

²⁾ Nach Ἰησοῦ fügen A. K. L. Χριστοῦ hinzu; wahrscheinlich wegen B. 3.

³⁾ Καθαρίσει oder καθαρίει ist zu schwach bezeugt. Sinait. B. u. a. haben καθαρίει.

Feinheit in der kommunikativen und hypothetischen Form (Lücke). Sagen ist hier aber nicht ein Reden im Herzen, also denken, sondern ein Aussprechen und Behaupten, zu dem die Stärke der Überzeugung treibt, welche man hat. — Darum ist dieses aber auch nicht gleich *nos* gerere (Episcopus), als handle sich's um ein Zeugnis unsers Wandels, des tatsächlichen Verhaltens, wenn schon das Reden und Behaupten als eine That, Handlung, Thatfache gelten muß. **Daß wir Gemeinschaft mit Ihm haben**, ὅτι κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ. Vergl. B. 3. Unter αὐτοῦ ist der Vater zu verstehen, von dem oben gesagt ist, daß Er Licht sei, um daraus einen Schluß auf das Wesen des christlichen Lebens zu machen. — **Und in der Finsternis wandeln.** Καί verbindet περιπατεῖν mit εἰπωμεν. Περιπατεῖν (2, 6; 2. Joh. 6), auch bei Paulus (Röm. 6, 4; 8, 4); synonym ist πολιτεύμα (Phil. 3, 20), ἀναστροφὴ und ἀναστορέειν (Ephes. 4, 22; 2, 3) Vengel: actione interna et externa, quoquo nos vertimus. Es umfaßt alle sittlichen Akte, nicht bloß die für Menschen erkennbaren (Chrard), sondern auch was sie voraussetzt, sie bewirkt, die innern Lebensakte.

En τῷ σκότει gibt nun die Sphäre, das Element an, darin das Wandeln vollzogen wird. Vergl. Joh. 8, 12. Finsternis, die gar nicht in Gott ist, oder zu Ihm gehört, ist das Ungöttliche, Unheilige, das von Ihm Getrennte, die Sünde, das Böse. Da περιπατεῖν nicht bloß das äußere Thun bezeichnet, sondern zugleich den innern Zug des Sinnes, der im äußern Thun erkennbar hervortritt (s. zu Ephes. 2, 2. Bibelmerk IX. b S. 51 ff.), markiert, so bezeichnet das Wandeln in der Finsternis nicht bloß in äußerlich grober, gemeiner Sünde sich ergeben, sondern schon am Bösen innerlich hängen, von einer Sünde innerlich beherrscht sein. In der Finsternis wandelt noch nicht, oder nicht mehr, wer Böses, Sünde noch an sich hat, noch fehlt und fällt in Versuchung, aus Übereilung oder Schwachheit, sonst aber kämpfend, ringend mit dem Bösen, ohne Lust an der Sünde. Man sagt's auch nicht von solchen nur, die verworfen das ganze Gebiet der Sünde nach allen Seiten durchmessen, ohne Freude am Bösen gerade zu haben; es kann sich auch nur auf eine Seite des Lebens beziehen; mancher will ein Christ sein und erweist sich so in allem, nur in Sachen der Ehre weicht er ab; ein anderer ist nur bei einem Gut der Welt, oder einer Lust, die ihm zu schaffen macht, nicht streng gegen sich, noch treu zu seinem Gott oder Gottes Wort. Solcher wandelt doch auch in der Finsternis. Auch von solchen gilt: **so lügen wir**, ψευδόμεθα. Es ist

ein Widerspruch und Widerstreit. Vergl. 2 Kor. 6, 14 ff. Es ist nicht gerade absichtliche Lüge, bewußte Heuchelei; es ist der tatsächliche Widerspruch zwischen dem christlichen Prinzip und Lebenskreis und den wirklichen Lebenserweisungen, freilich nicht ohne persönliche Verschuldung; es ist unsere Schuld und Sünde, unsere eigne Lüge, wir selber sind Lügner. Wo wir so sagen, mit Ihm Gemeinschaft zu haben, da lügen wir; wir belügen uns, wenn wir es nur bei uns sagen, in unserm Herzen, uns denken, einbilden, oder andere, wenn wir es ihnen gegenüber behaupten, sei's in Worten oder Werken. Solch' Lügen besteht daher in Gedanken, Worten, Werken. **Und thun die Wahrheit nicht**, καὶ οὐ ποιοῦμεν τὴν ἀλήθειαν. Das ist nicht gleich dem ψεύδεσθαι, als wäre ποιεῖν τ. ἀλ. gleich dem ἀληθεύειν (Eph. 4, 15); dies ist auch nicht gleich dem agere recte (Sozin), sincere (Beza, Grotius, Carpzov), veraciter (Calvin). Die Wahrheit besteht nicht nur in Worten, auch in Gedanken und Thaten; ihr Gebiet umfaßt das ganze Leben, den ganzen Menschen. Die Wahrheit muß, nach des Johannes Anschauung, gethan werden; ihm ist das Reden auch ein Handeln; die Wahrheit nicht thun, ist hier parallel dem Wandel in Finsternis, wie die Wahrheit thun dem Wandel im Licht entspricht. Correlat ist Licht und Wahrheit, Gott und Wahrheit, wie Gott Licht ist. Wahrheit ist, was dem Wesen und Willen Gottes entspricht. „Es ist eine und dieselbe Wahrheit, welche im Glauben ergriffen und mit dem Munde bekant wird, welche als heilige, göttliche Macht das Leben des neuen Menschen wiedergebärend schafft und in der innern und äußern That sich darstellt“ (Düsterdieck). Vergl. Joh. 3, 19—21. — So erklärt sich der Apostel mit Macht gegen alles und jedes Schein- oder Wort- oder Lippenchristentum. Christen aber hat er im Sinne. Darum geht er

3. im positiven Teil B. 7 weiter: **So wir aber im Lichte wandeln.** Es ist ein Gegensatz (δὲ). En τῷ φωτί erklärt sich aus dem Gegensatz en τῷ σκότει und aus dem auf B. 5 verweisenden Zusatz: **wie er im Lichte ist.** Unser Wandel im Licht umfaßt demnach die Heiligkeit unsers Innern und Lebens, eine Heiligkeit, welche, ihrem Erfolge nach, eine Gemeinschaft unter den Brüdern wirkend, ganz entsprechend dem Lichtsein Gottes, das auch Liebe ist, ihre wesentliche Kraft im Gemeinschaftsbilden- und Erhalten hat. Ὡς αὐτός ἐστιν ἐν τῷ φωτί unterscheidet sich von dem: ὁ θεὸς φῶς nur in der Form der Vorstellung: dort ist Licht das Wesen in Gott, hier das Element,

in dem Erlebt und ist. Durch *ὧς* wird bezeichnet, daß wir mit Gott denselben Grund, dasselbe Element für unsern Wandel haben: Seine Heiligkeit muß bei uns zu spüren sein, wenn wir mit Ihm Gemeinschaft haben. — Er freilich ist im Lichte, wir wandeln im Lichte, wenn auch in noch so schwachen Versuchen, in noch so mangelhafter Weise. Dem Sinne nach sehr ähnlich ist 1 Petr. 1, 14—16 und 2 Petr. 1, 4. — **So haben wir Gemeinschaft untereinander.** Es kann die Lesart *μετ' αὐτοῦ* nicht richtig sein; denn im Lichte wandeln und Gemeinschaft mit Ihm haben, fällt ja zusammen. Hier soll doch ein Fortschritt sein. Deshalb ist es auch nicht richtig *μετ' ἀλλήλων* als *ἡμῶν τε καὶ τοῦ πατρὸς* (Theophrast. Dekumen) zu fassen, zumal Menschen und Gott, Kreatur und Schöpfer, nicht so gleich stehen, daß sie in *μετ' ἀλλήλων* zusammengefaßt werden können. Selbst mit Beza (cum illo mutuum communionem) oder de Wette an unsere Gemeinschaft mit Gott zu denken, ist unzulässig. Es ist die Gemeinschaft der Christen untereinander, wie B. 3 *μετ' ἡμῶν*. Vergl. 3, 11; 4, 7. 11. 12. Diese Gemeinschaft haben (s. z. B. 3) und halten ist nichts Geringes; es ist Frucht des Wandels im Lichte, der Gemeinschaft mit Gott, des heiligen Lebens und Strebens. Denn die Sünde trennt, erschwert die Gemeinschaft, löst sie immer wieder auf. Darum fährt der Apostel fort: **und das Blut Jesu, Seines Sohnes, reinigt uns.** Die Verbindung *καὶ* stellt in Parallele zu dem Vorhergehenden, weist also nicht in eine erst zu stiftende Gemeinschaft mit Gott und den Brüdern, sondern in bereits gestiftete, gewordene, so sehr, daß das Erste, die Gemeinschaft mit Gott, bereits als Frucht das Andere gewirkt hat, die Gemeinschaft mit den Brüdern. Unmöglich kann *καὶ* = *γὰρ* genommen und gedeutet werden, wie Dekumen, Beda, Calov, Semler u. a. wollen. Es handelt sich nicht um eine Begründung der Gemeinschaft mit den Brüdern, sondern um eine Folge des Wandels im Lichte. Es kann nur die Frage sein, ob die Reinigung durch das Blut des Herrn neben oder innerhalb der Gemeinschaft der Brüder unter einander sich vollzieht. Das Erlösungswerk ist ein Ganzes, und nichts Mechanisches, sondern ein organisches, sittliches, so daß innerhalb kirchlicher Gemeinschaft, der zur Erlösung gehörigen und gestifteten Gemeinschaft, diese Reinigung geschieht. Wichtig ist ferner für die Erklärung die Bedeutung und die Präsensform: *καθαρίζει*. Dieses Wort kann nicht dasselbe sein wie *ἀγιάζει τὰς ἀμαρτίας*, da es neben und nach diesem im 9. Verse wieder vorkommt.

Es handelt sich also nicht um Sündenvergebung, um Erlassung der Strafe, der Schuld, sondern um Tilgung der Sünde, Erlösung von ihr. Hier ist nicht die Rede von der Rechtfertigung, der Wiedergeburt, der Bekehrung, dem *actus judicialis* oder *forensis* über den Sünden, sondern von der Heiligung. Das Präsens setzt zwar tägliche Buße und Sündenvergebung voraus; aber die Bedeutung des Zeitworts läßt's dabei nicht bewenden. Worin aber die Reinigung besteht, bestimmt sich durch das reinigende Subjekt: das Blut Jesu, Seines Sohnes. Es ist gesagt *αἷμα*, also nicht: der neue Bund Gottes mit uns, durch Christi Blut gestiftet (Sozin), nicht: unser Glaube an Christi Leiden (Grotius), nicht: Jesus Christus, der Sein Blut für uns hingegeben, nicht: die Betrachtung des Todes Jesu (Paulus), nicht: der vernünftige Glaube an den moralischen Zweck der Hinrichtung Jesu (Dertel); *τὸ αἷμα Ἰησοῦ* ist das am Kreuz vergossene Blut, der blutige Kreuzestod Jesu, wie 5, 6 ff. Damit ist die geschichtliche Thatfache bezeichnet, da der Mensch Jesus auf Golgatha am Kreuze starb, das Leiden des Herrn, indem er die Sünden der Menschen erfuhr, erlitt, aber auch ertrug, auf Sich nahm (Joh. 1, 29) und wegnahm versöhnend, sie aber auch wegnimmt als Erlöser, nachdem er für uns gestorben, in uns lebt und wirkt. Vergl. zu 3, 5. — Der Zusatz *τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ* weist auf dessen Verhältnis zu Gott dem Vater, also auf dessen Gottheit, so daß beides zu bedenken ist, die Gottheit und Herrlichkeit, wie die Niedrigkeit und Knechtsgehalt des Gekreuzigten; das Blut des Gottmenschen ist Subjekt, welches reinigt. Nun ist der Tod Jesu ein Opfertod, Sein Blut Opferblut zur Sühnung begangener Schuld, zur Versöhnung der beleidigten Majestät des Herrn und des feindselig abgeneigten Sünders, ein Lösegeld für die dem Tode und der Verdammnis verfallene Menschheit (2, 2; 3, 5; 4, 9; 5, 6 ff.). Er schafft den Gläubigen die Rechtfertigung vor Gott. Aber die Kräfte, die schaffen, erhalten auch das Geschaffene. Die Erlösten treten zusammen unter dem Kreuze Jesu; die Sünde ist vergeben, die Schuld erlassen, und es ist nun die Sünde zu tilgen und vor neuer Schuld zu wahren; *peccatum manet*, wenn auch *non regnat* in den Gläubigen. So wirkt nun in der unter dem Kreuz versammelten und in Einigkeit bewahrten Gemeinde die Heiligung fort, nachdem in der Rechtfertigung ihre Wirksamkeit begonnen. Nicht unser Lichtwandel, nicht unsere Selbstanstrengung in der Heiligung reinigt uns, sondern das Blut Jesu (vergl. dogmatische Grundgedanken Nr. 3). — **Von aller Sünde, ἀπὸ**

πάσης ἀμαρτίας. Da der Artikel bei πᾶς fehlt, ist nicht an die ganze Sünde, sondern an allerlei Sünde zu denken (Winer, Gr. 7. Aufl. S. 105. Vergl. Röm. 3, 19), — seien es Gedanken-, Wort- oder Thatfünden, seien es Übereilungs-, Unwissenheits- oder Bosheitsfünden, Unterlassungs- oder Begehungsfünden, Sünden in affectu oder defectu, Sünden in Lust oder in Schmerz, bei Arbeit oder Erholung, gegen die erste oder zweite Tafel des Decalogs. Bengel: originali, actuali. Die Präposition markiert die Entfernung, die nicht mit einem Schlage herbeigeführt wird, sondern Schritt für Schritt allmählich sich vollzieht und vollendet.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Wie Er im Lichte ist (B. 7) — ist kein gnostischer Lehrsatz, den man nur zu wissen und zu verstehen brauchte, sondern ein ethischer Grundsatz, nach welchem wir unsern Wandel einzurichten haben. Licht ist, wie Gottes Wesen (B. 5), so auch Gottes Element, und weil Gottes Wesen, deshalb auch Sein Element, darin Er heimisch ist und lebt. Licht muß unser Element werden, damit es auch unser Wesen werden kann; wir müssen in Ihm leben, auf daß Er immer völliger in uns lebe, denn wir sollen θελος κοινωνοὶ χάριτος werden (2 Petr. 1, 4). Es ist daher zu wenig gesagt: nach Gottähnlichkeit streben (Lücke). Auch sagt Bengel nicht ganz recht: imitatio dei criterium communiois cum Illo. Denn wenn der Herr sagt (Matth. 5, 48): Ihr sollt vollkommen sein, gleichwie Euer Vater im Himmel vollkommen ist (vergl. Luk. 6, 36), so wird die Vollkommenheit oder Barmherzigkeit nicht als ein fremdes, fernes Strebeziel hingestellt oder als ideale Norm vorgehalten, sondern die Erfahrung und der Genuß der vollkommenen Barmherzigkeit Gottes soll Trieb werden, solche an und in sich kommen zu lassen, um sie wieder beweisen zu können. Ähnlich ist's 1 Petr. 1, 15—16. Selbst Paulus sagt (Eph. 5, 1): γίνεσθε ὡς ἡμεῖς, ἀγαπᾶτε ὡς τέκνα ἀγαπητά. Als Kinder sollen sie in dem Verkehr mit dem Vater einatmen und in sich aufnehmen, was sie von Ihm erleben, um in sich eine lebendige Quelle zu haben, die wieder ausströmen läßt göttliches Leben, und thut, wie der Vater thut. Es handelt sich nicht um ein künstlerisches Nachahmen, sondern um ein kindliches Nachfolgen in Anhänglichkeit. Das Kind soll doch nicht sowohl eigentlich nachahmen, als anhängen und annehmen und, wie der Herr so oft fordert, nachfolgen. Solch Leben im Verkehr mit Gott, in der Le-

benssphäre Gottes, hebt Johannes als Hauptforderung an den einzelnen Christen und die ganze Gemeinde mit Nachdruck hervor.

2. Jesu Person wird wieder als die Gottheit und Menschheit in sich vereinde aufgefassen, wenn von Seinem Blute als dem αἷμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ (Gottes) geredet wird. Gegen den Doketismus zeugt das Wort αἷμα, das als eine reale Macht wirksam ist, und gegen den Ebionitismus das Wort: Sein Sohn, dessen das Blut ist; die Gottheit ist eben ein Faktor in dem Erlösungswerke. Es spricht dieser kombinierende Ausdruck eben so gegen den beide Naturen trennenden Nestorianismus, als den sie vermischenden Eutychianismus und zeugt für die lutherische Lehre mit ihrer communicatio idiomatum und wider den reformierten Grundsatz: finitum non capax infiniti. Luther sagt in seinem Glaubensbekenntnis vom Jahre 1528/29 (Querike: Symbolik S. 666): „Zum andern glaube ich und weiß, daß die Schrift lehret, daß — Gott der Sohn — eine ganze völlige Menschheit angenommen und rechter Samen oder Kind, Abraham und David verheißen, und natürlicher Sohn Mariä geboren sei, in aller Weise und Gestalt ein rechter Mensch, wie ich selbst bin und alle andere; ohne daß Er ohne Sünde, allein von der Jungfrauen, durch den Heiligen Geist kommen ist. Und daß solcher Mensch sei wahrhaftig Blut, als eine einige unzertrennliche Person aus Gott und Menschen worden (andere Lesart: geboren), also daß Maria die heilige Jungfrau sei eine rechte wahrhaftige Mutter nicht allein des Menschen Christi, wie die Nestorianer lehren, sondern des Sohnes Gottes“. Wenn Luther aber in einer Trinitätspredigt (Erlanger Ausg. 9, S. 25) auf Grund von Apostelg. 20, 28 Christi Blut geradezu Gottes Blut nennt, so ist doch zu bedenken, daß dort υἱοῦ τοῦ θεοῦ die bestbeglaubigte Lesart ist, und solch oxymoron nicht weiter gepreßt werden darf, als darin den unzertrennlichen Gottmenschen gelehrt zu finden. Calovs Nachfolge kann nicht als ein weiter zu beachtender Vorgang angesehen werden, da die Schrift nicht dazu anhält mit ihrer Weisheit in der Wahl der Ausdrücke. — Vergl. B. 3. Dogmatische Erläuterung Nr. 3, S. 17.

3. Jesu Werk wird nach einer Seite hin sehr bestimmt charakterisiert: Sein Blut reinigt von aller Sünde. Darin liegt erstens: Wir kommen nie dazu, uns selber zu reinigen, unsere Reinigung bleibt Christi Werk. Zweitens: Es ist gerade der Tod Christi, der unsere Reinigung bewirkt und vollzieht; indem Er der Sünde erliegt, überwindet Er sie; ihr

Sieg ist ihre Niederlage, und Seine Niederlage ist Sein Sieg; indem Er sich zu Tode kämpft, gewinnt Er das Leben der Seinen, und indem die Sünde über Ihn am Kreuze triumphiert, wird sie zu Schanden. Gott wendet sich um Seinetwillen der Welt zu als verzöhnt, und im Glauben an den Gefreuzigten läßt die Welt von der Sünde, die eine Feindschaft ist wider Gott. Das Kreuz, der Kreuzestod hat eine überwältigende Anziehungskraft und das im Leibesleben verschlossene Leben des Gottesohnes bricht hindurch im Geistesleben, im Wirken des von Ihm und dem Vater gesendeten Geistes, der nun thätig wird in den Gläubigen (Joh. 7, 39; Col. 1, 16—20; Apostelg. 2, 33). — Drittens: Den Gerechtfertigten hängt die Sünde noch an; die Rechtfertigung tilgt nicht zauberisch, magisch, durch einen Gerichtspruch die Sünde, spricht nur von Strafe, Schuld, Verdammnis los, bedarf aber der Fortführung des Erlösungswerks, dessen Anfang sie ist, und der Vollendung in der Heiligung; die Rechtfertigung schließt nicht die Erlösung ab, leitet sie nur ein. Viertens: Die Rechtfertigung macht nicht einmal den Gläubigen selbständig, sondern führt ihn nur in den Wandel im Licht, in die Gemeinschaft der Brüder unter einander ein, als die Sphäre, innerhalb welcher die Erlösung weiter geführt und vollendet werden kann, auch in dem Einzelnen; die Erlösung ist eine gemeinsame Erfahrung, wie die Erkenntnis der unendlichen Liebe (Eph. 3, 18 f. *οὐκ ἴσμεν τοῖς ἁγίοις*). Fünftens: Die Heiligung ist die Fortführung der Rechtfertigung und muß immer wieder an sie anknüpfen, auf die Kraft und Macht derselben zurückgreifen. Sechstens: Die Heiligung ist ein allmählich wachsendes Werk. Siebentens: Sie geht auf alle Sünde, nicht bloß deren Erscheinung, auch deren Sitz und Prinzip. Achters: Rechtfertigung und Heiligung, Macht des Kreuzestodes und die Gemeinschaft der Brüder, der Wandel im Licht und die Reinigung von der Sünde — dies alles steht in gegenseitiger Wirksamkeit und Förderung; namentlich gilt dies von der brüderlichen, kirchlichen Gemeinschaft und der heiligenden Kraft des Kreuzestodes Jesu, so daß man an Ciceros Spruch denken kann: nisi in bonis amicitia esse non potest. Oder: der Christus für uns, vor uns, in uns muß wohl unterschieden, darf aber nicht getrennt werden.

Homiletische Andeutungen.

Alles hängt von der Antwort ab, ob die Sünde über dich herrscht, oder dir nur noch anhängt.

Über wen die Sünde herrscht, der gehört der Finsternis noch an, in wem die Herrschaft der Sünde gebrochen ist, der gehört, obwohl noch Sünde in ihm ist, zu den Kindern des Lichtes. — Es ist nicht Hochmut, wenn der Christ sich fühlt und weiß als im Lichte, sondern Dankbarkeit vor Gott. — Liebe zu Gott und den Brüdern ist die Kraft der Heiligkeit und diese das Leben der Liebe. — Gerade die Geheiligten sehen auch die geringsten Sünden mit Schmerzen, und daß sie der Reinigung durch Christum bedürfen. — Bekümmert dich deine Sünde in ihren tiefen Regungen, wisse, du hast einen Born am Kreuz, daraus du lebensdige Hilfe erlangen kannst und sollst. Es ist nicht genug, daß du ein angehängener Christ bist; du mußt ein erleuchteter Christ werden.

Starke: Die Gottlosen sind Kinder der Finsternis und wollen's nicht; sie wandeln in der Finsternis und merken's nicht; sie thun Werke der Finsternis und glauben's nicht. — Wie geschäftig sind doch die Menschen am natürlichen Tage; o daß man auch die angenehme Zeit und den Tag des Heils nicht müßig und lieberlich vorbeistieße! Wandelt im Licht! — Nicht nur die erste Reinigung von den toten Werken geschieht durch die Kraft des Blutes Jesu Christi, sondern auch die tägliche. — Spener: Licht leidet keine Finsternis, Gott keine Sünde. Daran prüfe dich, ob du Gott angehörst. Moses leuchtete gar lieblich durch langwierigen Umgang mit diesem Lichte; warum nicht die Seele, worin Er wohnet? Zeige deinen Schein und führe dich nicht selber hinter das Licht durch irrige Einbildungen. — Neander: Es wird denjenigen, welche bei dem aufrichtigen Wandel doch die Nachwirkungen der Sünde noch immer an sich erfahren, welche in ihrem Gewissen beunruhigt werden, wenn sie hören, daß man mit dem Gott, der Licht ist, nur im Licht wandelnd Gemeinschaft haben kann, der Vernügnungsgrund dargereicht, welcher sie die Reinigung von der ihnen noch anhängenden Sünde mit Zuversicht erwarten läßt. Aber es wird auch der Selbsttäuschung derjenigen vorgebeugt, welche auf die Reinigung durch das Blut Christi vertrauen ohne einen diesem entsprechenden Lebenswandel. Der enge Zusammenhang zwischen dem Christus in uns und für uns wird hier nachgewiesen. — Heubner: Nur unter Reinen ist Gemeinschaft, d. h. wahre Eintracht, Liebe, Zusammenfließen der Herzen. Das Böse trennt, ist Quelle der Zwietracht. — Das Reich Gottes ist das Reich der Liebe, des Friedens; das des Satans das Reich des Unfriedens.

Ahlfeld: Es ist ein gleicher Gang und Schritt vom ersten Werde bis zum jüngsten Gerichte. — Du weißt, wie mit jeder Übertretung Nebel und Nacht auf dein Herz fällt. — Nicht aus unserm natürlichen Wesen, nicht aus den Bündnissen zur gemeinsamen Sünde, nicht aus gemeinsamer Lust oder gemeinsamem Vorteil, nur aus dem Wandel im Licht kommt wahre Gemeinschaft. — Erst Seine Passion, dann deine Passion; erst Sein Sterben, dann dein Sterben! — So lange Christus unsre Gerechtigkeit ist, müßt ihr auch mit Ihm hinein in den Wandel im Licht.

So lange Er wahrhaftig euer Bärge und Opfer ist, müßt ihr auch mit Ihm Herz und Willen Gotte darbringen zum Opfer und zum süßen Geruch. — Wer sich aber selbst opfern lernt, der bleibt auch in der Gemeinschaft mit den Brüdern. — Besser: Unsere Gemeinschaft mit Gott, den wir nicht sehen, offenbart sich in unserer Gemeinschaft untereinander, die wir uns einer den andern sehen. — Es ist nicht die Meinung, daß wir bei jedweder Kirchengemeinschaft, auf ihr Sagen hin, sie habe Gemeinschaft mit Gott, uns beruhigen dürften.

— Die brandenburgische Kurfürstin Anna verordnete in ihrem Testamente: „Unser Text soll sein aus 1 Joh. 1, 7: Das Blut Jesu Christi, Seines Sohnes, macht uns rein von aller Sünde.“ — Eine durch das Blut Jesu Christi gewaschene Seele hat gar ein zartes Gemerk in sich. Das Licht, das in ihr aufgegangen, zeigt ihr den kleinsten Staub der Sünde und der subtilsten Regung des Fleisches, daß sie merkt, was ihrer heitern Fassung in dem fröhlichen Umgange mit Gott und ihrem Heilande gemäß ist, oder denselben stört (Steinhofser).

3. Zweite Folgerung: Sündenerkenntnis und Sündenbekenntnis.

Kap. 1, 8—10.

So wir sagen, daß wir Sünde nicht haben, so betrügen wir selbst uns, und die Wahrheit ist nicht in uns¹⁾. *So wir unsre Sünden bekennen, so ist Er treu und gerecht, 9 daß Er uns die Sünden²⁾ vergebe und reinige³⁾ uns von aller Ungerechtigkeit. *So wir 10 sagen, daß wir nicht gesündigt haben, so machen wir Ihn zum Lügner und Sein Wort ist nicht in uns.

Exegetische Erläuterungen.

1. Satzverbindung. Unverkennbar ist der Satzbau den vorangehenden Versen ganz gleich: negativ (B. 8) und positiv (B. 9), und wird die Negation B. 8 durch B. 10 mit Bezug auf das Positive B. 9 weiter geführt. Selbst formell: *ἐὰν εἰπωμεν* B. 8. 10 ist die Parallele markiert. Ebenso unverkennbar schließt B. 8 an die Voraussetzungen am Schluß B. 7 (*καταλείπει ἀπὸ πάσης ἀμαρτίας*), daß Sünde uns noch anhängt. Aber ebenso unverkennbar ist hier Sündenerkenntnis und Sündenbekenntnis der Punkt, der hervorgehoben wird, nach und neben der wahren Gemeinschaft mit ihrem Wandel im Licht. Auch bezeichnet die fortgesetzte kommunikative Form (wir, uns, unser) die Allgemeinheit des Gesagten, wie im Vorhergehenden. Nach allem haben wir es hier mit einer zweiten Folgerung aus dem Grundgedanken zu thun: Gott ist Licht (B. 5).

2. Sündenerkenntnis. B. 8. **So wir sagen.** Vergl. B. 6. Nr. 2 S. 24. — **Daß wir Sünde nicht haben.** Mit *ἀμαρτία* im Singular ist Sünde im allgemeinen bezeichnet; das Fehlen des Artikels weist darauf, daß nicht an eine besondere, aber auch nicht an die

ganze, volle Sünde zu denken ist. Es ist die in uns wohnende, also nicht ruhende, sondern wirkende Sünde. Darum ist hier ebensovienig an Erbsünde im Gegensatz zu den Thatünden (*peccata actualia*), wie Augustin, Veda, Luther, Calvin, Beza, Calov, Baumgarten=Crusius, Neander, Sander, Düsterdieck wollen, zu denken, als an eine bestimmte Sünde, oder eine bestimmte Art von Sünden, wie 5, 16: *ἀμαρτία πρὸς θάνατον* oder *μὴ πρὸς θάνατον*, Schwachheitsünden, leichte Vergehen, wogegen schon Augustin bemerkt: *levia multa (peccata) faciunt unum grande*. Auch kann *ἀμαρτία* nicht Sündenschuld sein, wie Sozin, Episcopius, Grotius (habere peccatum non est: nunc in peccato esse, sed: ob peccata reum posse fieri), Böffler annehmen, oder die früheren, vor dem Eintritt in die Gemeinschaft mit Gott, dem Lichte begangenen oder anhaftenden Sünden bezeichnen, wobei die Griechen Dekumenius, Theophylakt, die Scholiasten den Vorgang haben. Es ist eben *ἀμαρτία* nur und nichts weiter als Sünde, aber dies gewiß. Auch ändert *ἔχομεν* daran nichts, so daß auch nicht mit Lücke der Zustand bezeichnet würde, „worin die Sünde noch nicht verschwunden ist.“ Es ist

¹⁾ *ἐν ἡμῖν οὐκ ἔστιν* ist durch A. C. K. P. u. a. nicht so gut bezeugt als *οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν* durch B. L. u. a. auch Cod. Sinait.

²⁾ *ἡμῶν* nach *ἀμαρτίας* haben Cod. Sinait., C. aber nicht A. B. K. L. P.; *ἡμῶν* ist zwar schwach bezeugt, aber es kann eher als unnötig weggelassen, als aus dem ersten Gliede herübergekommen sein.

³⁾ *καθαρίσει* in A. u. a. kann nicht als die ursprüngliche Form gelten; *καθάριον* ist durch Cod. Sinait. B. u. a. gut bezeugt.

aber weniger der Zustand, der aus dem noch fortwährenden Sündigen hervorgeht, als der Zustand, aus dem solch Sündigen herkommt; also der Zustand, der nicht Produkt früherer Sünde, sondern Produzent neuer Sünde ist. Johannes sagt: wir haben Sünde, und das heißt ebensowohl, die Erbsünde macht uns noch zu schaffen, als wir thun noch Sünde in Gedanken, Worten und Werken, wenn auch nicht als Knechte, welche die Sünde beherrscht, welche, auf Lohn rechnend, im Dienste der Sünde stehen, so doch bald in Übereilung, bald in Schwachheit, bald in Unwissenheit, bald nur sie erleidend, aus früherer Angewöhnung oder natürlicher Geburt her, oder ihr zu wenig widerstrebend; es mißt sich bei uns Sündiges in unser Gutes und unsere Gutthaten, bis ins Gebet, teils in affectu (Selbstliebe, Härte bei Festigkeit u. dgl.), teils in defectu (Gelassenheit bis zum Gehehlaffen, Nächstenliebe wie Selbstliebe mit Furchtsamkeit u. dgl.). *Ἀμαρτία* ist sündliches Verhalten irgend welcher Art, Abfall vom wahren, gottgewollten Wesen; dahin gehören Neigungen, Tendenzen, Grundsätze und vor allem die Artung des Phantasielebens (Ebrard). Das sollen wir nicht leugnen. Un Klarheit gewinnt der Satz mit seinem Gehalt und seiner Tragweite, wenn wir ihn mit dem *περιπατεῖν ἐν σκότει* zusammenhalten. Die Finsternis ist das nach allen Seiten hin geschlossene, das ganze System der Sünde in sich schließende Gebiet des Ungöttlichen, die Sphäre, darin der Wandel, das selbstthätige Leben und Treiben sich bewegt. Solch Wandeln in der Finsternis darf und kann nicht von einem Christenmenschen gesagt werden; aber er hat noch Sünde. In ihm ist noch ein Gebiet, in das sich aus dem Gebiete der Finsternis immer noch etwas hineinmischet. Er ist nicht mehr in der Sünde, aber sie ist noch in ihm; freilich sind die Grade unendlich verschieden, je nach der erreichten Stufe der Läuterung und des Wachstums des inwendigen Menschen. Aber selbst ein Johannes hat noch zu sagen: wir haben Sünde. — **Wir betrügen uns selbst.** Hier ist nicht das Medium gebraucht, sondern das Aktivum: *ἐαυτοὺς πλανῶμεν*. Das markiert die Selbstthätigkeit, welche das Medium mit seiner passiven Form zurücktreten läßt. Es ist damit ein Unterschied gesetzt, wie der: ich selbst ärgere mich — ich ärgere mich selber. Im letzteren Falle wird die Ursache in andern ausgeschlossen, im erstern aber die Ursache in mir bestimmt gesetzt, und damit die Selbstverschuldung hervorgehoben, während im zweiten Fall nur ein Erleiden ohne eines andern Schuld bezeichnet wird. Das Pronomen der

dritten Person, *ἐαυτοὺς*, wird auch zumal im Plural für die erste Person (Röm. 8, 23), wie für die zweite Person (Joh. 12, 8) öfter gebraucht. (S. Winer Gramm. 7. Aufl. S. 142, 5.) Zu verstehen ist hier ganz unverkennbar nach dem Kontext nur Verführung zu Lüge und Irrtum, wie 1 Joh. 3, 7; Matth. 24, 4. 11 und sonst. Das ist auch die eigentliche Bedeutung dieses Verbums. Es steht parallel dem *ψευδοῦμεθα* B. 6, nur daß es die Selbstverschuldung stärker hervorhebt; dort lügt er vor andern, durch Wort und That, die sich doch widersprechen, hier belügt er sich selber, und diese Sünde wirkt in ihn selbst hinein tieferes Verderben. Dort will ein Unwiedergeborener in Eitelkeit andere glauben machen, er sei ein Christ; hier täuscht ein Wiedergeborener sich selbst in Hochmut. — **Und die Wahrheit ist nicht in uns.** Wie sich selbst betrügen dem Lügen B. 6 parallel ist, so schließt sich dieser Satz hier nun auch parallel mit dem: die Wahrheit thun (B. 6) an. Die Wahrheit, *ἡ ἀλήθεια*, ist im objektiven Sinne zu nehmen (Düsterdieck, Ebrard, Luther); das Subjektive liegt in *ἐν ἡμῖν* (Vengel: non in corde, neque adeo in ore). Es ist die göttliche Wahrheit in Christo, das absolute Lebensprinzip aus Gott, aufgenommen in unser Herz. Es ist also nicht studium veri (Grotius, Episcopius), noch Wahrheitsfönn (Lücke, Rothe), noch Wahrhaftigkeit der Selbsterkenntnis und Selbstprüfung, Lauterkeit (de Wette), aber auch nicht das, was wahr überhaupt ist (S. G. Lange, Paulus), oder bessere moralische Einsicht, melior rerum moralium cognitio (Semler). Dazu wird nun das Sein, die Existenz der göttlichen Wahrheit als des Lebensprinzips in uns gelehnet (*οὐκ ἔστιν*). Daher ist dieses schärfer noch als jenes *οὐ ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* (B. 6); nach diesem fehlt die That der Wahrheit, nach jenem das Dasein derselben; hier wird das in uns Sein der Wahrheit abgesprochen, oben aber nur das Heraustrreten derselben, ihr Ausdruck im Leben.

3. Sündenbekenntnis. B. 9. **So wir unsre Sünden bekennen.** Es wird der Satz nicht mit *δέ* wie B. 7 nach B. 6, und wie Luther übersetzt, angeschlossen, sondern ohne alle Konjunktion, also rein neben jene Negative das Positive gestellt im schärfsten, raschesten Gegensatz. So wird der Gedanke in seiner absoluten Bedeutung hervorgehoben (Haupt). Dem Apostel genügt hier nicht *ἔπινομεν*, wie vorher, er nimmt das viel umfassendere *ὁμολογῶμεν*. Es ist darin natürlich auch jenes enthalten, also das in seinem Innern auf-

komme Meinen, Denken, Sagen, Überzeugtsein, das bis zu dem Ausbreiten und Behaupten vor Menschen fortgeht; aber ein Mehreres tritt hinzu, das vor Gott sich schuldig bekennen, wofür Matth. 3, 6; Mark. 1, 5; Apostelg. 19, 18; Jak. 5, 16 ἐξομολογείσθαι und die LXX Ps. 32, 5; 3. Mos. 26, 40; Nehem. 9, 2; ἐξαγορεύειν und Sprüchw. 28, 13 ἔγνωσθαι sagen. Solches Bekennen ist nicht ein Wort, sondern eine That (Sander). Es ist also nicht genug, hier nur ein erkennen oder anerkennen (Sozin: confiteri significat interiorem ac profundam suorum peccatorum agnitionem; Baumgarten=Cruisius: ὁμολ. ist erkennen, einsehen, sich bewußt werden, entgegen dem εἰπεῖν μὴ ἔχειν ἁμαρτίαν), oder „eine innre Thatsache, welche in der ganzen innern Richtung des Gemüthes gegründet ist“ (Meander) anzunehmen; das ist dabei vorausgesetzt oder eingeschlossen. Auch ist es nicht allein das wirkliche Aussprechen der im Innern erkannten und vor sich selbst bekannten Sünden (Luther, Düsterröck); das ist als Folge mit eingeschlossen. Ausschließen darf man aber auch nicht das Bekennen vor Gott, und die zum Troste des unruhigen Gewissens geordnete Beichte, der sich kein wahrhaft Bußfertiger entziehen wird, die aber, wer zerschlagenes Herzens ist, gar gerne sucht und thut. Dem εἰπεῖν in Hochmut steht ja hier ein ὁμολογεῖν in Demut entgegen, und solches umfaßt eben dies alles. Das Wort des Grundtextes ὁμολογεῖν bedeutet ein Zusammen-sprechen, Einstimmen; Zugestehen und deutet auf ein Zwiegespräch des im Gewissen aus Seinem Wort und durch Seinen Geist anklagenden, Vorwürfe machenden Gottes und des darauf eingehenden Menschen in Demut, Glauben, Gebet bis zum Ausschütten des Herzens auch vor lieben Menschen, vom nächsten Freund bis zum seelsorgenden Diener am Wort und Verwalter der Gaben und Haushalter der Geheimnisse Gottes. Deshalb ist das Objekt mit τὰς ἁμαρτίας hinzugefügt. Die Sünden sind „die einzelnen Erscheinungen des ἁμαρτίαν ἔχειν“ (Luther), „die bestimmten, konkreten, einzeln begangenen Sünden“ (Ebrard), von welcher Art sie auch seien, auch geringere, auch die geringsten, wie ja die Buße immer tiefer geht und immer klarer und schärfer erkennt die Sünde in ihren Bindungen und in ihrer Häßlichkeit und ihrem Unrecht. S. zu 3, 4. — **Er ist treu und gerecht**, πιστός ἐστιν καὶ δίκαιος. Hier ist mit Lücke, de Wette und den meisten Auslegern nur an Gott den Vater zu denken, der das herrschende Subjekt ist in dem Erlösungswerke, da Er um Christi willen, durch Christum, den

Mittler, vergibt und selig macht, mag auch vorher B. 7 und nachher 2, 1 von Christus die Rede sein. Auch darf man nicht den Vater und den Sohn kombiniert denken (S. Lange, Sander, S. Schmid). Es fehlt alle Bezeichnung des Subjekts, weil das Hauptsubjekt ohne Zweifel zu verstehen ist, und das ist durchaus Gott der Vater. Treu ist Gott; Er wird's nicht erst durch Sein Vergeben in Folge unsrer Buße. Treu ist Gott, weil Sein Wesen mit Seinem Wirken und dieses in allen einzelnen Erweisungen mit sich selbst übereinstimmt, indem er „in seiner schlechthin freien Selbstbewegung nur in sich selbst das Ziel derselben findet“, (Frank, christliche Wahrheit I. 115). Zunächst ist die Rede von der Treue Gottes gegen uns, aber es tritt, wie nach dem Kontext B. 10; wo vom Worte Gottes die Rede wieder ist, nachdem davon schon zuvor B. 1. 3. 5. die Rede gewesen, so nach dem ganzen alt- und neutestamentlichen Sprachgebrauch und darin niedergelegten Anschauungen (Psalm 32, 3 ff.; Ezech. 18, 31 f.; 1 Kor. 1, 9; 10, 13; 2 Kor. 1, 18—21; 1 Theß. 5, 24; Ebr. 10, 23; 11, 11) der Bezug auf Sein Wort mit Seinen Verheißungen von Hilfe, Segen, Erlösung und Sündenvergebung hinzu (Düsterröck, Luther). Doch greift die nicht näher bestimmte oder beschränkte Bezeichnung πιστός sicher hier noch weiter. Es handelt sich um etwas, das von Ihm als Schöpfer anerschaffen, von dem Regenten durch Fügungen angeregt, von dem Vater und Herrn im Wort zum Bewußtsein gebracht ist und das mit der Lichtnatur Gottes im tiefsten Einklang steht. Er ist treu Seinem eignen Wesen, Seinem schöpferischen, erhaltenden und regierenden, Seinem erlösenden wie offenbarenden Thun für den Menschen und in ihm. Er hält „steif und fest“ (Luther) an Seinem heiligen Gnadenwillen; das ist Seine Treue; πιστός ist also nicht bloß misericors (S. Schmid). Er ist der das Schreien der Seinen hörende, sich dadurch bestimmen lassende, dem gläubigen Bewußtsein sich als der widerspruchslös wahrhaftige bewährende, nur durch sich selbst bedingte Gott (cf. Frank, a. a. D. 232—238; 263 f.). — Dazugefügt wird nun δίκαιος, gerecht. Δίκαιος dicitur vel de re, vel de persona, in qua nec abundat aliquid nec deficit, quae muneris suo par est, numeris suis absoluta (du Cange), also = normal, allen Anforderungen des Rechts und der Sitte, d. i. des Rechts in seiner freiesten und lebendigsten Gestaltung entsprechend. Wie in der homerischen Ethik nach Nägelsbach die Sphäre des Rechts, der Sitte und der Religiosität durchaus noch nicht auseinanderfallen, so auch nicht im N. T., wie 1 Petr. 3, 10 bis

12 zeigt. Daher ist *δικαιος* von Gott gesagt hier, wie 2, 29; 3, 7; Joh. 17, 25; Offenb. 16, 5; 2 Tim. 4, 8; und von Menschen ist's fast = *σώζων*, der in den ihm durch die Rechte anderer gesetzten Schranken bleibt und eben, indem er über seine Gebühr nicht hinausgreift, dem andern das Seinige läßt und gibt. Von Christo ist's 2, 1; Apostelg. 3, 14; 7, 52; 22, 14; Jak. 5, 6; 1 Petr. 3, 18 gesagt. Also gilt es von dem, der sich seiner Stellung gemäß verhält; es bezeichnet das Wohlverhalten, die Rechtchaffenheit, da jedem zu teil wird, was ihm gebührt. Gott ist gerecht, indem Er, wie 2 Theß. 1, 5—7, wo von der *δικαία κρίσις* die Rede ist, straft, die *ἐν σκότει* wandeln, und solche *κατακρίνει*, und segnet, die *ἐν φωτί* wandeln, und solchen vergibt, sie reinigt und herrlich macht. Seine Gerechtigkeit zeigt sich in der Vollziehung der von Ihm in heiliger Liebe gegebenen Gesetze, bei denen auf Sündenvergebung und Erlösung es abgesehen ist. So allgemein ist hier *δικαιος* zu fassen, weil es durch keinen Zusatz beschränkt wird. Nur die Zusammenstellung mit *πίστis* und der Kontext lassen es nicht auf Seine richterliche Wirksamkeit, sofern dieselbe auf die Bußfertigen sich bezieht, an unsrer Stelle beschränken. Treu gegen die Bußfertigen, gemäß Seinem Liebeswesen, Gnadenwillen, Verheißungsworte und Erlösungswerke, ist Er auch gerecht gegen dieselben, als der ihnen Vergebung zuspricht und tilgt, was in ihnen noch unrecht ist, gemäß den von Ihm verordneten Gesetzen. Die Gerechtigkeit Gottes ist diejenige Eigenschaft Gottes, wonach er als der absolute, persönliche die gleichmäßige Richtung des Seinselbstseins in sich fest hält und eben deshalb auch der Welt gegenüber zur Geltung bringt. — Es ist eine Forderung an die Gerechtigkeit Gottes, die verheißene Herrlichkeit den mit Christo Verbundenen zu schenken (Frank a. a. O. S. 262 f.). Daher ist *δικαιος* nicht = bonus, lenis (Grotius, Schöttgen, Rosenmüller), noch = aequus, benignus (Semler, S. G. Lange, Carpzov, Bretschneider), aber auch nicht = *πίστis* (Horne) in promissis servandis integer), oder = *δικαίων* (Ebrard). Auch gilt die Gerechtigkeit Gottes nicht als justitia vindicativa, die im Tode Christi offenbar geworden, so daß die Vergebung der Sünden Christo *justa* sei, non nobis (Calov), oder dem Sünder, der sich auf das im Blute Christi dargebrachte Lösegeld berufe, die Sünde erlassen werde, weil es ungerecht wäre, die Bezahlung zweimal zu fordern (Sander). Vortrefflich erklärt Luther, gerecht sei Gott, „der einem jeden widerfahren läßt, was ihm gebührt, und

dem, der seine Sünden bekennt und glaubt, die durch Christi Tod erworbene Gerechtigkeit schenkt und dich also gerecht macht.“ Diese Gerechtigkeit hängt mit der Treue aufs engste zusammen. Aber so ist nicht zu unterscheiden, daß *πίστis* auf die peccata mortalia, *δικαιος* auf die venialia sich beziehe: fidelis est Deus, cum condonat poenitentibus peccata mortalia; justus, cum justis condonat venialia, quia sc. justi per opera poenitentiae, caritatis etc. merentur de condigno hanc condonationem (Suarez). Die Treue ist vielmehr der Grund und Boden, aus dem die Gerechtigkeit als ein Besonderes hervortritt. Es sind in der Schrift Güte und Gerechtigkeit, Wahrheit und Gerechtigkeit Syzygien (Mitsch System. 6. Aufl. S. 176). Vergl. Ps. 143, 1 und zu 2, 29. — **Daß er uns die Sünden vergebe.** *ἵνα* ist nicht = *ὥστε*, so daß im absolut ekkatischen Sinne, oder *ὅτι*, mit dem es wechselt B. 5; 3, 11. Es ist eben ein Unterschied, ob bloß der Inhalt der Botschaft (B. 5) oder deren Zweck (3, 11) angegeben wird. Hier wird nun zu erklären sein: Er ist getreu und gerecht, für den Zweck, um zu erlassen. Es ist Sein Gesetz und Wille, daß Er erläßt (de Wette); natürlich hat der Wille seine Energie und kommt zur Bethätigung (gegen Luther). Man wird *ἵνα* als Finalpartikel fest halten müssen, wenn auch nicht in der Weise Haupts (S. 43), welcher sagt: Gottes Treue, Gerechtigkeit sind für ihn nur da, um sie zu unserm Heil zu verwenden, wohl aber in dem Sinne, daß Gottes Treue und Gerechtigkeit für uns nur in Betracht kommen, sofern sie das Ziel, unsere Sündenvergebung, erreichen. — Die Sünden, welche bekannt sind, erläßt Er. Erlaß, Vergebung der Sünden (*ἀφ' ἧν τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν*), nämlich Aufhebung der Sündenschuld und Strafbarkeit wie des Schuldbewußtseins oder des bösen Gewissens, also die Rechtfertigung, die Versöhnung ist die erste Folge des Sündenbekenntnisses. Die andere Folge ist: **und reinige uns von aller Ungerechtigkeit.** Das ist kein exegetischer Zusatz, wie Semler, oder Wiederholung des vorhergehenden in bildlicher Weise, wie Lange will. Er ist koordiniert und beschreibt die Heiligung, in der die Rechtfertigung sich fortsetzt, oder die Erlösung, zu der die Versöhnung fortschreitet. Über *καθαρίσει* s. z. B. 7. Zu *ἀπὸ πάντων ἀδικιών* vergl. das zu *ἀπὸ πάντων ἀμαρτίας* (B. 7) Bemerkte S. 30 f. Die Ungerechtigkeit, *ἀδικία*, ist synonym mit *ἀμαρτία*, also nicht = poena peccati (Sozin). Diese markiert die formelle, jene die materielle Seite der Sünde; diese weist in den Verlauf des Werdens der Sünde,

die nicht mit dem Geseze zusammentrifft, jene in die Thatfache der Wirkung der Sünde, welche verlegt, wider das Gesez sich vergeht und anstößt und daher Strafe zuzieht, Verderben herbeiführt, daß einem darüber Angst werden kann.

4. Abschluß. B. 10. **So wir sagen.** Vergl. B. 8. Auf den Anfang geht der Apostel hier abschließend zurück, aber nicht bloß wiederholend, sondern verstärkend und weiterführend. **Daß wir nicht gesündigt haben.** Auf ἡμαρτιαν οὐκ ἔχομεν wird zurückgewiesen, aber οὐκ ἡμαρτήσαμεν ist viel stärker; es ist die jenem Zustande entsprechende Thätigkeit; was B. 8 als lebensvoller Zustand bezeichnet ist, wird hier nun gefaßt in seiner Bethätigung und Wirksamkeit; es ist hier das Verhalten (B. 10) in einem Verhältnisse (B. 8), ange-schlossen an die ἀδικία B. 9. Das Perfekt rechtfertigt nicht, nur an die früheren Sünden zu denken, vor dem Eintritt in die Kirche (Sozin, Paulus); es markiert die in die Gegenwart hineinreichende Thätigkeit und die eben begangenen Sünden. Nach τὸς ἡμαρτίας B. 9 handelt es sich um die einzelnen Akte, um die Aktusität der ἡμαρτία B. 8. — **So machen wir ihn zum Lügner,** πρὸς τὴν, das wegen des ὁ θεὸς πῶς (B. 5) mit Nachdruck voransetzt, ποιοῦμεν αὐτόν. Es erinnert an πρὸς τὸν θεόν und αὐτοὺς πλανῶμεν, ist aber viel stärker: wir lügen nicht bloß für uns, wir betrügen uns nicht bloß selber, wir machen Gott (αὐτόν) zum Lügner, und das geschieht nicht ohne Hochmut, oder Eigensinn, oder gar Bitterkeit, die bis zur Lästerei fortgeht. Vergl. Joh. 5, 18; 8, 53; 10, 33; 19, 7. 12. Gerade wer πιστός ist, wird als πρὸς τὴν verlästert. Natürlich ist das nur möglich von solchen Menschen: **und Sein Wort ist nicht in uns,** nämlich Sein Verheißungswort (ὁ λόγος αὐτοῦ), worin die ἀλήθεια B. 8 gefaßt ist; nicht bloß die Wahrheit und deren Erkenntnis fehlt solchen, auch das Wort, die Hülle und das Gefäß der Wahrheit geht ihnen ab. Da von Christen die Rede ist, wird die Gesamtheit, die innere Einheit der ganzen göttlichen Verkündigung (Haupt), insbesondere das Evangelium Jesu und von Jesu gemeint sein (Sozin, Cal., Meander, Luth., Luther, Dufferdieck), und nicht besonders das A. T. (Dekumen., Grotius, de Wette u. a.), oder nur das A. T. (Lachmann, Rosenmüller), auch nicht im allgemeinen die Offenbarung Gottes überhaupt, dessen ganze Selbstauskündigung, mit Einschluß des λόγος, Joh. 1, 1 (Ebrard). Es ist nicht „in den Herzen lebendig eingetruckt“ (Spencer); es ist ein „uns äußerliches, innerlich fremdes“ (Luther)

geblieben oder wieder geworden; denn es kann ja auch der Wiedergeborene wieder abfallen. Wer der ihm noch anlehnenden Sünde, also des wahren Wesens der Heiligkeit, für die er geschaffen und wiedergeboren ist, sich nicht bewußt ist, kann auch nicht darauf aus sein oder gewesen sein, im Spiegel des göttlichen Gesezes, im Lichte des göttlichen Wortes, nach dem in der Offenbarung Jesu Christi vorgehaltenen Vorbilde sich recht zu betrachten und zu prüfen. Solcher klagt das Wort Gottes und den Gott des Wortes, der uns als Sünder ansieht und zum Bewußtsein der Sünde ruft, der Unwahrheit thatsächlich, leichtfertig oder boshaft an. In solchen mag das Wort Gottes gedächtnismäßig niedergelegt, auswendig gelernt sein, aber es ist nicht befeelendes Lebensprinzip, Trieb voll Kraft, es ist nicht im innern Leben und Bewußtsein solcher vorhanden (οὐκ ἔστιν ἐν ἡμῖν).

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Erlösungsbedürftigkeit, welche eine allgemeine ist, ist auch eine bleibende, selbst in der Gemeinde der Erlösten nicht verschwundene (B. 8), obwohl in dem Einzelnen eine mehr und mehr verschwindende (B. 9). So gewiß ein Unterschied ist zwischen dem Wandel in der Finsternis (περιπατεῖν ἐν τῇ σκότει) und dem Wandel in dem Lichte (περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί), so hängt doch den im Lichtwandel Begriffenen die Sünde an (ἡμαρτιαν ἔχομεν). Und so groß der Unterschied zwischen jenen beiden Lebenskreisen und Lebensweisen ist, verichwindet doch die Bedeutung des Unterschieds unter den noch mit der Sünde behafteten und in fortgehender Erlösung von der Sünde begriffenen Christen vor der Reinheit Gottes des Vaters, mögen solche Unterschiede zwischen einem Johannes und einzelnen Gemeindegliedern noch so auffällig und bedeutend sein. Zum Wandel im Licht gehört doch die Erkenntnis der Sünde, besonders seiner eignen Sünde, und das klare Bewußtsein davon in aller Demut. Sei die Sünde auch im Vergleich mit der Sünde Unwiedergeborener leicht, hüte dich, sie gering zu achten. Am reinen Gewand ist auch der geringste Flecken schlimm. Verachtest du sie, wenn du sie wägst, so erschrick, wenn du sie zählst. Viele leichte machen eine große, schwere; viele Tropfen einen Fluß. —

2. Der Selbstbetrug ist deshalb so furchtbar, weil er bis zur Leugnung der Wahrheit und Wahrhaftigkeit Gottes und Seines Wortes, ja bis zu offener oder förmlicher Lästerei fortschreitet (wir lügen B. 6, wir betrügen uns selbst B. 8, wir machen Gott zum Lügner B.

10). Die Christen sind Heilige, aber immer nur noch im Werden, noch nicht gewordene, vollendete. Das ist gegen allen donatistischen Irrtum.

3. Die Rechtfertigung ist die Voraussetzung der Heiligung, *τὰς ἁμαρτίας ἀπέναι* geht voraus dem *καθαλύνειν ἀπὸ πάσης ἀδικίας* (B. 9); das ist die bestimmte Ordnung in Gottes Reiche. — Beide sind Gottes That, jene ein einmaliger Akt, diese ein fortgesetztes Thun Gottes. Mag jene auch ein einmaliger, momentaner Akt sein, und kein Prozeß, wie diese, so wiederholt sich derselbe doch, so oft der Wandel im Licht unterbrochen, die Gemeinschaft mit Gott abgebrochen oder gelockert ist (B. 9).

4. Die Sündenvergebung, das Hauptstück der Rechtfertigung, vollzieht sich in verschiedenen Momenten, welche freilich nicht von einander getrennt, sondern an einander angegeschlossen, ja in einander sind: 1) Aufhebung oder Verminderung der Sündenstrafen, 2) Aufhebung der Sündenschuld, und der damit verknüpften Strafbarkeit (*culpa et debiti*), 3) Aufhebung des Schuldbewußtseins oder des bösen Gewissens, 4) Hineigung der göttlichen Gnade zu dem Sünder, die sich thatsächlich erweist in Erteilung positiver, besonderer geistlicher und ewiger Güter, 5) Aufhebung der Macht und Gewalt der Sünde, damit die Tilgung der Sünde beginnt, die Erlösung, das Losmachen von dem Bösen, die Reinigung des Versöhnten von der Sünde. Während der zuletzt angegebene Moment mit dem unmittelbar vorangehenden den Übergang aus dem Gebiet der Rechtfertigung in das der Heiligung (*καθαλύνειν* B. 7. 9) markiert, steht der zuerst bezeichnete, die Sündenstrafe betreffende Moment so äußerlich zum Sündenvergebung bedürftenden Subjekt, daß der Mittelpunkt derselben nur in den beiden Momenten, Aufhebung der Schuld und des Schuldbewußtseins zu suchen und zu finden ist, ganz analog dem von Paulus an jener in dieser Sache klassischen Stelle (Röm. 5, 1—5) ausgesprochenen Bekenntnis eines Gerechtfertigten: *εἰρήνην ἔχομεν*. Zentrum der Sündenvergebung ist non-imputatio peccati. Die für die Sünde als Strafe geordneten zeitlichen Übel sind dem, der Sündenvergebung erlangt hat, keine Strafen mehr, sondern gelten ihm nur noch als *δοκιμασία* oder *παιδεία*; sie werden nicht, oder doch nicht allemal, oder doch nicht ganz aufgehoben, abgenommen, sind auch nicht das Schlimmste, zumal sie nicht in der Verdammnis, *ἀνίκητα*, endigen, da die Schuld und das böse Gewissen vielmehr peiniget und beunruhigt. Mit der Sündenverge-

bung ist nur das Verhältniß des Sünders zu und vor Gott geändert, aber demnach entsteht ein anderes Verhalten Gottes gegen den Sünder und ein anderes Verhalten des Sünders gegen Gott in der Heiligung, da die Sünden vergeben und vergessen werden, der Sünder nicht mehr als Sünder, sondern als ein andrer angesehen wird von Gott, und Gott dem Sünder nicht mehr als Richter, sondern als gnadenreicher Vater erscheint und fühlbar wird. Solch' ein der Verggebung der Sünde hervorgerufenes Verhältniß kann freilich wieder gestört werden, oder in den Hintergrund treten, oder in Vergessenheit geraten und bedarf daher der Erneuerung oder Beilegung wiederholt.

5. Der Faktor der Sündenvergebung ist der treue und gerechte Gott mit Seinem Gnadenwillen und dessen Offenbarung (B. 9). Selbst kann sich kein Mensch Sünde vergeben; Selbsterlösung ist eine Lüge. Sehr schön sagt Luther in abscheulichem Latein: *amor dei non invenit, sed creat suum diligibile; amor hominis fit a suo diligibili*.

6. Die Bedingung der Sündenvergebung ist das auf Sündenkenntnis und Selbsterkenntnis beruhende, dadurch bedingte Sündenbekenntnis (*ὁμολογεῖν τὰς ἁμαρτίας*). Nachdem Christi Tod mit Seinem Leiden wie mit dem Erweis Seines völligen Gehorsams (B. 7) auf den Sünder gewirkt hat, und zwar auf dessen Gewissen, und er nun in solchem Lichte sich selbst als Sünder erkannt hat und Gottes Erbarmen dabei empfindet, als auf ihn bezogen und an ihm wirkend, hört er in der Liebe des Glaubens an Christum auf, sich selbst zu lieben und die Sünde in ihm selber, erschrickt vor sich in seiner Häßlichkeit, vor der Sünde mit ihrem Verderben, das auf des Herzens Grund und bis in die ewige Verdammnis reicht, vor Gottes Zorn in der heiligen Energie heiliger Liebe und bekennt seine Sünde, die er erkannt hat, vor sich, vor Gott, vor Menschen. In solcher Buße bekennt er nicht bloß seine Sünde, sondern ist er auch ein andrer, wird von Gott als ein andrer angesehen, daß Er ihm nun die Sündenschuld erläßt. Das ist der Anfangsmoment für die Heiligung. — Das hat Luther sehr richtig erkannt: „Hier begegnet Johannes dem Einwurfe: Was soll ich ihm thun, ich bin ein Sünder, mein Gewissen wirft mir vor, daß meine Sünden viel seien, und Johannes sagt: Bekenne deine Sünden. Und damit macht er alle diese Einwürfe zu Schanden, wenn das Gewissen sagt: Was soll ich thun, daß ich selig werde? Wie soll ich's angreifen, daß ich besser werde? Nichts anderes, sagt er, als dieses: Bekenne ihm deine

Sünden, bitte ihm deine schweren Verschuldungen ab“. Das bloße Bekenntnis in abstracto, daß man Sünde habe, würde ohne die Erkenntnis und Anerkennung der konkreten einzelnen Sünde keine Wahrheit und keinen Wert haben, sondern zur bloßen Phrase zusammenschrumpfen. (Ebrard). Das Kind nach der That und mit seiner That, die böse ist, ist aber ein ganz anderes, wenn es hintritt und über ihr sein Bekenntnis mit Schmerzen und in Wahrheit vor dem Vater ablegt. — Ganz ungerechtfertigt ist es, daß das Concil. Trident. XIV, c. 5, p. 37 neben Luk. 5, 14; 17, 14; Jak. 5, 16 unsre Stelle für die Hörenbeichte, diese *auricularis carnisifica*, heranzieht und behauptet: *dominus noster Jesus Christus, e terris ascensus ad coelos, sacerdotes sui ipsius vicarios reliquit tamquam praesides et iudices, ad quos omnia mortalia crimina deferantur*. Ebenso sagt a Lapide: *quam confessionem exigit Johannes? Haeretici solam, quae sit deo, admittunt; catholici etiam specialem requirunt*. Respondeo, Johannem utramque exigere, generalem pro peccatis levibus, specialem pro gravibus. — Ebenfowenig darf aus dem *καταλογον* auf das Segfeuer geschlossen werden, als ob Sündenvergebung (*ἀφιέναι τὰς ἁμαρτίας*) hier, *καταλογίζων ἀπὸ πάσης ἀνομίας* aber erst im künftigen Leben geschehe; dazu würde selbst die Lesart *καταλογίζον* kein Recht geben. — Gerade vor allen falschen Genugthuungen und Hoffnungen, darein Hörenbeichte und Segfeuer verstrickt, will Johannes die Seinen bewahren. Darauf hat der Seelsorger und Freund bei Privatbeichten auch zu achten.

Homiletische Andeutungen.

Die Wahrheit, daß wir allzumal Sünder sind, ist eine sehr bittere, gilt allgemein und greift tief. — Wer sich selber schmeichelt und sich höher und besser dünkt als er ist, der kommt um die Wahrheit. — Wenn du etwas aus dir machst, verdirbst du dich. — Nur Gott ist es, der aus dem Menschen etwas zu machen versteht und vermag. — Ohne Sündenbekenntnis kein Sündenbekenntnis, ohne Sündenbekenntnis keine Sündenvergebung, ohne Sündenvergebung keine Sündentilgung, also ohne Gnade keine Seligkeit. — Alles Leugnen seiner Sünde und seiner Sündhaftigkeit hilft kaum vor dem menschlichen Richter, ist unser Unglück vor dem ewigen Richter. — Ohne Wahrheitsinn und Wahrheitsliebe verlierst du in deinem Herzen Raum und Empfindlichkeit für Gott und Sein Wort. — Fürchte dich, etwas, zumal dein Herz, besser kennen zu wollen, als Gott der Herr. —

Starke: Vollkommene Heiligkeit muß man in dieser Welt nicht suchen; die sich solche einbilden,

die sind gleich denen, die auf Stelzen gehen, die auf Steinklippen wandeln; ehe sie's denken, werden sie fallen und zerbrechen. — Das Bekenntnis der Sünden vor Gott ist notwendig zur Vergabung der Sünde; doch können wir mit dem Bekenntnis derselben keine Vergabung verdienen. — Das Bekennen der Sünden wird nur als ein Zeichen der innerlichen Herzensbuße hier angeführt; es begreift alle dieselben Stüde unter sich, und setzt zum Grunde eine recht lebendige Erkenntnis derselben mit einem herzlichen Haß und Abscheu darüber; es muß aber geschehen ohne einiges Bemänteln und Verbergen, aufrichtig und von Herzen. Ferner muß es geschehen mit dem Herzen und dem Munde, zuerst und vornehmlich vor Gott, den wir damit beleidigt, und welcher sie uns vergeben solle; aber auch gegen den Nächsten, den wir dadurch entweder beleidigt oder geärgert haben. — Das ist dem Menschen angeboren, sich selbst wollen weiß brennen; aber niemand heuchle ihm selbst; denn Gott hat alles unter die Sünde beschloffen und vor Ihm ist kein Lebendiger gerecht. — Spener: Auch die im Lichte wandeln, in Gottes Gemeinschaft stehen und mit dem Blute Christi gereinigt werden, haben dennoch Sünden an sich, von denen sie ferner gereinigt zu werden nötig haben. — Wo uns Gottes Wort nützen soll, muß es in uns sein, behalten werden, bleiben, eingepflanzt sein, daß es seine Kraft und Wirkung in uns habe. — J. Lange: Vergibt Gott den Büßfertigen täglich ihre Sünden, wie viel mehr soll einer dem andern vergeben; wenn wir von ihnen sind beleidigt worden und wir ihnen nicht willig und wahrhaftig vergeben, so wird uns Gott auch nicht vergeben. — Wenn man sich für ganz heilig und rein hält, so kommt man ab 1) von der täglichen Erneuerung, 2) von der Empfindung der göttlichen Armut des Geistes, 3) von der täglichen Abbitte seiner begangenen Fehler und Sünden, 4) von der geistlichen Wachsamkeit und Vorsichtigkeit, 5) von der Vermeidung alles dessen, so die inwohnenden Lüfte und Begierden reizt, 6) von dem rechten Gebrauch der Heilmittel, welche zur Stärkung im Guten verordnet sind, 7) von der Hochachtung und täglichen Zueignung des Blutes Christi zur Reinigung von allen Sünden, 8) von dem schuldigen Mitleiden und Erbarmen gegen die fehlenden und irrenden Brüder. So fällt er endlich gar aus der Gnade Gottes in die schändliche Eigenliebe und geistlichen Hochmut und gerät, wo er davon sich nicht bekehrt, in das ewige Verderben. — Whiston: Sollten wir gleich durch wiederholte Sünden aus der Gemeinschaft Gottes, wie David und Petrus fallen, so will Er doch, so wir solche wiederholte Sünden bußfertig und demüthig bekennen und um Christi willen Gnade begehren, solche auch vergeben und uns von aller Untugend reinigen. Doch sollen wir nicht frech hin sündigen, sondern uns desto mehr vor Sünden hüten. — Rieger: Das Sagen, die Einbildung, das Annehmen und Rühmen kann sich gar breit machen; deswegen setzt sich der Apostel demselben nachdrücklich entgegen, besonders weil es oft mit solchen Einsichten, Erkenntnissen, Gaben, sein Vorgeben zu schmücken,

bedeckt ist, daß nicht jeder auf den Grund kommen kann. — Es gibt sonst tausenderlei Arten, wo man mit Gedanken, mit der Einrichtung seines Sinnes, mit der Verunreinigung seines Gewissens, mit geistlicher Aufsuchung mancherlei Vorwände, mit Aufstreben solcher Bücher, mit Gesuch solchen Umgangs bezeugen kann: Man macht sich nichts aus der Sünde, man geht aufs Verkleinern und Verleugnen derselben aus, macht das Licht und die Strafe desselben in sich zur Finsternis, zwingt seine Vernunft und die in seinem Gewissen sonst noch geschäftige Wahrheit, daß sie ihm müssen helfen, die Natur fromm zu machen. Das ist jetzt wirklich die Sache, woran die Welt ihren ganzen Witz und Kraft wendet und wozu ihr so viele tausend Federn und Zungen zu Diensten sind, daß sie es mit ihrer vorgegebenen Rechtschaffenheit, Wahrheit, Gerechtigkeit, Frömmigkeit, Menschenliebe so hoch zu treiben meint, damit sie sagen können: es ist nicht so gefährlich mit dem sündlichen Verderben, wie es die Pfarrer bisher gemacht haben. — Heubner: Der Anfang aller Weisheit ist seine Sünde erkennen. — Es ist ein Unterschied zwischen Sünde haben und Sünde thun. Jenes ist theils die frühere Schuld, theils der bleibende sündhafte Hang, der auch zu manchen Schwachheitsünden verleitet; dieses ist: in einer herrschenden Sünde leben, ganz der Sünde dienen. — Die Sache liegt so: Gott spricht in Seinem Worte auf jedem Blatte: alle Menschen, also auch du und du, sind Sünder; der Mensch aber: ich bin kein Sünder. Einer von beiden muß also ein Lügner sein. Zeugnet der Mensch seine Sünde, so behauptet er, daß Gott in Seinem Worte gelogen hat; ja das ganze Christentum, die Sendung Christi würde zur Lüge; denn Er ist zur Erlösung der Sünder gekommen. — Nitzsch: Die Warnung vor der falschen Art und Weise, von der Last unsrer Verschuldung vor Gott loszukommen. Der Apostel warnt 1) vor der Mißdeutung und Verkleinerung des Gesetzes. Dem Gesetze läßt sich nur Erkenntnis der Sünde abgewinnen. 2) Vor der entschuldigenden Erklärung der Sünde aus äußern oder innern Umständen (in der Welt, dem Geschick, der menschlichen Natur); der unwissende Sünder soll noch gefunden werden, der

nicht dennoch wissend Gesetze übertreten habe. 3) Vor falschen Genugthuungen; denn in dem allen gibt es eine unwahre und unselige Erledigung vom Schuldzustande. — Das Bekenntnis der Sünde nach Psalm 32 ist volles Wissen der Sünde und unsrer Sünde in uns; wir fühlen recht die Schuld und Pein, daß die Sünde aus Leben geht; wir beichten in einer Verzweiflung zur Seligkeit, aber nicht ohne Glauben, sondern im Glauben an die heilige Liebe. So geht's in der angefangenen und fortschreitenden Reinigung von aller Untugend. — F. A. Wolf: Über die wahre Verfassung derer, die ohne Erkenntnis der Sünde leben. 1) Deren Merkmale: rohe Sicherheit, zärtliche Eigenliebe, selbstgenügsamer Stolz. 2) Deren Folgen: ohne das Licht der Wahrheit, ohne den Trost der Vergebung, ohne Kraft zur wahren Besserung. 3) Deren Ende: entweder ohne Erkenntnis der Sünde sterben, theils mit einem erschütternden Übermute, theils mit einem festen Mute, der uns in unserm Glauben irre machen könnte, oder zur reinigen und aufrichtigen Erkenntnis seiner Sünde kommen. — Claus: Die Reichte: 1) Was sie ist; 2) was sie wirkt. — Besser: Helfe Gott, daß die Wahrheit nicht bloß in unsern Bekenntnisschriften, sondern auch in unsern Herzen geschrieben stehe! — Keine Heiligung, deren Wurzel nicht Vergebung ist; keine Vergebung, deren Frucht nicht Heiligung ist! — Wiedebantt: Es kann so sein, daß ein Mensch sich die Sündenvergebung holt, dann aber veräußert er den Wandel im Lichte, fällt in Sünden, tröstet sich mit falschem Troste, für diesen Fall tritt die reinigende Kraft des Blutes Christi zurück. Die Arznei wurde eingenommen, aber der Kranke hat nicht die gehörige Diät gehalten; so wurde die heilsame Kraft der Arznei gehindert. — Außerhalb des Lichts der Offenbarung steckt man vornehmlich in dreierlei Irrtum: 1) Man meint, daß Gott nicht zu fürchten sei; 2) man meint, wie man ist, in den Himmel kommen zu können; 3) man meint, daß man aus sich selbst gut zu sein vermöge. — Sich als Sünder erkennen und Gottes Gnade in Christo suchen, ist der Weg zur Freiheit von Sündenschuld und Sündenlüssen.

4. Dritte Folgerung: Versöhnung und Erlösung.

Kap. 2, 1. 2.

1 Meine Kindlein, dieses schreibe ich euch, daß ihr nicht sündigt. Und wenn einer sündigt, so haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater, den gerechten Jesus Christus. *Und er ist die Sühne für unsere Sünden, aber nicht für die unsrigen allein, sondern auch für die ganze Welt.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Zusammenhang. Luther will den einen Theologen nennen, der sagen könne, wie sich dieser Text zusammen reime. Doch stimmt er dem Augustin bei, welcher sagt:

Et ne forte impunitatem videretur dedisse peccatis, quia dixit: fidelis est et justus, qui mundet nos ab omni iniquitate, et dicerent jam sibi homines: peccamus, securi faciamus, quod volumus, purgat nos Christus —, tollit tibi malam securitatem

et inserit utilem timorem. Male vis esse securus, sollicitus esto; fidelis enim est et justus, ut dimittat nobis delicta nostra, si semper tibi displiceas et muteris, donec perficiaris. Ideo quid sequitur? filii etc. Sed forte surrepit de vita humana peccatum. Quid ergo fiet? Jam desperatio erit? Audi. Si quis, inquit, peccaverit etc. So auch Beda, Calvin, Calov, Dürstendieck. Die Schwierigkeit liegt nicht sowohl in der Folge der Gedanken, als in dem ethischen Verhältnis und Verständnis der vorliegenden Momente: der Gnade Gottes und der Versöhnung durch Christum, der Allgegenwart und Macht der Sünde und des Ringens des Menschen mit ihr. Weder soll die Hilfe bei Gott und Christo zum Kampfe mit der Sünde laß machen, oder sicher, als könne es nicht fehlen, noch soll die Macht der Sünde uns dabei verzagt machen, als sei alles gleich vergeblich.

2. Aufruf zum Kampfe. B. 1a. **Meine Kindlein**, τέκνιά μου. So tum propter aetatem suam, tum propter paternam curam et affectum (Hornejus), und weil er ihr geistlicher Vater ist, wie Gal. 4, 19, und wie Johannes den gefallenen Jüngling bei Eusebius h. 1. 3, 23 mit den Worten zurückrief: τί με φέγγεις, τέκνον, τὸν παντὸς πατέρα; Diminutiva nomina teneri ac blandientis sunt amoris signa (Vorinus). So B. 12. 18; 3, 7. 18; 4, 4; 5, 21. Nur hier ist μου sicher; 3, 18 schwankend. Hier ist, gerade der Gefahr gegenüber, die innigste, herzlichste Liebe wahr. **Dieses schreibe ich euch**. Der Plural, ταῦτα, nicht τούτο, faßt das Ganze in seiner lebendigen Harmonie (Dürstendieck), nicht ein einzelnes Glied ins Auge. Daß Gott Licht ist, der Wandel im Licht in der Gemeinschaft mit Ihm erhalte und das Blut Christi uns wirklich zu gute kommen läßt, die Sünde nicht gelehnet werden soll, Gott uns von ihr gerne helfen will, das alles soll uns eifrig machen zum Kampfe wider die Sünde (so auch Haupt). — **Daß ihr nicht sündigt**. Das ist der Zweck jenes Schreibens: ἵνα μὴ ἁμαρτήτε. Sündigen geht auf die einzelnen Sünden, aber nicht bloß kleine Versehen und Vergehen, welche eigentlich keine Sünden wären; es kam allmählich wieder bis zur Todsünde (5, 16) kommen. Es ist weder = in peccatis manere (Sozin, Episcopus) noch viel weniger = ungetauft bleiben (Döfler).

3. Der Beistand. B. 1b. **Und wenn einer sündigt**. Es ist kein Gegensatz (Vulg. δέ), sondern einfache Verbindung (καί), indem sich beim Eifer wider die Sünde immer wieder der unzweifelhafte Fall (ἐάν τις ἁμαρτή-

Vergl. 1, 6. S. 28, R. 2) des Sündigens einfindet. Beides, wider die Sünde kämpfen und sündigen, ist eben immer beisammen. Allgemein ist's; darum fährt der Apostel nachher kommunikativ fort. Aber eine innere Notwendigkeit, ein Muß ist nicht gesetzt, wie Calvin meint: nam fieri non potest, quin peccemus; faktisch mag's so sein, aber die konditionale Partikel ist nicht als kausale umzudeuten. Auch Sozin entstellt den Gedanken: si quis peccat i. e. post Christum agnitum et professionem nominis ipsius adhuc in peccatis manet, necdum resipuit. Jene Zeitbestimmung und diese Begriffsverstärkung ist eingetragen ohne Grund und Recht; der wahre Christ kann zwar noch sündigen, aber nicht in Sünden bleiben, und dem, der in den Sünden bleibt, ist Christus nicht der παράκλητος (Luther). Besser: „Wenn jemand sündigt — nicht mit mutwilligem Thun der Sünde, sondern trotz des Willens in seinem Gemüte, der zur Sünde nein sagt.“

— **So haben wir einen Fürsprecher bei dem Vater**. über παράκλητος s. Cremer, Wöterbuch, 3. Auflage, S. 429. Es ist hier ohne Zweifel im passivischen Sinne, advocatus, orator, causae patronus (Luther: Vormund), der Fürsprecher, intercessor. Daß es von Christo gesagt werden kann, da es sonst im Evangelio nur vom Heiligen Geist gilt (14, 16. 26; 15, 26; 16, 7), ist in der ersten Stelle durch den Zusatz: ἄλλος παράκλητος vorbereitet: Christus ist eben auch Paraklet, der Heilige Geist nur ein andrer, das erklärt sich aus dem Kontext leicht. Hier ist Christus παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα (vergl. zu 1, 2), dort der Heil. Geist μετ' ὑμῶν εἰς τὸν αἰῶνα. Dieser führt Christi Sache in den Seinen weiter und der Welt mit ihrem Drängen gegenüber, Christus der Seinen Sache vor Gott, dem Vater zugewandt, bei Ihm für sie intercedierend, wie es auch Ebr. 4, 14—16; 7, 25 bis 28; 8, 1 ff.; 9, 24 sich um einen Vorgang zwischen dem Vater und dem Sohne handelt. Das ὑπερεντυγχάνειν des Heiligen Geistes (Röm. 8, 26) ist eine andere Sache und ändert an dem markierten Unterschiede bei Johannes nichts. Vater heißt's, nicht: Gott, weil das neue Verhältnis, in welches die durch Christus Versöhnten versetzt worden sind, als bereits geordnet vorausgesetzt ist, also nicht bloß, weil der Sohn bei Ihm fürspricht, sondern weil dieser solches thut für die Gläubigen, die durch Ihn τέκνα Θεοῦ geworden (3, 1. 2). Die Thätigkeit des Paraklets ist ἐντυγχάνειν ὑπὲρ ἡμῶν (Röm. 8, 34; Ebr. 7, 25). Mit ἔχομεν ist zweierlei indiziert: 1) weist der kommunikative Plural, wie Kap. 1, 6 ff., auf die

Allgemeinheit der Intercession, auf das allgemeine Bedürfnis der Christen von solchem Fürsprecher. Trefflich sagt Augustin: Non dixit: habetis nec: me habetis dixit, nec: ipsum Christum habetis dixit, sed et Christum posuit, non se, et habemus dixit, non: habetis. Maluit se ponere in numero peccatorum, ut haberet advocatum Christum, quam ponere se pro Christo, advocatum et inveniri inter damnandos superbos. 2) Weist das Präsens darauf, daß die Intercession eine fortwährende und fortwirkende, bleibende Thätigkeit ist. — **Den gerechten Jesus Christus.** Offenbar steht *δικαιος* hier im Gegensatz zu den noch sündigenden Kindern Gottes und zwar nicht = *ἀγιος*, innocens et sanctus (a Lapide), sondern die wirksam hervortretende und im Leben sich geltend machende Sündlosigkeit, Heiligkeit, gerecht und unbefleckt und ohne Sünde (Luther). Wenn die Bedeutung: bonus, lenis (Grotius) hier zu wenig ist, wie auch 1, 9, so ist es doch zu viel und unrichtig zu sagen, es sei = *δικαιῶν* (Ebrard), da der Intercessor nicht *δίκαιοι*, oder es für justus zu nehmen, als der injustas causas non suscipit (Beda), da es nicht adjektiv zu *παράκλητον* ist. Auch kann es hier nicht = fidelis et verax (Sozin) genommen werden, wie *πιστός* (1, 9). Es entspricht ganz der Beschreibung des fürsprechenden Hohenpriesters Ebr. 7, 26; col. 1 Petr. 3, 18. Auch hier ist, wo nicht *χοριστὸν* allein steht, oder *τὸν αὐτὸν*, sondern *Ἰησοῦν* mit Nachdruck vorangestellt ist, die Rede von dem dem Menschengeschlechte angehörigen Heilsmittler (1 Moj. 3, 15), der sein Blut vergossen hat (1, 7). Denn die Intercession ist sowohl Ebr. 7, 25 ff.; 4, 14 ff., als auch Röm. 8, 34 in Verbindung mit dem Leiden am Kreuz gesetzt, ein Stück seines hohenpriesterlichen Thuns und Amtes. Wenn Grotius nach dem *ἐάν τις ἁμαρτή* auf Grund von 5, 16; Gal. 6, 1; 2 Kor. 2, 6 hinzudenkt und setzt: et se ecclesiae regendae sanandaeque tradiderit, und bemerkt: non dicit: habet ille advocatum, sed ecclesiam habet, quae pro lapso precatur und preces ecclesiae Christus more advocati deo patri commendat (Joh. 16, 26), so ist das nicht a spiritu sancto, sed a Grotiana audacia (Calov). Aus dem Plural *ἔχομεν* geht der Begriff der Kirche nicht hervor; es handelt sich eben um jeden einzelnen, auch den gefördertsten Christen: Jeder ist Gegenstand der Fürsprache des heiligen Heilands. Und das ist eben der tröstliche Beistand, der dem Kämpfer wider die Sünde sicher ist. — Demnach ist Christus, der für uns gestorben und nun zur Rechten des Vaters ist, unser

Anwalt, der eines jeden Christen Sache bei dem Vater führt, wenn derselbe in klarem und tiefem Bewußtsein seiner Schuld bußfertig vor Gott ist und wider die Sünde in ihm selber kämpft; Er bringt mit der Abbitte des bußfertigen Sünders Seine Fürbitte als der Sündlose und Gerechte vor den Vater, und wie Er für Ihn am Kreuze gestorben und um Ihn geworden und an Sich gezogen hat zum Wandel im Licht, will Er ihn darin bewahren und ihm zur Heiligung helfen, in der fortgehenden Thätigkeit eines Fürsprechers in der Herrlichkeit, wie Er bereits in der Niedrigkeit für die Seinen gebeten hat (Joh. 17, 9; Luf. 22, 32; 23, 34).

4. Die Zuberlässigkeit. B. 2. **Und Er ist die Sühne für unsre Sünden.** Der Apostel fügt mit der copula (*καί*) noch etwas an, und daher ist's weber: quia (a Lapide), noch: nam (Beza). Was er anfügt, betrifft die Person des Fürsprechers (*καί αὐτός* = et ipse, idemque) und ist etwas, das auch fort und fort währt und gilt und wirkt (*ἐστί*), wie das: *ἔχομεν παράκλητον* vorher, dem parallel. Das Wort *ἱλασμός* kommt nur noch 4, 10, und ebenfalls mit *περὶ ἁμαρτιῶν ἡμῶν* vor. Das Verbum *ἱλάσκεισθαι* kommt ebensowohl in passiver Bedeutung vor, wie Luf. 18, 13: *ἱλάσθητί μοι τῷ ἁμαρτωλῷ*; wobei die reflexive Bedeutung nicht völlig ruht: werde gnädig gestimmt, laß dich gnädig stimmen; es ist also *ἡλεον γενέσθαι*, propitium fieri. Oder es hat mit Verwischung der dem Medium eignen Zurückbeziehung aufs Subjekt eine aktive Bedeutung, wie Ebr. 2, 17; *ἱλάσκεσθαι τὰς ἁμαρτίας τοῦ λαοῦ*, die Sünden des Volks sühnen, expiare. Im Klassischen ist *ἱλάσκεσθαι* nur propitium facere aliquem; das ist eben ein Versuch der heidnischen Opfer, Gott versöhnen. In der Heiligen Schrift, zumal dem Neuen Testament, wird nicht Gott versöhnt, sondern Er versöhnt, wie die instruktive Stelle 2 Kor. 5, 18, 19 lehrt. Vergl. Kol. 1, 20; Eph. 2, 16. Der Mensch ist *καταλλαγείς*, Gott aber nur *καταλλάξας, ἀποκαταλλάξας ἐαυτῷ, εἰς αὐτόν*. Schon bei Clemens Rom. kommt *ἐξἱλάσκεσθαι τὸν Θεόν* vor, c. 7 und c. 48, auch bei Irenäus 4, 8, 2; aber in einer kanonischen Schrift findet sich solches nicht. Den Sozinianern ist das nicht entgangen. Non est ergo, sagt Schlichting, cur quispian ex hac placandi voce concludat, deum a Christo nobis fuisse placatum (Delitzsch, Ebr. p. 97. Note). Dieselbe Anschauung liegt sehr bestimmt in unserer Parallelstelle 4, 10: *αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασµὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*. Gott der Vater hat

die Sühne beschafft, indem Er dazu Seinen Sohn sandte. Dieser ist nun die Sühne selber, die den Hohenpriester und das Opfer in sich begreift. Denn *ἱλασμός* bezeichnet nach Kühner 1, § 378, S. 418 „die intransitive Beziehung des Stammverbes.“ Christus ist also *ἱλασμός*, sofern Er es ist, durch den als Opfer die Sünde bedeckt, gesühnt ist. S. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch der neutestamentlichen Gräzität, 3. Auflage, S. 393. Es ist also nicht = *ἱλαστήριον* (Grotius u. a.), denn Er ist auch das Sühnopfer; aber auch nicht = *ἱλαστήριον* (Bengel, Lücke, de Wette u. a.), denn Er ist auch der die Sühne Vollziehende. Wie Er das Licht der Welt, die Wahrheit, das Leben, der Weg ist in sich selber, und nicht nur hat oder zeigt und bringt, so ist Er die Sühne selber; sie ist „in Seiner Person wirklich vorhanden“ (Düsterdieck); Er ist „nicht der Versöhner durch etwas außer Ihm, sondern durch sich selbst“ (Lücke). So heißt Er unser *ἁγιασμός* 1 Kor. 1, 30; vergl. 2 Kor. 5, 21. — Er ist aber auch nicht *ἱλασμός* θεοῦ, sondern *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*. Die Sünden sind die Punkte, die die Sühne betrifft, auf die diese sich bezieht (*περὶ*); Stellvertretung ist hier nicht markiert und die Art des Vollzugs, der Vermittelung dieser Sühne ebensowenig. Bei *ἡμῶν* denkt Johannes offenbar an die Gemeindeglieder (fidelium, wie Bengel erklärt); er schreibt ja an Christen, und nicht an Juden. Auch im Folgenden ist nur ein Gegensatz zwischen Christen und Nichtchristen. Mit Recht bemerkt Bengel unter Bezug auf 5, 19: *quam late patet peccatum, tam late propitiatio*. Deshalb fügt der Apostel bei: **aber nicht für die unsrigen allein, sondern auch für die ganze Welt.** Hier ist einfach *oratio variata*. Es hätte heißen können: *ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν ὅλων τοῦ κόσμου*, mit dem vorhergehenden an *ἁμαρτιῶν* anschließend; es hätte aber auch an *ἱλασμός* anschließend vorher *οὐ περὶ ἡμῶν δὲ μόνον* heißen können, dem dann der Schluß, so wie er lautet, entsprechen würde, s. Winer, Gr., 7. Aufl. S. 536 f. Ganz ähnliche Variation ist Ebr. 9, 7. Es handelt sich also nicht um Breviloquenz (Ebrard), noch um Supplement von *τοῦ* (Grotius, oder *τῶν* Düsterdieck). Offenbar will der Apostel die Universalität der Versöhnung markieren, und zwar mit dem größten Nachdruck ohne alle Ausnahme. Damit wird alle und jede Beschränkung abgewiesen. Man darf nicht mit Calvin um der Prädestination willen die reprobos ausnehmen; vielmehr wird das doppelte decretum absolutum ausgeschlossen. Auch ist es nicht zulässig, unter *κόσμος* die *ecclesia electorum*

per totum mundum dispersa mit Beda zu verstehen. Auch hat man nicht bloß die Heiden anzunehmen (Dezumen, Chrill, Hornejus, Semler, Nitzli). Ebensowenig kann man dabei nur an des Johannes Zeitalter denken, sondern man muß an die Gesamtheit der noch nicht gläubigen Menschheit überhaupt denken (Spener, Paulus, de Wette, Lücke, Sander, Neander, Düsterdieck, Luther). Wie 1, 7 Christi Wirken sich über alle Sünden der Seinen erstreckt, so nun hier über die Sünde der ganzen Welt, ohne, wie Baumgarten-Crusius thut, die zugleich oder nebeneinander Lebenden zu unterscheiden, oder über den Unterschied der sufficientia und efficacia etwas sagen zu wollen. Damit wird zugleich klar, daß Christus Paraklet nur für die gläubigen, bußfertigen Christen ist, Seine Sühne aber allen Menschen überhaupt gilt, und für alle genügt. Der Begriff des *παράκλητος* ist also nicht der weitere, dem der des *ἱλασμός* subsumiert wäre, wie Beda will. Aber es ist auch nicht der Begriff des *ἱλασμός* der weitere, dem der des *παράκλητος* zu subsumieren sei, wie de Wette annimmt und nach ihm Nitzli, Frommann. Beide sind vielmehr coordiniert, nur daß dieser (*ἱλασμός*) die Voraussetzung ist für jenen (*παράκλητος*): Christus hat für alle ausreichende Sühne geschaffen, ist es selber, und tritt auch gar gern als Paraklet für alle beim Vater ein; es sind zwei verschiedene Thätigkeiten des Erlösers; jede hat ihre reale Wirksamkeit und Wirkung, freilich auf ethischem Lebensgebiete.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Grenzen des Christentums. Was Erlösungsbedürftigkeit (*ἐάν τις ἁμαρτή*), wie der Pelagianismus, und Erlösungsfähigkeit (*ἵνα μὴ ἁμαρτήτε*), wie der Manichäismus, in seiner dualistischen Grundanschauung, leugnet, wenn es sich um die Objekte der Erlösung handelt, und auf der andern Seite, beim Hinblick auf das Subjekt der Erlösung, die Gottheit des Erlösers (*δικαιον*), des Gerechten und Heiligen, wie der Ebionitismus, oder im entgegengesetzten Falle, wie die Doketen, die wahre Menschheit desselben (*Ἰησοῦν*) nicht anerkennt, gehört nicht in das Gebiet des Christentums.

2. Über Christus. a) Sündlosigkeit und Heiligkeit ist Grundzug Seines Wesens; Er bedarf weder einer Sühne, noch eines Bestandes oder Fürsprechers, sondern schafft das erste und gewährt das andere. — b) Seine diesseitige Wirksamkeit wird in dem,

daß Er *ἰλασμός* *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* — *καὶ ὅλον τοῦ κόσμου* ist, markiert. Darin liegt erstens: wie Er *δικαίος* ist und nach 1 Kor. 1, 30: *σοφία* — *δικαιοσύνη τε καὶ ἡγιασμός* καὶ *ἀπολύτρωσις*, so ist Er selber, in Ihm vorhanden auch *ἰλασμός*; Sühne für unsre Sünden ist außer Ihm und ohne Ihn nicht vorhanden. Zweitens: Wie nur Er *δικαίος* ist und alle Menschen *ἄδικοι*, ist Er es, der allein und für alle die Sühne geschafft hat und schafft; damit ist die Universalität des einzigen *ἰλασμός* ausgesagt. Drittens: Die vorhandene Sühne bezieht sich auf die Sünden, welche die Majestät Gottes verletzen und die Heiligkeit Seiner Reichsordnung stören, und Produkte einer Feindschaft wider den Herrlichen sind, so daß sie die *δοξή* zur Reaktion wach rufen; und deshalb ist im Unterschied von *καταλλαγῇ*, der Versöhnung, welche auf die Sünder geht und eine Gesinnung schafft, die *reconciliatio*, der *ἰλασμός* als Versöhnung, Sühne, expiatio zu fassen, wodurch ein Verhältnis, das gestört war, geordnet wird. Die Versöhnung bringt die *δοξή* *τοῦ Θεοῦ* zur Ruhe, die Versöhnung aber die Feindschaft des Menschen in seiner *ἁμαρτία*. „Durch die expiatio wird der strafend-fordernde Anspruch des göttlichen Gesetzes an den Sünder befriedigt; durch die *reconciliatio* wird die Spannung aufgehoben, welche von wegen der Feindschaft des Sünders wider Gott und des Zornes Gottes wider den Sünder zwischen ihnen bestand.“ Frank, System der christl. Wahrheit. II. S. 187. Viertens: Der *ἰλασμός* wirkt, daß der Mensch, dessen Sünden gesühnt sind, nicht mehr zum *κόσμος* gehört, aber nicht in unwiderstehlicher Macht, noch in einem physischen Prozeß, sondern nur als realer Anfang und tragender Grund, auf den man sich stellen, auf dem man weiter gehen muß, damit die *καταλλαγῇ* eintreten, man an dieser partizipieren könne; in ethischem Verhalten muß angeknüpft werden, wo die Veranlassung und die Hilfe dazu gegeben wird, sonst kommt man um den Grund des Heils, den Anfang der Seligkeit und die Empfänglichkeit dafür. Doch ist darüber, wie das geschieht, an unsrer Stelle nichts ausgesagt; selbst das *αἶμα* (1, 7) ist stillschweigend vorausgesetzt. Ebensovienig ist aus unsrer Stelle auf Stellvertretung zu schließen. Fünftens: Christ ist und bleibt der *ἰλασμός* — wie für alle Sünden, und aller Sünden, so für alle Zeiten und Geschlechter; Seine Sühne hat fortwirkende Gültigkeit. Es ist das nicht bloß im allgemeinen so, sondern es ist der einzelne, jeder einzelne Gegenstand der Sühne und Versöhnung. Die Prädestination des Heils aller

lehrt diese Stelle. „Man kann mit demselben Rechte (mit dem man sagt: alle Sünden sind gleich verdammlieh) die Nicht-Verdammliehkeit der im natürlichen Stande begangenen Sünden aussprechen — sie sind alle gesühnt durch Christi Blut und keine soll nach Gottes Gnadewillen den Wiedereintritt in seine Gemeinschaft unmöglich machen.“ Frank, System d. christl. Sittlichkeit, I. S. 120. — c) Seine jenseitige Thätigkeit wird mit dem Worte *παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα* bezeichnet. Damit ist zuerst gesagt, daß es sich um eine Thätigkeit nach dem Eingang in die ursprüngliche Herrlichkeit handle, also um das, was der verklärte Erlöser im Himmel für uns thut; Er ist eben nicht nur eine weltgeschichtliche Person und Macht, die durch Jahrhunderte fortwirkt, wie Luther mit seiner Reformation, die Griechen mit ihrer Bildung, sondern eine ewig lebendige Person über und zugleich in der Geschichte der Welt. Zweitens: Paraklet ist also Jesus, der Christ, nicht bloß nach Seiner göttlichen oder nach Seiner menschlichen Natur, sondern in Seiner gottmenschlichen Persönlichkeit in ihrer Herrlichkeit bei dem Vater. Drittens: Diese Thätigkeit hat es mit unsrer nach der auf Erden bewirkten Versöhnung und Versöhnung bleibenden Hilfsbedürftigkeit zu thun, die eben darin besteht, daß wir immer noch und immer wieder sündigen, und so unter von Ihm gewirktes Kindschaftsverhältnis zu Gott dem Vater immer aufs neue gefährdet wird; Er will „die Wirkung unsrer Sünde auf unser Verhältnis zu Gott wieder aufheben“ (Hofmann, Schriftbew. 2, 1. S. 545), oder das Objekt dieses Thuns sind „die in ihrem Lichtwandel noch sündigenden Gläubigen“ (Luther), und zwar ohne Ausnahme. Viertens: Dieses Thun des erhöhten Heilandes ist ein Fürbitten für die Ihm im Glauben angehörigen Christen; es ist ein wirkliches Thun des Herrn, da Er die Wirkung Seiner Versöhnung nicht nur stillschweigend abwartet, sondern thätig Sein Verdienst beim Vater geltend macht, und zwar als eine *vocalis* et *oralis intercessio*. Ausgeschlossen sind durch unsre Stelle alle Fürbitten des Romanismus, der Jungfrau Maria und aller Heiligen, die ja selbst so gut wie Sanct Johannes Christi Fürsprache brauchen, s. Conf. Aug. XXI, Apol. XXI, 10 ff. Denn die Heiligen sind nicht *deprecatores*, noch weniger *propitiatores*, ut orent, non tamen invocandi. Damit ist ebenso abgewiesen die „kraftsinnliche Auffassung,“ welche Calvin befreizet, wenn er sagt: *nimis crasse errare eos, qui patris genibus Christum advolvunt, ut pro nobis oret; die intercessio ist nicht hu-*

milis. Aber ebenfowenig ist es richtig, sie bloß symbolisch, als nuda interpretativa (per ostensa merita), wie Beda will, oder nur als fortwährende Wirkung der von Christus in Seinem Tod vollendeten Erlösungsthat, wie Baumgarten-Crusius, anzunehmen. Grundlos ist es, wenn Köstlin (Lehrbegriff S. 31 u. 192) unter *παράκλητος* den ewigen Hohenpriester versteht, der nicht bittet, sondern sofern der Vater um Seinetwillen auch die Lieb hat, welche Ihm glauben, geradezu die Fürbitte ausschließt, weil das *ἑρωτᾶν* *πρὸς τὸν πατέρα περὶ ὑμῶν* im Ev. 16, 26 ausdrücklich abgewiesen sei. Es ist die Fürbitte des Paraklets, die auf die Vollendung der Gläubigen und deren Bewahrung in der Kindtschaft gerichtet ist, wohl zu unterscheiden von der fragenden Fürbitte des Hohenpriesters, die auf Annahme zur Kindtschaft geht. Vergl. J. P. Lange zu Joh. 16, 26. Vergl. Frank, Wahrheit I. S. 219 ff.

3. Über die Christen. a) Die Sündhaftigkeit bleibt auch bei den gefördertsten Christen, und macht sich in einzelnen Sünden geltend, und zwar immer wieder geltend. — b) Der Kampf wider die Sünde wird aber streng gefordert. Johannes sagt nicht, ob es dem Gläubigen möglich sei, nicht zu sündigen; er sagt auch nicht, daß er sündigen müsse (Calvin: nam fieri non potest, quin peccemus), und fordert, daß der Christ rings, Sünde nicht zu thun. Den Apostel drängt die Liebe zu der Gemeinde (*ἡ ἀγάπη*), ihr zu schreiben, daß sie nicht sündigen, weil, wer nicht sündigt, *ἐργετὶ ἑαυτὸν* (5, 18), seine Kindtschaft bei Gott, seine Wiedergeburt bewahrt (3, 6. 9). Ihm ist die Sünde das Verderben der Menschen und Gottlosigkeit. — c) Der Christ bedarf keines menschlichen Mittlers, Priesters weiter; er ist selber geistlich geworden, und nicht weltlich mehr, selber ein Priester und kein Laie. Diese Gegensätze verschwinden dem, der im Glauben an Christus, den Erlöser lebt, alles durch Ihn und um Seinetwillen thut, alles auf Ihn bezieht.

Gomiletische Andeutungen.

Die Sünde soll nicht geleugnet, sondern bekämpft und überwunden werden. — Suche bei Jesu, dem Sündlosen, die rechte Demut in der Erkenntnis deiner Sünde, und du wirst bei Ihm den rech-

ten Mut finden, die Sünde zu überwinden. — Je schärfer dein Blick wird für die Sünde und je feiner dein Gefühl auch für die geheimste und geringste Sünde und je tiefer der Schmerz über solche und je ernster der Kampf wider sie, desto schärfer wird dein Blick für des Erlösers Thun und Wirken, desto feiner dein Gehör für Gottes leise Rede an dich, desto tiefer deine Freude über die läuternde Kraft Seines Wortes und Werks, desto gewisser der Sieg des Herrn über dich und dein Triumphieren mit Ihm. — Wer sich auch heiligt, sündigt doch noch. — Gerade der Gerechte, Jesus der Christ in Seiner Herrlichkeit, bittet für Gefallne, die ungerechte Welt, die nichts vergeben und vergessen kann, richtet und verdammt. — Der Forderung, nicht zu sündigen, fehlt der Trost nicht, wenn man sündigt; aber nur wer der Forderung zu genügen strebt, wird auch im Troste Genüge finden. — Vergiß nie, die Sünde ist von Christo gesühnt, hat von Ihm gesühnt werden müssen; so wirst du's Ibi habes advocatum, noli timere, ne perdas causam confessionis tuae. Si enim aliquando in hac vita committit se homo disertae linguae et non perit, committit te verbo et periturus es? — Luther: Die Gerechtigkeit Jesu Christi steht auf unsrer Seite; denn Gottes Gerechtigkeit ist in Jesu Christo unser. — Es ist eine ausgemachte Sache, daß auch du ein Teil von der Welt bist; damit dich nicht etwa dein Herz betrügen möge, wenn es dächte: „der Herr ist für Petrum und Paulum gestorben — nicht für mich!“ — Starke: Lehrer sollen mit ihren Zuhörern als ein Vater mit seinen Kindern umgehen; Zuhörer sollen aber auch sich also verhalten, daß solches geschehen könne. — Wer der Kirche Christi mit Schriften dient, der prüfe sich wohl, was er für einen Zweck habe; thut er's aus Ehrgeiz oder aus Geldgeiz, so ist's ihm Sünde; thut er es aber wahrhaftig zur Ehre Gottes und mit seinen Gaben dem Menschen auch also nützlich zu sein, so ist's Gott angenehm. — Herzlicher Trost! Christus unser Advokat und Fürsprecher, der unsre Sache geordnet! Freut euch, ihr Angefochtenen! so hat's keine Not. Unser Heiland trozt auf sein Recht. — Nieger: Über ein Straucheln und Sündigen fehlt es freilich nicht an Richtern und Verächtern, Zuchtmeistern, die auf uns zuschlagen, Schnellschreibern, die eine Überschrift über einen solchen Fall machen. Aber Väter in Christo, die mit dem Zuspruch: Wir haben einen Fürsprecher bei dem Vater, Wein und Öl in die Wunden gießen, sind nötiger. — Heubner: Die Gnadenverheißungen des Christentums sind heilig, sollen nicht der Trägheit Vorwand thun; sie sind nicht für Leichtsinrige und Verhärtete, sondern für schwermütige, betrübte, zerfnirichte Sünder.

5. Merkmal des Lichtwandels: Gehorsam gegen Gottes Gebote, namentlich Bruderliebe.

Rap. 2, 3—11.

3 Und daran erkennen wir, daß wir Ihn erkannt haben, wenn wir Seine Gebote
4 halten¹⁾. *Wer sagt²⁾: ich habe Ihn erkannt, und Seine Gebote nicht hält, ist ein Lügner,
5 und in solchem ist die Wahrheit³⁾ nicht. *Wer aber Sein Wort hält, in solchem ist wahr=
6 haftig die Liebe Gottes vollendet. Daran erkennen wir, daß wir in Ihm sind. *Wer sagt,
7 er bleibe in Ihm, muß, wie jener wandelte, so⁴⁾ auch selber wandeln. *Geliebte⁵⁾, nicht
8 das alte Gebot ist das Wort, das ihr hörtet. *Wiederum schreibe ich euch als neues
9 Gebot, was wahr ist in Ihm und euch⁶⁾, weil die Finsternis verschwindet und das wahr=
10 hafte Licht schon scheint. *Wer sagt, er sei in dem Lichte, und seinen Bruder hasset,
11 ist⁷⁾ in der Finsternis bis jetzt. *Wer seinen Bruder liebt, bleibt in dem Lichte, und ein
Argernis ist nicht in ihm. *Wer aber seinen Bruder hasst, ist in der Finsternis und wandelt
in der Finsternis und weiß nicht, wo er hingeht, weil die Finsternis seine Augen ver=
blendete.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Zusammenhang. An den Aufruf zum Kampfe wider die Sünde auf Grund der vorausgegangenen Sühnung und fortgehenden Fürsprache des Erlösers knüpft sich dieser Abschnitt vom Kennzeichen der wahren Erkenntnis Gottes und der Gemeinschaft mit Ihm, des lebendigen Christentums: Siehe zu, ob du Gegenstand der Fürsprache des Sündlosen bei dem, der Licht ist, wirklich bist! Die mala securitas und der utilis timor bewegen den Apostel, diesen Abschnitt mit den gegebenen Kennzeichen des wahren Christen im engsten Anschluß an das unmittelbar voranstehende von der Sühne der Sünden der ganzen Welt beizufügen, und zwar als ein Glied in der Gedankenreihe, welche von 1, 5: Er ist das Licht, abhängt. Er will heilsamen Ernst,

tiefen sittlichen Ernst erwecken: an dem Gehorsam gegen Gottes Gebote, insbesondere an der Bruderliebe sollst und kannst du erkennen, ob du in Gottes Gnadenreich wirklich bist. Er warnt also „vor dem falschen Vertrauen des Scheinchristentums“, verwahrt seine Gemeinden gegen falsches Vertrauen und fleischliche Sicherheit“ (Neander); ähnlich die meisten Ausleger, von Episcopus und Calov an bis Düsterdieck, der doch nur die Abhängigkeit auch dieses Abschnitts von dem Grundgedanken 1, 5. 6 hervorhebt, während jene den Anschluß an 2, 1. 2 zu eng fassen. Die Verbindung mit καὶ weist auf den näheren Anschluß und die Zugehörigkeit des Folgenden mit dem Voranstehenden. Demnach ist es nicht richtig, hier einen ganz neuen Abschnitt beginnen zu lassen (Sander: „Nachdem bisher von der Begründung des Heils gespro-

¹⁾ B. 3: Statt τηρῶμεν hat Cod. Sinait. φυλάξωμεν; doch ist jenes bereits beigefügt. Das Futurum entspricht dem Gedanken des Apostels durchaus nicht.

²⁾ B. 4: ὅτι vor ἔγνωκα Cod. Sinait. und A. B. Gewöhnlich ist bei Johannes die oratio indirecta mit dem infin. wie B. 6. 9. oder temp. fin. mit ὅτι, wie 1, 6. 8. 10. Sonst nur 4, 20 oratio directa mit ὅτι, und da ist's nur Variante. Warum ὅτι von da herübergenommen worden sein sollte, ist nicht abzusehen.

³⁾ B. 4: τοῦ Θεοῦ hat nur Sinait.; es ist wohl aus B. 5: ἀγάπη τοῦ Θεοῦ herübergenommen worden.

⁴⁾ B. 6: οὕτως vor περιπατεῖν findet sich bei Cod. Sinait. C. K. P. Es einzuschließen, ist kein Grund erkennbar; viel eher konnte es überflüssig erscheinen. Es gibt dem Gedanken großen Nachdruck.

⁵⁾ B. 7: ἀγαπητοί bei Sinait. A. B. C. P. ist offenbar die richtige Lesart, nicht aber ἀδελφοί (bei Dekumen, von Griesbach empfohlen).

⁶⁾ B. 8: ἡμῖν bezeugt von Cod. Sinait. B. C. K. L., ist die schwerere Lesart gegenüber dem schwach bezeugten ἡμῖν. — Die Variante σκοία statt σκοτία ist zu schwach bezeugt, und bei dem Gegensatz der neutestamentlichen und alttestamentlichen Ökonomie deren Tendenz oder Ursprung klar.

⁷⁾ B. 9: Sinait. hat ψεύσους ἐστὶν καὶ, sonst aber nicht bezeugt; wohl aus B. 4 und 4, 20 beigefügt.

chen ist, folgt nun die Ermahnung zur Bewahrung des Heils“), oder unmittelbar an 1, 5. 6 anzuknüpfen (Huther), oder die Abschnitte 1, 6—2, 2 und 2, 3—11 als parallele zu verstehen mit dem aus 1, 3 entnommenen Zweck, erst von der *κοινωνία μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ* und dann von der *κοινωνία μετ' ἀλλήλων* zu handeln (Haupt).

2. Im allgemeinen ist Kennzeichen des wahren Christentums der Gehorsam gegen Gottes Gebote (B. 3—6). — **Und daran erkennen wir.** Johannes gebraucht *ἐν τούτῳ*, um auf das Folgende, wie hier, 3, 16. 19. 24; 4, 2. 9. 10. 13. 17; 5, 2, oder auf das Vorhergehende, wie B. 5; 3, 10 zu weisen; der Kontext läßt das leicht erkennen. Im erstern Falle läßt der Apostel entweder das, woran wir erkennen, mit der Präp. *ἐκ* (3, 24), oder mit *ὅτι* (3, 16. 19; 4, 9. 10. 13), oder mit *ὅτι* (4, 17), oder mit *ἐάν* (B. 3), oder mit *ὅταν* (5, 2) folgen, je nachdem entweder ein „real vorhandenes, historisch gegebenes, objektiv gewisses Kennzeichen“ (Düsterdieck) zu markieren ist, oder ein ideales, als möglich oder bedingungsweise vorstellbar. Der Apostel, welcher einen großen Nachdruck auf das Erkennen legt, weiß auch ebenso fein als richtig die nützlichsten Gedanken schriftlich auszudrücken. — Daran liegt's ihm, **daß wir Ihn erkannt haben**, *γινώσκωμεν, ὅτι ἐγνώκαμεν αὐτόν*. Wer unter dem *αὐτόν* zu verstehen ist, Gott der Vater oder Christus, muß der Kontext entscheiden; in dem Abschnitte selbst muß der Grund gesucht werden. Da wird zunächst B. 3—6 *αὐτοῦ, αὐτῷ, αὐτόν* wiederholt gebraucht und einmal kommt *ἐκεῖνος* B. 6 vor. Ist dieses offenbar Christus, so ist ebenso gewiß jenes Gott der Vater. Daher hat nicht sowohl der unmittelbar vorangehende Vers, in welchem von Jesu Christo die Rede ist, als der das Ganze beherrschende Gedanke 1, 5: Gott ist Licht — den Apostel bestimmt, *αὐτόν* zu sagen und darunter den Vater zu verstehen. So Beda, Dekumenius, Erasmus, Lücke, Sachmann, Baumgarten-Crusius, de Wette, Brückner, Düsterdieck, Huther, Ebrard, Ewald, Haupt. Auf Christus bezieht es Augustin, Episcopus, Grotius, Luther, Calov, Wolf, Lange, Sander, Aeander, Erdmann, Rothe; Sozin und Calvin unbestimmt. Das Wort *γινώσκω* zweimal nebeneinander hat jedesmal im wesentlichen dieselbe Bedeutung: erkennen. Aber Gott erkennen ist nicht Sache des Verstandes, eine Kenntnis, ein Wissen, sondern Sache des ganzen Menschen; es ist ein inneres Leben, zugleich Sache des Willens und der Bestimmung; es ist ein Eindringen, ein Wahr-

nehmen, um davon durchdrungen zu werden, es aufzunehmen in Empfänglichkeit. Der Gegenstand des Erkennens wird Inhalt und Gehalt des Erkennenden; je nachdem der Gegenstand des Erkennens ist, wird derselbe dem Erkennenden nahe treten und in Beziehung zu ihm kommen. Gott kann nicht erkannt werden ohne Ihn, läßt sich nicht erkennen, außer im Verkehr mit Ihm (Dekumen: *συνεκοιμήμεν αὐτόν*, Clarius: *societatem habemus cum eo*); Gotteskenntnis setzt Lebensgemeinschaft mit Gott voraus und fördert sie. Auf dieses letztere weist auch das Perfektum *ἐγνώκαμεν* hin: die wirkliche Thatsache des Erkenntniss liegt als eine vollendete vor, welche das fortwährende, immer wachsende Erkennen nachwirkt und auswirkt; es steht dem *κοινωνίαν ἔχειν μετ' αὐτοῦ* (1, 6) parallel. „Die innere Lebensverwandtschaft, die reale Zugehörigkeit ist die unbedingte Voraussetzung des Erkennens, wie des Liebens; denn nur das Verwandte erkennt und liebt sich“ (Düsterdieck). Wir, die Christen, in Christo erneuerte Menschen, geschaffen zu Seinem Bilde, sind die Erkennenden. Es ist daher falsch, *γινώσκω* wie das hebräische *יָדַעַ* im Sinne von lieben zu nehmen (Carpzov, S. G. Lange), oder gar nur als theoretisches Verständnis göttlicher Lehre zu fassen (Sozin, Episcopus); auch darf man nicht mit dem Erkennen die Liebe als ein Moment desselben vermischen (Beda, Dekumenius, Lücke), wenn auch die Erkenntnis durch Liebe bedingt ist (de Wette). — **Wenn wir Seine Gebote halten.** Das Verbum *τηρεῖν*, wahrscheinlich mit *τέρας*, Kennzeichen, zusammenhängend, ist eigentlich acht geben, beobachten, *ἀμεῖν* (LXX. Pred. 11, 4), *τὴν φυλακὴν* (Apostelg. 12, 6), die lieben Jünger (Joh. 17, 11 ff.), *τὴν ἐνότητά τοῦ πνεύματος* (Eph. 4, 3), *ἐαυτόν* (1. Joh. 5, 18). Daher bewahren (observare, servare), vor Verlust, Gefahr, Schaden. Furcht, Selbstsucht, Haß, Liebe können die Motive sein, daß man so auf etwas hält; der Gegenstand des *τηρεῖν* läßt auf das Motiv zurückschließen. Seine Gebote = Gottes des Vaters; denn Christus gilt hier nicht sowohl, weil Er Gebote gegeben, als, solche gehalten hat (vergl. B. 6). Die Gebote halten ist nicht gleich dem *ἐν πίστι πεποιταίεν* (1, 7), aber doch ein Stück davon, das dabei nicht fehlen kann, und zwar in dem größeren, weiten, tiefen Ganzen ein bestimmter, erkennbarer Teil, der sich gerade als Merkmal, als Kennzeichen zu einer Schlußfolge eignet. Die Gebote Gottes sind klar, einfach, bestimmt, Ausdruck Seines Willens, gegeben ebenso sehr zu Seiner Ehre als zu unsrem Heile, Zeugnisse

Seiner heiligen Liebe, Seines heiligenden Erbarmens und Seiner heilsamen Gerechtigkeit; sie entsprechen Seinem Wesen und in gleicher Weise dem Wesen Seines Rechts und insbesondere dem Wesen Seiner Geschöpfe. Haben sie ihren Ursprung in Gottes Liebe, muß der Gehorsam gegen sie doch auch in Liebe zu dem, der sie gegeben, wie zu ihnen selbst, der Liebe haben, sein Motiv haben. Doch liegt das nicht hier in den Worten, als fordere Johannes hier die Liebe, wie Augustin und Beda meinen. Er fordert nur ausnahmsloses Halten auf Gottes Gebote und schließt alles Wählerische denselben gegenüber, mit dem Artikel und Plural (*τὰς ἐντολάς*) aus. Er stellt ein sicheres und festes Kennzeichen hin; daß es ein solches ist, beweist gerade jene irrige Annahme. Er stellt aber solch' Halten nicht als eine That- sache mit *ὅτι*, sondern als eine Annahme mit *ἐάν* hin; dem entspricht auch die Wahl des Wortes *τηρεῖν* statt *ποιεῖν* (zugleich bedingt durch des Herrn Wort Matth. 28, 20: *τηρεῖν πάντα ὅσα ἐνετείλαμην ἡμῖν*). Thun können wir Gottes Gebote nicht, nur darauf halten. Selbst dies ist sehr beschränkt, ungenügend, unterbrochen oft und vielfach. Am allerwenigsten kann Johannes nach 1, 8—10 annehmen, daß ein Christ Gottes Gebote vollkommen halte und erfülle. Aber trotz aller Mängel des Gehorsams, der gerade in solcher Aufrichtigkeit ein „thatfächlicher“ ist (gegen Luther), gegen Gottes Gebote und trotz aller Gebrechen und Sünden an einem Christen und in seinem Leben bleibt doch ein scharfer Gegensatz zwischen denen, die an Gottes Gebote denken, daß sie danach thun (Psalm 103, 18), und denen, die gar nicht daran denken oder nur darum wissen. Mag auch der Unterschied der Gläubigen untereinander groß sein, es wird doch ihre Gotteserkenntnis und ihr Gehorsam gegen Gottes Gebote in einem entsprechenden Verhältnis zu einander stehen, und es bleibt der letztere stets ein sicheres Kennzeichen der ersten: es kann jene keine That- sache im Leben des Christen sein, wenn dieser fehlt. Darum hebt der Apostel in seiner eigentümlichen Weise (wie 1, 8. 9), zugleich mit einem Fortschritt und erklärend, das Gegenteil hervor. — B. 4: **Wer aber sagt: Ich habe Ihn erkannt, und hält Seine Gebote nicht, der ist ein Lügner.** Der Fortschritt in der Entfaltung und Entwicklung des Gedankens liegt in dem Singular, der eben denselben nicht als einen unbestimmt allgemeinen hinstellt, sondern als einen allgemeinen, der an jedem Einzelnen sich als wahr beweist (*ὁ λέγων ὅτι ἔγνωκα αὐτόν*). Die Bewegung des Gedankens aus dem Gebiet des Generellen in das des Individuellen ist

der Natur der Sache nach eine progressive; denn für die Persönlichkeit ist die Welt angelegt (gegen Luther). Und der Fortschritt liegt auch in der negativen Form, so daß also nicht bloß aus dem Gehorsam gegen Gottes Gebote auf die Gotteserkenntnis geschlossen werden kann und muß, aber aus anderen That- sachen ebenso auch, sondern daß der Gehorsam nie fehlen darf oder kann, wo Gotteserkenntnis ist, die solchen Namen verdient. Auch ist das: der ist ein Lügner (*ψευστὴς ἐστίν*), eine Verschärfung; denn das ist mehr als: der lügt (1, 6), oder: der betrügt sich selbst (1, 8). Nicht ein einzeln Thun, sondern das ganze Sein und Wesen wird so bezeichnet: die Lüge herrscht in ihm. Mag's zunächst an aufrichtiger Selbstprüfung fehlen gegenüber göttlicher Wahrheit, und Selbsttäuschung unbewußte Heuchelei sein, es folgt die bewußte Lüge; man will mehr scheinen, als man ist. Der Zusatz: **und in Solchem ist die Wahrheit nicht**, hebt die Art und den Bestand, die Leere der Persönlichkeit mit Nachdruck hervor. Vergl. zu 1, 8. S. 33 f. — B. 5 geht, ähnlich wie 1, 8—10, im Gegensatz zu B. 4 mit *δέ* auf B. 3 zurück, aber immer fortschreitend, im Subjekts- wie in dem Prädicats- sache. **Wer aber Sein Wort hält.** Eigentlich: Wer aber hält von Ihm das Wort, *ὅς δ' ἂν τηρῇ αὐτοῦ τὸν λόγον*. *τηρῇ* steht mit Nachdruck voran, ebenso *αὐτοῦ* vor *τὸν λόγον*, und dieses statt der mannigfaltigen *ἐντολαί*, um die Einheit zu markieren. Praecepta multa, verbum unum (Wengels). Wichtig a Lapide: dicit verbum ejus in singulari, quia praecipue respicit legem caritatis; haec enim ceteras omnes in se comprehendit. Es ist daher *ὁ λόγος* nicht synonym mit *αἱ ἐντολαί* (Luther), auch nicht die Trostbotschaft des Evangeliums oder die Forderung des Glaubens, sondern die Offenbarung des Gotteswillens als ein einheitliches Ganze, oder die Offenbarung Seiner Gebote in ihrer einheitlichen Beziehung auf Seinen Gnadenwillen (Ehrard). Wie dieser Satz dem: wenn wir Seine Gebote halten B. 3, entspricht, wobei doch auch mit dem pron. rel. eine stärkere Bestimmtheit hervortritt, als mit dem *ἐάν*, so ist nun *ἐγνώκαμεν αὐτόν* parallel dem *ἐν τούτῳ ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ τετελείωται*. **In Solchem ist wahrhaftig die Liebe Gottes vollendet.** Man mag Erkenntnis und Liebe noch so sehr unterscheiden und vor Konfusion dieser Dinge warnen; sie stehen doch in innerem Zusammenhange, gegenseitiger Beziehung: amor praesupponit cognitionem und cognitio praesupponit amorem; beides ist wahr. Daraus erhellt nun sowohl, daß unter *αὐτόν* B. 3 Gott

der Vater, als unter *ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ* unsre Liebe zu Gott (wie 2, 15; 3, 17; 4, 12; 5, 3) verstanden werden muß; die Erkenntnis Gottes und die Liebe zu Gott haben sich zu entsprechen; beide Male ist Gott Objekt. So die meisten Ausleger: Beda, Desumen, Luther, Beza, Gorinus, Sozin, Grotius, S. G. Lange, Rücke, Sachmann, Baumgarten-Crusius, de Wette, Brückner, Neander, Luther, Düsterdieck u. a. Haupt, der etwas weit ausholt, „*ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ* ist die Liebe, die Gottes Wesen ausmacht“, kommt, wie seine Bezugnahme auf Eph. 5, 2 bezeugt, zu demselben Resultat. Andere (Glaciüs, S. Schmid, Calov, S. Lange, Bengel, Sander) verstehen Gottes Liebe zu uns (wie 4, 9. 10), einmal im Gegensatz gegen die römische Auslegung von der verdienstlichen perfectio caritatis nostrae aut operum nostrorum, und sodann wegen des *τετελειωται*, daß von unsrer Liebe nicht zu prädicieren sei. Es ist aber auch nicht „die von Gott gebotene Liebe“ (Episcopus), in der wir uns zu üben haben, noch das Verhältnis der gegenseitigen Liebe zwischen Gott und dem Menschen, die *communio*, *societas* und *conjunctio*, *mutua amicitia* et *conjunctio* (Ehrard, nach dem Vorgange einiger meist reformierten Erklärer), oder die Liebe Gottes in uns, welche Gottes Liebe zu uns, durch welche, und unsre Liebe zu Gott, in welcher wir leben (Besser), verbindet, zu verstehen. Schwierig ist die Erklärung des *τετελειωται*, ist vollendet, vollkommen. Man hat kein Recht, das Wort mit Beza abzuschwächen, als rede Johannes nicht von einer perfecta, sondern von einer adimpleta caritas, die allem Schein, aller Heuchelei fremd sei, so daß nur an aufrichtige Liebe zu denken und *τελειοῦν* jöblich als *mettre en exécution* wäre. Auch kann es nicht richtig sein, mit Sozin und seinen Nachfolgern, den Rationalisten, an eine den Kräften des Menschen entsprechende, verhältnismäßige Vollkommenheit zu denken, da *ἀληθὺς* solches keinesfalls zuläßt. Es ist, wie 4, 12. 17. 18, vollendet, vollkommen geworden. „Johannes denkt sich den Fall, daß jemand wirklich das Wort Gottes bewahre, und sagt von diesem idealen Standpunkte aus mit dem vollsten Rechte, daß ein solches Halten der göttlichen Gebote in der That eine vollendete Liebe zu Gott erkennen lasse (vergl. Rücke). Je deutlicher die ideale Haltung des Satzes in die Augen springt, um so mehr liegt darin eine parakletische Kraft, eine Anreizung, dies Ideal immer mehr zu verwirklichen, eine Vorhaltung der christlichen Pflicht (*ὁφείλει* B. 6)“ (Düsterdieck). „Si

quis obiciat, neminem unquam fuisse repperit, qui deum ita perfecte diligeret, respondeo, sufficere, modo quisque pro gratiae sibi datae mensura ad hanc perfectionem adspiret. Interim constat definitio, quod perfectus dei amor sit legitima sermonis ejus observatio. In ea nos progredi sicut in notitia proficere decet“ (Calvin). Doch hat Luther gegen Calvin, der sich dem Sozin nähert, vollkommen Recht: „Wo das Wort Gottes vollkommen erfüllt wird, da ist die Liebe zu Gott vollkommen; in dem vollkommenen Gehorsam bezeugt sich die vollkommene Liebe. Daß der Christ diese Vollkommenheit in keinem Augenblicke seines Lebens erreicht hat, sondern immer nur im Wachstum dazu begriffen ist, ist allerdings wahr, aber darauf reflektiert Johannes hier nicht.“ — Hieran knüpft nun der Apostel den rasch abschließenden Gedanken: **daran** nicht: an der Vollendung der Liebe (Sozin), sondern: an dem Gehorsam gegen Gottes Gebote (Ehrard, Luther), als dem diesen Gedankenkomplex beherrschenden Grundgedanken vom Gehorsam, dem Kennzeichen der Erkenntnis Gottes und der Lebensgemeinschaft mit Ihm] **erkennen wir, daß wir in Ihm sind.** *Ἐν αὐτῷ ἐομέν* ist abschließender und zusammenfassender Ausdruck des *ἐννοούμεν αὐτόν* B. 3 und des *κοινωνίαν ἔχομεν μετ' αὐτοῦ* 1, 6, der Lebensgemeinschaft des Christen mit Gott nach ihrer Innerlichkeit. Es ist nicht bloß die auf innerer Verwandtschaft beruhende Abhängigkeit des Menschen von Gott, wie Apostelg. 17, 28. Da Ihn erkannt haben nicht ist ohne in Ihm sein, muß eben der Gehorsam gegen Seine Gebote als Merkmal der Gotteserkenntnis gelten und muß die Liebe zu Gott dazu treten. Es ist hier also mehr als bloß geredet: de imitationibus et imitatione Christi (Grotius). — B. 6 schließt endlich diesen Abschnitt völlig ab. **Wer sagt, er bleibe in Ihm, muß — auch selber wandeln.** Zuerst: *Synonyma cum gradatione: Illum nosse, in Illo esse, in Illo manere, cognitio, communio, constantia* (Bengel). Sodann: *ἐντολὰς τηρεῖν, τὸν λόγον τηρεῖν, περιπατεῖν κατὰ τὸν ἐκείνου*. Unter *ἐν αὐτῷ* ist offenbar, zumal neben *ἐκείνος* (Jesus) und im Unterschiede davon, Gott der Vater zu verstehen, und nicht Christus, wie Augustin, Wolf, Neander u. a. wollen, mag auch die Erinnerung an das Lieblingswort Jesu, *μένειν*, das Joh. 15, 4—11 zehnmal vorkommt, den Apostel hier geleitet haben; wenigstens ist mit dem Bleiben dort auch der Hinweis auf die Gebote verbunden; doch fehlt auch dort die Erinnerung an den Vater nicht. „Das Sein und Bleiben in Gott bezeichnet beides

eine und dieselbe Gemeinschaft mit Gott. Das Letztere beschreibt sie nur als etwas Stetiges, Dauerndes, welcher Nebenbegriff in dem erstern Ausdruck nicht mit enthalten ist" (Frommann). Muß (*οφείλει*) hebt nun nicht Kennzeichen, Merkmal, nur die Verpflichtung hervor. Wandeln, **wie jener** (Christus) **wandelte**, ist nicht ein Merkmal, das da wäre, da sein könnte, zur Prüfung, als Prüfstein vorläge, sondern ist nur das, wozu der Christ, Christi Jünger, verbunden und verpflichtet ist. Es ist also auch nicht ein Moment des Bleibens, Seins in Gott, ein Stück davon, sondern ein Ziel, eine Aufgabe, der der Christ sich nicht entziehen darf. **So** (*οὕτως*) wandeln, wie Christus, ist ja eine Forderung, an deren Erfüllung zu lernen und zu arbeiten ist ohne Ende. Die Hinweisung auf Christus mit *καθὼς ἐκεῖνος* kommt öfter vor, 3, 3. 7; 4, 17. Wie jener wandelte weist aber nicht auf einzelne Züge aus Christi Leben, als die Fürbitte für die Feinde (Augustin), Verachtung der Welt mit ihrer Lust und die Geduld im Leiden (Veda), oder, wie 1 Petr. 2, 21 ff. auf Seine Selbsterniedrigung und Sein Leiden, auch nicht bloß auf den Gehorsam gegen Gottes Gebote, oder gar nur Sein Thun. Es ist die konkrete Darstellung des Lichtwandels oben (1, 7), des göttlichen Lebens in Christo, dessen Kern und Wesen die Liebe ist. Daher Paulus selbst zur Nachahmung, Nachfolge Gottes (Eph. 5, 1), nämlich wie 2 hinzufügt, durch den Wandel in der Liebe aufordern kann. Diese soll aber nicht bloß Gesinnung im Inneren bleiben, sondern sich in allem Thun, im ganzen Verhalten, bei jedem Auftreten auch ausdrücken; daher *περιπατεῖν*. An Gefühlseligkeit leidet Johannes und dessen Mystik wahrlich nicht. Der Nachdruck des *οὕτως* wird hier kaum fehlen dürfen.

3. Im besondern ist die Bruderliebe als Kennzeichen des wahren Christentums hervorgehoben (3, 7—11). **Geliebte**, so 3, 2. 21; 4, 1. 7. 11; in den beiden letzten Stellen gerade mit dem Gebot der Bruderliebe verbunden. Geliebt von Gott dem Vater in Christo, dem sie nachfolgen sollen, indem sie, wie Er, in Liebe zu den Brüdern wandeln. **Nicht ein neues Gebot schreibe ich Euch**. Der Apostel schreibt *ὃν ἐντολὴν καινὴν*, obwohl man vermuten konnte, er würde *καινὴν ἐντολὴν* gesetzt haben, da das Adjektiv zu dem alten Gebote (*ἐντολὴν παλαιὰν*) im Gegensatz steht, und man meinen sollte, es hätte hervorgehoben und darum vorangestellt werden müssen; es ist ja nicht bloß zur Ergänzung des Substantivs hinzugefügt, in welchem Falle es gewöhnlich nachgesetzt wird, wie *ὄχλος πολὺς* (Lut. 9, 37),

ἕλος κακὸν καὶ πονηρόν (Offenb. 16, 2). Man vergl. auch nach Winer, 7. Aufl. S. 488: *καινὸς οὐρανὸς καὶ γῆν καινὴν* (2. Petr. 3, 13). Hier schreibt Johannes von einem Gebote, das neu ist. Dem Zusammenhange nach, das unmittelbar Vorhergehende, wie das Nachfolgende im Auge, muß man unter dieser *ἐντολὴ* ein Gebot und zwar das Gebot der Bruderliebe verstehen. Was der Blick auf 3, 6 lehrt, ist zuerst, daß *οφείλει* zwingt, die Bedeutung von *ἐντολὴ*, Gebot, festzuhalten; dann aber erinnert dieser Vers an Christo nachzuwandeln; 3, 9 redet von der Liebe zu den Brüdern. Das Letztere ist eben die bestimmte Aussage über das im Erstern Enthaltene. Man kann nicht sagen, daß es sich hier um zwei verschiedene Gebote handle: das Gebot, Christo nachzuwandeln, und das Gebot, die Brüder zu lieben; die zwei Gebote sind nicht neben, sondern in einander, und zwar so, daß dieses in jenem gesetzt ist, nicht umgekehrt, daß also jenes das allgemeinere, noch unbestimmtere, dieses das besondere, genau bestimmte ist. Unmöglich ist hier eine Scheidung; auch ist kein Abschnitt zwischen 3, 7—11 zu machen, so daß der Anfang 3, 7. 8 etwas Anderes enthielte als 3, 9—11. Was so ausdrücklich und bestimmt in der zweiten Hälfte mit Beziehung auf die erste Hälfte des Abschnitts gesagt wird, muß in dieser schon gemeint sein. Der Fortschritt geht vom Formalen, das im Wandel Christi gegeben, zu dem Materialen, das darin eben enthalten ist, weiter. Den Zusammenhang unterstützt die Anschauungsweise des Briefes. Denn 3, 11. 23; 4, 7. 21 geht der Apostel stets von allgemeinen Vorschriften auf das Gebot der Liebe über. Analog ist es im Ev. 15, 13. 17, besonders 13, 34, wo die Basis für diese johanneische Partie sich findet. 2 Joh. 4—6 findet sich die vollständige Parallele, indem da auseinander folgen: Wandeln in der Wahrheit, wandeln nach Seinen Geboten, wandeln in dem neuen Gebote, das wir von Anfang an hatten, sie gehört hatten. Dem entspricht hier das Wandeln im Lichte, wandeln wie Er, nach Gottes Geboten in Liebe zu den Brüdern. Es kann aber auch gar nicht das Christo Nachzuwandeln 3, 6 an sich gemeint sein, da die *ἐντολὴ* eben da *ὁ λόγος, ὃν ἠκούσατε* genannt wird. Also ist's nicht Christi Wandel, den man schaut, sondern das Wort von Ihm, das man hört; das Gebot ist nicht nur thatsächlich gegeben, sondern im Wort gesprochen. Das Evangelium, das verkündigt wird, wird man ja hier nicht unter dem *ὁ λόγος* verstehen und zur *ἐντολὴ* machen wollen. Endlich wird man *ἐντολὴ* dem ganzen Sprachgebrauch gemäß

nur als Gebot fassen können, und nicht Lehre, Wahrheit darunter verstehen, wie Flacius, Calov, F. Lange, Rickli, Ebrard. Man muß daher Augustin, Beza, Dekumen, Theophylakt, Luther, Calvin, Baumgarten=Crusius, de Wette, Neander, Sander, Huther, Düsterdieck, Neuß beistimmen, die das Gebot der Bruderliebe verstehen, und nicht den nur auf Christo Nachwandeln das Gebot beziehenden Erklärern Beza, Sozin, Episcopiuss, Lücke, Frommann, Zelf, welcher letztere es als the walking in light as the reasonable law of man and the command of God to him faßt, u. a. Nicht ein neues — erklärt sich aus dem Folgenden: **sondern ein altes Gebot, das Ihr von Anfang an hattet; das alte Gebot ist das Wort, das Ihr hörtet.** Das Gebot ist also nicht neu, sondern alt, weil die Leser es nicht erst jetzt durchs Schreiben (γράφω) kennen lernen, sondern schon haben, und zwar von Anfang an hatten. Wie sie es erhalten haben, ist auch gesagt: sie haben's gehört, es ist ihnen also verkündigt worden. Damit ist *ἀπ' ἀρχῆς* auf den Anfang des Christentums und des Christenstandes der Leser zu deuten; denn der Anfang für ihr Leben kann nicht vor ihrer Zeit liegen, sondern muß in ihr Leben, mit der Verkündigung an sie zusammen fallen. So auch B. 24; 3, 11; 2 Joh. 5. 6. (Gegen Zelf, welcher durch *ἐντολή παλαιά* diejenige Periode bestimmt sieht, welche vor der Zeit liegt, in der Christus das wahre Licht der Erde brachte.) Ihr ist nimmer mit *maiores vestri* (Grotius) zu erklären, sondern sind die Leser, die Gemeinde, der geschrieben wird, selbst. Auch ist nicht zwischen den Judenthristen, die es früher schon hatten, und den Heidenthristen, die es erst gehört haben durch evangelische Verkündigung, zu unterscheiden, wie Wolf thut, und nun zu sagen, für jene sei der Anfang im A. T., bei Moses (Flacius, Clarius), für diese gar von der Schöpfung her, ins Herz und Gewissen geschrieben (die Griechen, ganz dem entsprechend, was Luthardt vom freien Willen S. 12 f. 22 als das Eigentümliche der griechischen Kirche, welche es liebt, das Christentum in Zusammenhang mit dem Gebiet des allgemein Menschlichen zu setzen, gegenüber der lateinischen Kirche bemerkt, die vielmehr die spezifische Neuheit des Christlichen betone, Baumgarten=Crusius, Credner). Man darf doch nicht sagen, daß *ἀπ' ἀρχῆς* in ganz demselben Sinne zu erklären sei, wie 1, 1; 2, 13. 14; 3, 8; darüber entscheidet der Kontext, welcher hier auf den Anfang des Christenlebens weist. So die meisten Ausleger: Calvin, Beza,

Sozin, Episcopiuss, Lange, Rickli, Lücke, de Wette, Sander, Neander, Besser, Düsterdieck, Huther, Neuß u. a. In dem Zusatz markiert der Artikel (*ἡ ἐντολή ἡ παλαιά*) nochmals das Alter des Gebots, das der Gegensatz (*οὐκ-καινήν, ἀλλὰ παλαιάν*) schon hervorgehoben hatte. Es heißt geradezu *ὁ λόγος ὃν ἠκούσατε*, weil, wie alle *ἐντολαί* in der einen *ἐντολή* zusammenlaufen, so diese den ganzen *λόγος*, die evangelische *ἀγγελία* durchzieht, erfüllt: Wir sollen uns einander lieben, gleich wie Christus uns geliebt hat. Also ist *ὁ λόγος* nicht: der Hauptinhalt des Wortes; sondern: das Wort selbst. War mit *εἴχετε* gesagt, daß sie das Gebot hatten, kannten, gebrauchten, so fügt *ἠκούσατε* bei, wie sie dazu kamen: durch apostolische Predigt. Der Zusatz ist also nicht eine Korrektur des *γράφω*, als wolle Johannes sagen: nicht ich gebe es Euch jetzt, indem ich es schreibe, Ihr habt's schon längst gehört von Christo (Baumgarten=Crusius). — B. 8. **Wiederum schreibe ich Euch.** Es ist durch *πάλιν* eine enge Verbindung mit dem Vorigen indiziert, die daselbe Zeitwort in derselben Form, wie B. 7: *γράφω*, unverkennbar macht. Mit dem Verbum ist *πάλιν* jedenfalls zu verbinden (Lücke, de Wette), wenn auch *ἐντολὴν καινὴν* noch vor *γράφω* folgt, und es heißt eben wiederum, abermals, nochmals, und Erasmus, dem hier die meisten Ausleger z. B. auch Zelf, folgen, hat zwar nicht Unrecht (gegen Huther), wenn er sagt: et contrarietatem declarat et iterationem, da bei Homer und Hesiod *πάλιν* zurück, rückwärts, entgegen bedeutet, *πάλιν* *εἰεῖν* widersprechen, aber bei Herodot, den Attikern und später fast nur wiederum; allein darin irrt Erasmus, daß er sagt: hic non repetitionis, sed contrarietatis est declaratio; es soll korrekktivisch, epanorthotisch sein (Beza, Episcopiuss, Calov, Wolf, Lücke u. a.). Mit *γράφω* ist beide Male, hier und B. 7, das gegenwärtige Thun des Apostels bezeichnet: ich schreibe, und dies zu verstehen, wie's lautet, also nicht: ich schreibe vor (Baumgarten=Crusius); ebensowenig als der beigefügte Aklusativ die Erklärung zuläßt: ich schreibe über, von dem Gebot. — **Als neues Gebot, was wahr ist in Ihm und Euch.** Damit wird weiter der enge Zusammenhang mit B. 7 notiert; Johannes bleibt bei dem, was er eben gesagt hat, schreibt noch von demselben; deshalb ist durchaus unmöglich, mit Ebrard B. 8 einen neuen Abschnitt beginnen zu lassen. Der Satz *ὅ ἐστιν ἀληθές* — bezieht sich wegen des pron. relativ. natürlich auf das Vorhergehende und kann nicht, wie Ebrard will, auf den folgenden

mit *ὅτι* angeknüpften Satz bezogen werden. Das Neutrum aber läßt nicht zu, ihn als Relativsatz zu *καινή ἐντολή* anzusehen, wie namentlich Düsterdieck will, der eine constructio ad sensum statuiert, indem der „reale Gehalt der *ἐντολή* als wahr, und zwar in Christo und in den Lesern bezeichnet“ werde; allein es müßte ja doch heißen: *ἡ — ἀληθής*, wie Lücke bemerkt, und „das in der *ἐντολή* Geforderte ist doch eben nichts anderes, als die *ἐντολή* selbst“ (Ebrard). Es muß dem *ἐντολήν καινήν* koordiniert und wie dieses als Object zu *ῥαῖω* angenommen werden. Am einfachsten ist die erklärende Umschreibung Knapp's: *πάλιν (ὡς) ἐντολήν καινήν ῥαῖω ἱμῶν (τοῦτο) ὁ ἐστὶν ἀληθής*. Nur darf man nicht mit Knapp jenes eingeschobene *ὡς* so fassen: *tanquam si nova esset*; denn dann wäre es kein neues zu nennen; so aber nemit er es und auch Jesus selber Joh. 13, 34. Übrigens markiert *ὡς* gerade die Realität (Röm. 15, 15 und öfter) und ist ganz geeignet, hinzugebacht zu werden, um auf die richtige Erklärung zu weisen. Zuerst wird nun *ὁ ἐστὶν* zu erklären sein. Mit Nachdruck ist *ἐστὶν* vorangestellt; es handelt sich also um das, was ist — in Ihm und Euch. Unter *αὐτός* neben *ἱμῶν* ist an eine Person zu denken, also ist *ἐν αὐτῷ* nicht: *per se ac simpliciter* (Sozin); der Kontext nötigt, Christum zu verstehen, nicht aber Gott (Sachmann, der dann sogar *ἀληθής* bei *ἐν αὐτῷ* anders fassen muß, als bei *ἐν ἱμῶν*: in Gott hat's seinen Grund, in Euch hat es sein Zeugnis). Die Präposition mit: *respectu*, in Bezug auf oder: an (woran etwas als wahr zu erkennen ist, wie die Wette will) zu erklären, ist kein Grund; es ist: in oder bei Christo und Euch. Damit ist natürlich *ἀληθής* im Sinne von: wirklich zu nehmen, wie Apostelg. 12, 9. Auch darf man den Satz nicht zerreißen, wie Erasmus, Episcopus, Grotius: *quod in ipso verum fuit, id etiam in vobis sc. esse debet*. Wahr aber ist in Christo, dem Haupte, und in den Lesern des Briefes, als den Gliedern, die im Wandel sich bezeugende Bruderliebe. Mag die Verschiedenheit solcher Wirklichkeit noch so groß sein, da ist sie doch. Das gilt, und schreibt daher Johannes als ein Gebot, das neu ist. Ihm ist *ἐντολή* die Hauptsache, sie steht voran, diese präzipitiert er als neu, nachdem er sie zuvor alt genannt. Alt nannte er sie vom Standpunkt der Gegenwart im Hinblick auf den früheren, längst erfolgten Eintritt ins Christentum; neu schreibt er, was wahr ist in Christo und den Seinen, sieht in Ihm zuerst, was in den Seinen nun auch ist, was Er von den Seinen gefordert als ein neu Gebot (Joh.

13, 34), und nennt von diesem Standpunkte, von dem Eintritt in das Christentum, der Gemeinschaft mit Christo aus, wie der Herr, dieses eine Gebot, das neu ist. Der Apostel weist also nicht damit auf die beständige Dauer des immer wieder einzuschärfenden Gebotes der Bruderliebe (Calvin: *perpetuo vigere*, Sozin, Knapp u. a.), auch nicht auf die neue Geburt des Menschen (Augustin, Beda u. a.). Es ist eben neu durch das, was Christus Joh. 13, 34 in Worten selbst hinzugefügt hat: *καθὼς ἠγάπησα ὑμᾶς*, wie Er es in der That bewiesen hat und in den Seinen wirkt und schafft. — **Weil die Finsternis verschwindet und das wahrhaftige Licht schon scheint.** Dieser Satz gibt Antwort auf die Frage: Warum schreibt der Apostel, was in Ihm und den Lesern wahr ist, als ein Gebot, das neu ist? Daher ist *ὅτι* einfach kausal, weil; es entspricht dieser ganze Satz dem vorhergehenden (Düsterdieck, Luther, Zelf). *Ὅτι* ist also nicht bloß abhängig von *ἀληθής*, oder *ἐντολή* (Sozin, Bengel, Ebrard), so daß es deklarativ wäre = daß; es soll ja nicht bewiesen werden, daß das Licht scheint, die Finsternis verschwindet, noch kann das der Inhalt eines Gebotes sein. Aber man kann auch nicht mit Lücke und Brüdner den Satz, daß das Gebot des Lichtwandels sich in Christo, in dem das wahre Licht erschienen sei, und in den Lesern, in denen dieses schon, die Finsternis vertreibend, sich verbreitet und scheint, sich *enue*s bewähre, teilen wollen, und auch *ἐν αὐτῷ* jenes, das gar nicht gesagt ist, oder *τὸ φῶς φαίνει*, auf *ἐν ὑμῶν* dieses, oder *ἡ σκοτία παράγεται* beziehen. Dazu ist keine Veranlassung und kein Recht. Die Gegensätze *ἡ σκοτία* und *τὸ φῶς ἀληθινόν* sind im ethischen Sinne zu nehmen, das sündliche Wesen und das heilige Wesen, als die Elemente, in denen man lebt und wandelt, wie die folgenden Verse und der ganze Zusammenhang fordern. Beide sind einander entgegengesetzt, bestehen aber neben einander, zu- oder abnehmend (*παράγεται — ἡδὴ φαίνει*). Es ist also weder jene die alttestamentliche Ökonomie oder das Heidentum, innerhalb deren es ja an Licht nie gefehlt hat, noch dieses nur Christi Person, wie Joh. 1, 9 (Dekumen, Bengel), auch nicht Christus *una cum doctrina ejus et effectus fide et caritate* (Lange); denn der Ausdruck greift weiter. Die *σκοτία* ist die gesamte, noch im Kampfe mit dem Licht begriffene, aber immerdar gerichtete (Joh. 3, 19 ff.) und beständig unterliegende, sich verzehrende Potenz und Sphäre des ethischen Lebens außerhalb der Gemeinschaft Gottes, des Lichts, in dem keine Finsternis ist; das Licht aber, das Gott ist

(1, 5), umfaßt alles, was in Sein Reich gehört, in Seiner Gemeinschaft die Gläubigen hält (Düsterdieb). Einen Ausgleich versucht Jelf, der sich aber doch mehr Dekumens und Bengels Ansicht nähert. Das Licht heißt τὸ ἀληθινόν, das nicht bloß real (ἀληθές) ist, sondern das wahrhaftige, der realen Wahrheit entsprechende, die reale Wahrheit einschließende und auswirkende (Düsterd.). So Luk. 16, 11; 1 Thess. 1, 9. Gerade das Leben des Herrn, in dem ist, was scheint und immer gewaltiger hervorbricht und hervorleuchtet, dieses reale Sein ist das Licht, das wahrhaftige (Joh. 1, 4). Bei παράγεται ist zuerst das Präsens festzuhalten; falsch die Vulg.: tenebrae transierunt; falsch Luther: ist vergangen; ebenso Calvin. Unnötig ist es, es als Passiv zu nehmen, wie Bengel (traducitur, commutatur, ita ut tandem absorbeat), Sander, Besser. Es ist medial, gleich παύγει (Dekumen, Wolf, Lücke, de Wette, Düsterd., Guth.): ist im Vorübergehen, Vergehen, Verschwinden begriffen. Dem entspricht ἡδὴ γαλνι vom Lichte, es leuchtet, scheint schon, nicht: jetzt (Luther; Jelf: since Christ's coming), es weicht dem Lichte die Finsternis, das Licht beginnt bereits durchzubrechen; der Übergang von der Herrschaft der Finsternis zu der des Lichts wird so bezeichnet und auf die Zukunft verwiesen, wo dieser begonnene Kampf mit dem Sieg des Lichts beendet sein wird. Demnach spricht Johannes nicht sowohl ein Lob seiner Gemeinde aus, wenn er sagt: ὁ ἐστὶν ἐν ὑμῖν, als vielmehr die Freude an dem Wirken und dem durchbrechenden Siege des Herrn und Seines Reichs. Von dieser Seite erscheint die Wesart ὑμῖν als die allein berechtigte, die den Sinn der Stelle ungeschwächt erkennen läßt, die reine Freude des Apostels an seiner Gemeinde, dem Werke Jesu Christi. — B. 9: **Wer sagt, er sei im Licht, und seinen Bruder hasset.** Zur Form vergl. B. 4, zum Gedanken 1, 6. 7. Hier ist unter φῶς weder Christus (Spener), noch die Gemeinde (Erard: „Gemeinde derer, in denen das Faktum οὐ τὸ φῶς ἡδὴ φαίνει ein ἀληθές geworden“), da B. 8 φῶς das heilige Wesen, die Sphäre göttlichen Lebens zu verstehen ist und davon hier nicht abgegangen werden kann. Bruder, ἀδελφός, ist dem Johannes insbesondere der an Christum Gläubige, als γεγεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ (5, 1); auf der Liebe zu Gott, der ihn wiedergeboren, beruht die Liebe zu den Brüdern, als den Kindern des lieben Vaters (5, 1; 3, 10). So auch im Evang. 3, 16; 15, 12 f.; 13, 34; 20, 17; 21, 23. Auch Petrus (1 Petr. 1, 22 f.) versteht φιλαδελγία gerade so, unterscheidet sogar (2 Petr. 1, 7) diese von

der ἀγαπή, die er als *φιλαδελφία* faßt (Luther: gemeine Liebe). Ipsa appellatio amoris causam continet (Bengel). Mag ἀδελφός sonst den wirklichen Bruder oder Vetter bezeichnen (Joh. 7, 3, 5), oder die Volksgenossen (Apostelg. 23, 1) oder = *δ πλησίον, ὁ ἑτερος* sein (Matth. 18, 35; 7, 3; Luk. 6, 41; Jak. 4, 11); welche Bedeutung gilt, gibt der Kontext an, und der weist entschieden in die Christengemeinschaft. Darum hat Grotius (sive Judaeum, sive alienigenam; fratres omnes in Adamo sumus) Unrecht; ebenso Calov, Lange. Ungehörig ist es, *μισεῖν* als posthabere, minus diligere, non colere (Bretschneider) zu fassen; es ist hassen; nur das bleibt unbestimmt, in welchem Grade, auf welcher Stufe des Hasses der steht, von dem es hier gesagt ist; ob ein keimender, anfänglicher, oder vollendeter, ausgebildeter Haß, bleibt unentschieden. Mit dem ἐν τῷ φωτὶ εἶναι ver trägt sich auch nicht der leiseste Anflug von Haß. Jenes Sagen und dieses Hassen stimmt so wenig zusammen, und dieses Hassen ist so viel bedeutender, als jenes Sagen, daß Johannes fortfährt: **ist in der Finsternis bis jetzt** — in dem fündlichen Wesen, bis jetzt, noch, zu dieser Stunde, in diesem Augenblick. Damit ist bei aller Strenge und dem tiefsten Ernste, der auf das Entweder — oder hält, doch Hoffnung auf Umkehr angedeutet. — B. 10: **Wer seinen Bruder liebt, bleibt in dem Lichte und ein Argernis ist nicht in ihm.** Das ist nicht bloßer Gegenatz zu B. 9, sondern hier ist zugleich Fortschritt; μένει, denn auf das Bleiben kommt's an, zu dem das Sein es bringen muß. Vergl. B. 6. Vorbereitet ist es durch ἐως ἄρτι B. 9 mit der feinen Andeutung daß der Haß gegen den Bruder und das Sein in der Finsternis überwunden werden solle, das Sein im Licht und in der Liebe zu wahren sei. Der den Bruder Liebende wächst immer mehr und fester in das heilige Wesen, das Reich des Lichts; in der brüderlichen Liebe vollzieht sich das Wachstum, aber sie schafft's nicht; das schafft nur Er, der die Gemeinschaft mit Ihm und die Liebe zum Bruder schafft. Johannes kennt nur aut-aut, Hassen oder Lieben: ubi non amor est, odium est, cor non est vacuum (Bengel). Der Satz: σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἐστὶν entspricht ganz dem B. 4: ἐν τούτῳ ἡ ἀλήθεια οὐκ ἐστὶν. Der Vergleich beider erleichtert das Verständnis. Das σκάνδαλον, oder ὁ σκάνδαλος (Hesychius) ist βλάβη, ὑβρις, eigentlich ἐμποδισμός, σκανδάληθρον (τὸ ἐν ταῖς μνάχαῖς), πρόσκομμα; daher βάλλειν, τιθέναι σκάνδαλον. So λίθος προσκόμματος, πέτρου σκάνδαλον, Röm. 9, 33; 1 Petr. 2, 7; cl. Jes. 8, 14; 28, 16;

Röm. 14, 13. Es ist immer ein Anstoß, Argernis, das gegeben wird; unbestimmt ist, ob es ohne Schuld oder mit Schuld gegeben wird. Christus selbst, der Gefreuzigte, ist 1 Kor. 1, 23: *Ἰουδαίους σκάνδαλον*. Die Schuld des *σκάνδαλον* kann ja in dem liegen, dem es gegeben wird, der es nimmt, der daran sich ärgert und fällt. Nun heißt es hier: *ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν*. In ihm, dem den Bruder Liebenden und in dem Lichte, heiligen Wesen Bleibenden, ist nicht *σκάνδαλον*, ist nicht, was ärgert, Argernis gibt, Anstoß und Fall bereitet, ihm selber, oder andern, wie Neid, Mißtrauen, Teilnahmlosigkeit, Härte des Urteils, Hochmut — lauter *σκάνδαλα* für ihn selbst und auch für andere. Denn seit der ersten Sünde ist die Sünde nicht ohne Einfluß auf Andere (gegen Luther). Und Neuß thut Recht, *σκάνδαλον* als cause de péché zu verstehen, und Haupt sieht in der Lieblosigkeit ein Motiv zum Anstoßnehmen in einem Menschen. Qui fratrem odit, ipse sibi offendiculum est et incurrit in se ipsum et in omnia intus et foris; qui amat, expeditum iter habet (Bengel). So scheint auch Düsterdied zu erklären, da er sagt: Veranlassung zum Anstoßen und Fallen, Lust des Fleisches ist immer noch in dem Gläubigen vorhanden, aber er ist allezeit der heiligenden, jedes *σκάνδαλον* immer mehr aufhebenden Kraft des Blutes Christi (1, 7 ff.) gewiß. Es ist nicht zulässig, *ἐν αὐτῷ* = *αὐτῷ* zu deuten, wie Grotius (est metonymia et *ἐν* abundat; sensus: ille non impingit). Psalm 119, 165 *יְהוָה יִמְצָאֵנִי בְּרָצוֹן*, oder de Wette (bei ihm [für ihn] gibt's keinen Anstoß), oder Neander (es ist bei ihm kein Anstoß, er selbst stößt nicht an), oder mit Lücke, dem Sander bestimmt, *αὐτῷ* auf den äußeren Lebenskreis zu deuten, weil die *σκάνδαλα* für den Christen in der Welt, nicht in ihm liegen. Nur zur Hälfte wahr ist, was Vatablus sagt: nemini offendiculo est, oder Johannen: er gibt kein Argernis, oder Ehrard: es ist in ihnen nichts, wodurch sie den Brüdern Argernis gäben, oder Luther: in ihm ist nichts, was ihm selber ein Argernis wird; an andere haben auch schon Calov, Zachmann, an ihn selbst Beda, Luther, Calvin gedacht. Rothe, welcher *ἐν αὐτῷ* auf *τὸ πῶς* bezieht (wie Paulus), sagt: „im Lichte gibt es nichts, woran man anstoßen, worüber man fallen könnte.“ Sein auch hier Jelf, Self love is the *σκάνδαλον ἐν αὐτῷ*. B. 11 schließt nun im Gegensatz zu B. 10, und aus diesem Gegensatz, was zur Fortführung dient, herübernehmend ab: **Wer aber seinen Bruder haßt, ist in der Finsternis und wandelt in der Finsternis.** Hier tritt zu dem *εἶναι*

ἐν τῇ σκοτίᾳ (B. 9) das *περιπατεῖν ἐν τῇ σκοτίᾳ*; jenes bezeichnet den status, oder habitus (Sander), oder affectus (Grotius), Gesinnung, Zustand, dieses den actus, Wirksamkeit: so auch de Wette, Jelf u. a. „Beides: das Sein (die Voraussetzung) und das Thun (die Folge) des Lieblosen gehört der Finsternis an; vergl. Gal. 5, 25“ (Guther). Mit seiner Person und mit seinem Wandel gehört, wer seinen Bruder haßt, der Finsternis, dem sündigen Wesen an (Ehrard). Daran schließt sich enge an, was dem *σκάνδαλον ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν* B. 10 entspricht: **und er weiß nicht, wo er hingeht.** Die Partikel *ποῦ*: wo, nicht: wohin, bezeichnet die Ruhe; aber *ὑπάγειν* ist nicht: gehen, sondern: hingehen; es ist ruhiges Wandeln gemeint, aber kein bloßes Herumtreiben, sondern Fortschreiten, einem Ende, Ziele zu. So Joh. 3, 8; 8, 14; 12, 35. Auch Joh. 7, 35: *ποῦ — πορεύεσθαι*. 20, 2. 13: *ποῦ ἴθραν*. Der Lieblose sieht und weiß nicht, welchen Weg er geht; er wandelt mit verfinstertem Auge, auf dunklem Wege. Luther (sie meinen, sie gehen zur Ruhe und zur Herrlichkeit, und wandeln doch zur Hölle) und Ehprian (it nescius in gehennam, ignarus et caecus praecipitur in poenam) fassen das äußerste Ziel ins Auge, Haupt nennt die *σκοτία* selbst als Ziel; es ist aber schon an die nächsten Erfolge des selbstsüchtigen und lieblosen Wesens und Wandels zu denken. Die Sache ist so wichtig, daß die Begründung beigelegt wird: **weil die Finsternis seine Augen verblendete.** *τυφλοῦν* ist blenden, blind machen, und das ist weder mit umdunkeln zu verwechseln, noch mit einem tanquam (Lücke u. a.) abzuschwächen. Es ist eben der Lieblose selbst finster, und die Finsternis in ihm, in seinen Augen, nicht aber bloß um ihn her. Joh. 12, 40. Vergl. Jes. 6, 9 f.; Matth. 13, 14 f. und loc. par. Apostelg. 28, 26 f. Auch 2 Kor. 4, 4.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Hier treten die verschiedenen Seiten christlichen Wesens, *γινώσκειν θεόν, τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρεῖν, τὸν λόγον αὐτοῦ τηρεῖν, ἀλήθεια, ἀγάπη τοῦ θεοῦ, ἐν αὐτῷ εἶναι, μένειν*, als correlate ganz offenbar hervor. Das Dogmatische und Ethische ist ineinander; im Dogma liegt das Ethos und wartet der Entbindung im Leben; das Ethos ruht auf dem Dogma wie auf einer Wurzel; beides ist innerlich mit einander verwandt, bezieht sich auf einander, gehört zusammen, erträgt wohl Unterscheidung, aber keine Scheidung; eins ohne das andere verkümmert oder über-

wuchert. Die christliche Erkenntnis verliert Erfahrung, Klarheit, Schärfe, Sicherheit, Umfang, ohne Leben in christlicher Sitte; die christliche Sitte verliert Einheit, Tiefe, Ausdauer, Freudigkeit, Anmut und Schönheit, ohne die Begründung in christlicher Erkenntnis. Wenn von dem, der ungehorsam gegen Gottes Gebot sich doch der Gotteserkenntnis rühmt, ausgesagt wird: in ihm ist die Wahrheit nicht, und von dem, der den Bruder liebend im Lichte bleibt: Argernis ist nicht in ihm (V. 4. 10), so ist die *ἀλήθεια* und *σκανδαλον* doch offenbar nicht zusammenzureimen, und jene zugleich ein sittlich Ding.

2. Da Johannes *τὰς ἐντολάς* und *τὸν λόγον τηρεῖν* ganz parallel stellt, das Gesetz mit seinen einzelnen Geboten und die Offenbarung Gottes in Seinem Worte in ihrer Einheit, und gerade in dem gehorsamen Darauflisten die Liebe zu Gott als der Vollenendung entgegenwachsend und reisend gedacht und geschaut wird, so muß man annehmen, daß derselbe Liebeswille Gottes sich wie im Evangelium, so auch im Gesetze offenbart hat und wie an jenem, so auch an diesem die Liebe des Menschen zu Gott sich nährt, nähren soll und zu nähren hat. Damit ist bestimmt alle Verdienstlichkeit des Gehorsams und der guten Werke ausgeschlossen; ebenso wenig als der Glaube an Gottes Liebe im Evangelio ein Verdienst ist, ist es der Gehorsam gegen den Liebeswillen in Seinem Gesetze. Er gilt ja eben nur als Kennzeichen, Merkmal des auf dem Grunde und in der Wirksamkeit der von Christo vollbrachten Veröhnung begonnenen christlichen Lebens. Außer Christo hat eben kein Mensch je ein Verdienst vor Gott.

3. Johannes gibt dem Tridentinum, welches (Sess. 6, cap. 16) lehrt: Die Gerechtfertigten können durch Werke, in Gott gethan, dem göttlichen Gesetze vollkommen genug thun (*plene satisfacere*), durchaus keinen Anhalt, weil er nicht davon redet, was geschichtlich ist, sondern wirklich werden soll; er hat es nicht mit faktischer Realität, sondern mit idealer Realität zu thun. Deshalb besteht neben des Johannes Rede vielmehr Luthers Paradoxon: „in jedem guten Werke sündigt der Gerechte mortaliter, oder wenigstens venialiter“ — oder Schleiermachers Übersetzung desselben: „auch an unsern guten Werken ist etwas, vermöge dessen wir für dieselben Vergebung bedürfen.“ Mag der Katholizismus das Gesetz erniedrigen und dessen Forderungen abstumpfen, um den Menschen zu erheben, wir müssen das Gesetz erheben, mag auch der Mensch

erniedrigt und gedemüthigt werden, da, was Johannes setzt, nur ideale Wahrheit hat und behält, außer Christo, dem allein wir alle nur nachfolgen sollen.

4. Einheit und Unterschied des Alt- und Neutestamentlichen tritt an einem Punkte, dem Gebot der Bruderliebe, hervor. Dieses gilt in beiden Sphären, stammt in beiden von demselben Gott, hat in beiden denselben Sinn, ist eins in beiden, das alte, das bleibet. Aber durch das Vorbild Christi in Seiner Bruderliebe ist es im neuen Bunde klarer, anziehender, kräftiger, umfassender und reiner. Neu ist's nur durch das, was die Person des Herrn dazu gebracht in Seiner persönlichen Liebe; Er ist das Neue, das zum alten Gebot hinzugekommen ist.

5. Der Fortschritt im Bösen zum Verderben im Guten zum Heil des ewigen Lebens ist ein innerer. Von dem Vorgänger ist das verborgene Leben der Kinder Gottes begonnen, Ihm nachwandelnd stärkt sich's, immer mehr sich vollendend, so daß das Heil insolge göttlicher Anordnung Folge heiligen Lebens in der Zeit ist. Aber Ungehorsam und liebloses Thun übt eine das Innere gestaltende Rückwirkung auf den Lieblosen aus, zu seinem Verderben, das dann auch Resultat seines irdischen Verhaltens ist. Eine der Wirkungen der Sünde ist den Menschen zu blenden über den tatsächlichen Zustand seines Lebens. Er ist zufrieden, zu sein wie er ist, und zu leben wie er lebt, weil das Auge der Seele, das Gewissen, so verwißt ist, daß es nicht mehr wirkt (Selt).

6. Wie Christus das Prinzip ethischen Lebens ist (V. 6), und in Ihm, wie in dem *λόγος* und dem Gesetze, die Liebe das Prinzip, so muß auch Liebe zu Ihm, zu Gott, zu den Brüdern das Prinzip des Gehorsams und ethischen Lebens sein. Alles läuft schließlich zusammen in der Bruderliebe, die das Merkmal ist, während der Gottesliebe Prinzip, die Liebe des leutseligen Gottes Quell alles inneren christlichen göttseligen Lebens ist.

Somiletische Andeutungen.

Prüfe dich selbst! 1) Was ist zu erfordern? Ob du Gott erkennest; und Gotteserkenntnis ist nicht ohne Gottesgemeinschaft. Es handelt sich nicht um ein Wissen von Gott und um Gott, und um ein Gehört- und Gelernthaben von Ihm, sondern um ein Sein und Bleiben in Ihm (3. 5. 6). Vertraut bist du doch nur mit dem, der mit dir verkehrt und mit dem du wiederum verkehrst; sonst kommt's nur zu einer

entfernteren und oberflächlichen Bekanntschaft, aber nimmer zur genaueren Erkenntnis. — 2) Warum ist das zu erforschen? Ohne Gott bist du in Finsternis, wandelst ohne Ihn in Finsternis, wirst selbst immer mehr Finsternis, verkommst und verdirbst endlich in Finsternis der Verdammnis, geräfst dahin, daß du hassst und selber gehaßt wirst, häßlich und schändlich (9. 11). Aber mit und in Gott bist du im Lichte, wandelst im Lichte, und Licht, Wahrheit und Liebe ist in dir, wirst immer mehr Licht, die Liebe in Wahrheit wird völliger, Ärgeris ganz von dir hinweg gethan (4. 5. 10). — 3) Wie ist's zu erforschen? Sieh nach deinem Gehorsam gegen Gottes Gebote (3. 4), insbesondere nach dem alten und doch neuen Gebote der Liebe gegen den Bruder (7—11), und ob du dem Herrn Jesu nachgewandelst (6). Wer Gottes Gebote bewahrt in Gedanken, Worten und Werken, der bewahrt sich selber; wer Gottes Gebote hält, der erhält sich. —

Augustinus: Christus spricht nicht: lernet von mir die Welt schaffen, Wunder thun, Tote auferwecken, sondern das, daß ich bin sanftmütig und demüthig. — Luther: Das Gebot der Liebe ist ein kurz Gebot und lang Gebot, ein einig Gebot und viele Gebote, es ist kein Gebot und alle Gebote. Kurz und einig ist es an ihm selbst und des Verstandes halber bald gefaßt; aber lang und viel nach der Übung, denn es begreift und meistert alle Gebote. Und ist gar kein Gebot, so man die Werke ansieht, denn es hat kein eigen, sonder Werk mit Namen; aber es ist alle Gebote, darum, daß aller Gebote Werke seine Werke sind und sein sollen. Also hebt der Liebe Gebot alle Gebote auf und setzt doch alle Gebote auf; das alles darum, daß wir wissen und lernen sollen, kein Gebot, kein Werk weiter halten noch achten, denn sofern die Liebe das fordert. — Spener: Die lebendige und die tote Erkenntnis ist weit von einander unterschieden; jene ist aus der Offenbarung Jesu Christi (Joh. 14, 21), von dem Heiligen Geiste, und also eine göttliche Wirkung, diese von der Vernunft und besteht in menschlicher Einbildung; diese weiß nur, was man von Gott zu sagen pflegt, jene wird gewahr, wie Er gesinnet sei; diese ist eine solche Erkenntnis, gleichwie ich einen kenne, von dem ich etwas gehört habe, jene gleichwie ich einen kenne, mit dem ich umgegangen bin; diese ist ein schwaches Licht, das nur einen Strahl in den Verstand gibt, jene ist ein himmlisch Licht, so die ganze Seele erfüllt und in dem wir wandeln sollen. — Es ist ein großer Trost, daß uns Gott eine gewisse Probe setzt, dabei wir unseres Glaubens und also der Theilhaftigkeit an Christi Veröhnung versichert werden können, und zwar eine solche, die wir auch in dem Stande der Anfechtung und da das Gefühl des Glaubens ermanget, haben können. — Mit dem Sagen, daß man Gott kenne, ist's nicht ausgemacht. Simon der Zauberer sagte und gab vor, er wäre etwas Großes, und war's nicht (Apostelg. 8, 9); einige sagen, sie sind Juden und Juden's nicht (Offenb. 3, 9); sondern das Bekenntnis erfordert zuerst den Glauben des Herzens. — Die Nachfolge Christi ist eine allgemeine Schuldigkeit aller, die

in Christo Jesu sind, und also liegt sie ob Hohen und Niedrigen, Geistlichen und Weltlichen, Männern und Frauen, in allen Lebensarten und Ständen. — Wer seinen Bruder hasset, weiß nicht, wie übel er an sich selber thut, und in was Elend er sich stürzt; denn da er sich meint zu lieben, und wegen seines eignen Nutzens, Ehre und Lust den Nächsten hasset, wie denn die ordentliche Eigenliebe die Ursache alles Hasses ist, so hasset er sich am schädlichsten, da er sich zu lieben meint (Joh. 13, 9). — Starke: Die Münze hält ihre Probe; Blei verrät sich, daß es kein Silber, und Erz, daß es kein Gold sei. Vielleicht am Klange? Nein, am Strich; dieser ist Christi Gebot halten. Nimm deiner wahr, liebe Seele! Des Betrugs Schade ist dein. — Der Glaube ist in der Liebe thätig (Gal. 5, 6); darum der Glaube, daraus keine guten Werke folgen, ist nur ein toter Glaube (Jak. 2, 17. 26). — Die Vollkommenheit der Liebe der Gläubigen zu Gott besteht darin, daß sie redlich, aufrichtig, lauter, ungeteilt, rechtschaffen, treu und ohne Verstellung ist, daß es ihr weder an heiliger Inbrunst, noch an einem recht göttlichen Triebe, noch an wahrer Hochachtung Gottes, und an herzlichem Eifer für und zu Gott mangelt, ob sie gleich noch nicht alle Gedanken der Seelen einnehmen und heiligen, oder alle Kräfte zu einem Liebesopfer Gott darlegen kann. — Gleichwie man von einem Reben, der gute Frucht trägt, gewiß weiß, daß er wahrhaftig am Weinstock ist; denn wie wollte er sonst Frucht bringen? — also kann man von einem Menschen, der wahrhaftig gute Werke thut, gewiß sagen, daß er Christo wahrhaftig eingepflanzt sei. Euer Vorgesänger ist Christus. Schaut auf Sein Grempe! Eigne Wahl und Eigenmeisteri bahnt die Straße zur Hölle. — Prüfe dich, o Mensch, wer bist du? Gottes Kind, oder des Teufels? Siehe nur zu, ob du deinen Nächsten liebst oder hassst! — An Ärgernissen in der Welt fehlt es nicht; ein jeder hüte sich, daß er nicht Ärgernisse gebe, auch an andern nicht nehme, sondern vielmehr alles in der Liebe beurteile. — Kieger: Eigentlich begehrt die Welt von den Kindern Gottes nicht geliebt, sondern nur gesücht zu werden. Ihr altes Sprüchwort ist: Sie mögen mich hassen, wenn sie mich nur fürchten. Wenn aber die Welt findet, daß man sie nicht fürchte, sondern ihr mit dem Lichte der Wahrheit Jesu entgegentritt, so schreit sie, man hasse sie. — Heubner: Christum kennen heißt: Ihn als seinen Freund und Heiland kennen, erfahren, genießen, Seiner Gnade, Gemeinschaft sich erfreuen. Das Merkmal davon ist das Halten Seiner Gebote, das lebendige, thätige Christentum. Die Werke sind nicht der Grund der Rechtfertigung, wohl aber Merkmal für uns, ob der rechtfertigende Glaube bei uns ist, ob wir der Rechtfertigung theilhaftig geworden sind. — Behauptung des rechtfertigenden Glaubens und Mangel an Heiligung, an Treue und Gewissenhaftigkeit ist ein Widerspruch, macht den Menschen zum Lügner. — An dem, der Christi Wort hält, merkt man es, daß er die vergebende Liebe Gottes recht geschmeckt, und daß sie sein Herz hingenommen und mit Gegenliebe gegen Gott

erfüllt hat. — Haß, Selbstsucht ist Zustand der Finsternis, weil da die liebevolle Erkenntnis der Liebe Gottes, der Liebe Christi noch fehlt, noch gar nicht das Herz erleuchtet hat. — Er weiß nicht, 1) wie weit noch ihn dieser böse lieblose Sinn fortreißen wird, und 2) welchen Ausgang es mit ihm nehmen, was sein Lohn sein wird, die Trennung vom Reiche des Lichts. — Aender: Die Rechtgläubigkeit im johanneischen Sinne ist Sache des Lebens. — Seine Gebote sind eben nur einzelne Züge, in denen sich Sein Leben gestaltendes Wort entfaltet. — Wie die echte Liebe nur in der Beobachtung des Wortes Christi sich beweisen kann, so werden doch Stufen unterschieden in der Art, wie diese Liebe das ganze Leben mehr oder weniger durchdrungen hat. — Er selbst ist in Seinen Geboten und auch sie sind nur einzelne Stücke Seiner Selbstoffenbarung. — Das Leben eines jeden der Gläubigen sollte nur eine eigentümliche Darstellung des Bildes Christi als des Urbildes der neuen verklärten Menschheit sein. — Liebe oder Haß gegen den Bruder; Liebe, die auch zu jedem Opfer bereit ist, oder Selbstsucht, die auch in Haß übergehen kann; gleichwie Christus nur die beiden Grundrichtungen bezeichnet: Gott oder der Welt dienen. — Besser: Will ich merken, ob ich Gott kenne, so habe ich nicht mein Wissen, sondern mein Wandeln zu prüfen, und will ich merken, ob du Gott kennst, so frage ich nicht, was dein Mund von Ihm zu sagen weiß, sondern was dein Leben von

Ihm bezeugt. Recht im Sinne Johannes heißt's in dem Briefe an Diognet: Weber gibt's Leben ohne Erkenntnis, noch richtige Erkenntnis ohne wahres Leben. — Des h. Franziskus Wahlspruch war: tantum quiesce scit, quantum operatur. — Verflucht sei alle Wissenschaft, welche die Probe nicht aushält an den Geboten Jesu Christi! — Einem Johannes und allen, die Johannes Sinn haben, ist dieses unweigerliche Müßigen zugleich ein seliges Dürfen (B. 6). — Als die Heiden verwundert dem Liebeswandel der Christen zuschauten und riefen: „Seht, wie sie einander lieb haben und bereit sind, für einander zu sterben!“ als man das Merkmal der Christen in den Worten angab: „Sie lieben einander, noch ehe sie einander kennen!“ da strahlte das Licht in hellem Glanze, vor welchem die Finsternis weicht. Möchte doch heute, wo jenes schon eine so viel längere Lichtperiode umfaßt, keine Christengemeinde gefunden werden, in deren neuem Wandel nicht Wahrheit wäre, was Johannes als ein altes Gebot den Christen schreibt! — Wie bekannt: Scriber hat Recht, wenn er spricht: Wenn ein Gläubiger sündigt, so ist es wie mit dem Kinde, welches in den Kot gefallen ist und alsbald weinend zur Mutter läuft; die Welt aber ist wie die Sau, welche sich mit Lust und Vergnügen im Kote wälzt. — Nur im Reiche der Kinderschaft zu Gott blüht auch das Reich der Bruderschaft. — Recht gläubig im johanneischen Sinne ist, wer recht lieben kann. Daran erweist sich der rechte Glaube.

6. Warnung und Trost wider die Weltliebe.

Kap. 2, 12—17.

Ich schreibe euch, Kindlein, weil euch die Sünden vergeben sind um Seines Namens 12 willen. *Ich schreibe euch, Väter, weil ihr erkannt habt den, der von Anfang ist. Ich 13 schreibe euch, Jünglinge, weil ihr den Bösen überwunden habt. Ich habe euch, Söhnlein, geschrieben¹⁾, weil ihr den Vater erkannt habt. *Ich habe euch, Väter, geschrieben, weil 14 ihr erkannt habt Den²⁾, der von Anfang ist. Ich habe euch, Jünglinge, geschrieben, weil ihr stark seid, und das Wort Gottes in euch bleibt, und ihr den Bösen überwunden habt. *Habet nicht lieb die Welt, aber auch nicht was in der Welt ist. So jemand die Welt lieb 15 hat, so ist die Liebe des Vaters³⁾ nicht in ihm. *Weil alles, was in der Welt ist, die 16 Lust des Fleisches und die Lust der Augen und die Hoffahrt des Lebens, nicht von dem Vater ist, sondern von der Welt ist. *Und die Welt vergeht und ihre Lust; wer aber den 17 Willen Gottes thut, bleibt in Ewigkeit.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Satzbau. B. 12—14. — Die sechs Glieder teilen sich offenbar in zweimal drei Reihen, da das dreimalige Präsens γράφω

und der dreimalige Aorist ἔγραψα ebenso bestimmt als die Anrede: τέκνιά, πατέρες, νεανίσκοι bei dem Präsens und παιδία, πατέρες, νεανίσκοι bei dem Aorist darauf hinweisen; die mit ὅτι angefügten Sätze ent-

¹⁾ B. 13: ἔγραψα ist bei Cod. Sinait. A. B. C. L. P. Die Lesart γράφω hat keine kritische Autorität für sich und die Architektur des Satzgefüges wider sich.

²⁾ B. 14: τὸ ἀπ' ἀρχῆς in B., was ein Anklang von 1, 1 sein könnte, ist offenbar Schreibfehler, da derselbe Coder τὸν im 13. Verse hat.

³⁾ B. 15: τοῦ πατρὸς hat Cod. Sinait. B. K. L. P., die besten Versionen, die Kirchenväter. Die Lesart θεοῦ bei A. C. muß jenen Zeugen und dem Kontexte B. 16 weichen.

sprechen gleichfalls einander so, daß auch sie diese Ordnung bestätigen. Das hat die Auslegung nachzuweisen.

2. Die Anreden B. 12—14. — *Τεκνία* wird zu fassen sein, wie an den andern Stellen des Briefs 2, 1. 28; 3, 18; 4, 4; 5, 21. Es geht auf alle Leser, die ganze Gemeinde, ist nicht auf ein besonderes Lebensalter (wie Erasmus, Sozin, J. Lange) zu beziehen, noch auf ein besonderes nahe Verhältnis zum Verfasser. Diminutiv ist um der Innigkeit und Herzlichkeit willen gewählt, und weist auf die väterliche Stellung und das höhere Alter des Apostels. Der Zusatz *μὲν* 2, 1 mag noch inniger lauten; aber an Innigkeit fehlt's nicht, wenn auch *μὲν* fehlt, ebenfowenig hier als 3, 18; 4, 4; 5, 21. Es ist ganz parallel dem *ἀγαπητοί* 2, 7; 3, 2. 21; 4, 1. 7. 11, oder dem *παῖδια* 2, 18; 3, 7 (var. lect.). Wenn auch *παῖδια* selten so gebraucht wird, es wird doch gebraucht, und zwar, wenn wir's hier, der Anrede *τεκνία* parallel, nehmen, dreimal. Daher ist gar kein Grund, B. 13 *παῖδια* nicht auf die ganze Gemeinde zu beziehen, sondern mit Calvin, Luther, Calov, Sander, Neander, Besser, Ehrhard u. a. vom Lebensalter zu fassen, gleich dem *πατέρες* und *νεανίσκοι*, und somit die Harmonie in der Architektonik des Satzgefüges zu zerstören. Zumal nach *πατέρες*, *νεανίσκοι* das zusammenfassende *παῖδια* sich am natürlichsten darbietet statt *τεκνία*, Söhnelein, statt Kindlein. Beide Wörter *τεκνία* und *παῖδια* aufs Lebensalter zu beziehen, läßt schon die Ordnung, in der sie stehen, nicht zu; denn entweder mußten folgen *νεανίσκοι*, *πατέρες*, oder es mußte *πατέρες*, *νεανίσκοι* voranstehen. Demnach muß *τεκνία* und *παῖδια* als allgemeine Anrede, *πατέρες* und *νεανίσκοι* als Spezialisierung der Gemeindeglieder gefaßt und unter jenen die im vorgerückteren (*προσβύτεροι*, *γέροντες*, die Hausväter, Erfahrenen), unter diesen die im jüngeren Lebensalter Stehenden verstanden werden. So auch die meisten Ausleger. Man kann also nicht mit Augustin immer dieselben verstehen, die unter dem Bilde der drei Stufen des geistlichen Lebens (so auch Jelfs) verschieden genannt seien: *filioli*, quia regenerantur in novam vitam; *patres*, quia agnoscunt, quod est ab initio; *adolescentes*, quia fortes sunt. Auch kann man nicht bei den verschiedenen Anreden mit a Lapide an triplicem Christianorum in virtute gradum denken: *pueri* repraesentant incipientes et neophytos, *juvenes* proficientes, *senes* perfectos. Ähnlich die Griechen (Clemens, Dekumen), Grotius (mit Bezug

auf 1 Kor. 3, 1. 2; Ebr. 5, 13; Eph. 4, 13. 14) u. a.

3. Die Tempora des an sich klaren Zeitworts, *γράφω* und *ἔγραψα* B. 12—14 haben große Schwierigkeit. Klar ist, daß *ὅτι* nicht den Inhalt des Schreibens jetzt und früher bezeichnet: Johannes schreibt nicht, daß die Sünden vergeben sind, und daß sie den Vater erkannt haben, daß sie den Bösen überwunden haben, stark sind und das Wort Gottes bei ihnen bleibt, das alles schreibt er seiner Gemeinde nicht oder hat er ihr nicht geschrieben, sondern andres. Deshalb kann *ὅτι* nur als kausative Partikel gefaßt werden; es gibt den Grund und die Ursach des Schreibens an und ist mit *weil* zu übersetzen. Selbstverständlich ist *ὅτι* wenn einmal, so alle sechsmal mit *weil* zu übersetzen und kann nicht, wie Luther gethan, das erste, fünfte und sechstemal mit *daß*, das zweite, dritte und viertemal mit *denn* (= *weil*) übersetzt werden. Gegen Sozin, Schott, Sander, Neander, stehen Calvin, Beza, Lücke, de Wette, Huther, Düsterdieck, Haupt, Keuß, Jelfs u. a., jene für *daß*, diese für *weil*, während Erdmann *ὅτι* in den ersten drei Sätzen deklarativ, objektiv faßt, in den letzten drei aber unentschieden läßt, ob's objektiv oder kausal zu nehmen sei. Ich schreibe — bestimmt nun einfach den Akt des Schreibens: eben jetzt schreibe ich, was ich schreibe, weil —. Das Objekt ist der Brief, der vorliegende. Wenn Johannes nun nach diesem dreimaligen *γράφω*, womit dieser Brief gemeint ist, dreimal sagt: *ἔγραψα*, so kann der Brief nicht verstanden werden, wie Grotius will, der an die vorangehenden Ermahnungen denkt, oder wie Calov, der auf das erste Kapitel es bezieht, oder wie Rickli und Lücke (der aber später das *γράφω* neben dem *ἔγραψα* als zur Rhetorik des Verf. erklärte), die das dreimalige *ἔγραψα* auf 1, 5—7; 1, 8—2, 2; 2, 3—11, wie das dreimalige *γράφω* auf 2, 15—17, 18—27, 28—3, 22 hinweisen lassen, oder wie de Wette, Brückner, Huther, die nur im allgemeinen das Präsens auf das Folgende, den Aorist auf das Vorangegangene beziehen, oder wie Wengel (innuit commonitionem firmissimam), J. Lange, Neander, Sander, Ewald, Heubner, die es auf B. 12. 13 beziehen, als sage der Apostel: Ich schreibe, und ich habe es geschrieben, es bleibt dabei, oder wie Beza und Düsterdieck, die da meinen, das Präsens schreibe er von seinem Standpunkt, dem gegenwärtigen Akt des Schreibens, den Aorist vom Stand-

punkt der Leser nach Empfangnahme des Briefs aus, der nun geschrieben ist oder wie Haupt, der da sagt, in dem Präsens habe er den momentanen Akt des Schreibens im Auge, bei welchem er sich befindet; in dem Aorist habe sich ihm in seinem Geiste der Brief als vollendet dargestellt, er rede historisch von der geistigen Konzeption des Briefes, die der äußeren Handlung des Schreibens voranging, oder wie Neuß, der den Apostel damit ausdrücken läßt, daß er seit dem Anfang des Briefes und nicht erst jetzt die Totalität der Gläubigen vor Augen hat oder wie Zelf, der in *ἔγραψα* einfach die aoristische Intensität des Verbuns versteht ohne Zeitbestimmung, — lauter Versuche, welche die Stellung des auf das Folgende sich beziehenden Präsens vor dem auf das Vorangehende sich beziehenden Aorist ebensowenig wie das erklären, daß der Schreibende das, was er eben geschrieben, von dem, was er eben schreiben will, und was beides als eins eben zusammengehört, durch den Wechsel dieser Tempora auseinanderreißt. Ist an eine andere Schrift zu denken, so wird man nicht an einen früheren Brief mit Michaelis, sondern an das Evangelium mit Sozin, Lange, Schott, Baumgarten-Crusius, Ebrard, Hofmann, zu denken haben, mit welchem dieser Brief in seinem Anfang, wie in seinem ganzen Kerne so nahe verwandt. Vergl. Einleitung § 8, 3. Bei dem Bewußtsein von der Wichtigkeit des von ihm niedergeschriebenen Evangeliums ist die dreimalige Wiederholung des *ἔγραψα* mit den auf verschiedene Gruppen in der Gemeinde sich beziehenden und diese Wiederholung rechtfertigenden Gründen im Briefe völlig gerechtfertigt, und daß er für das Geschriebene des Evangeliums keine andern Gründe (*ὅτι*) hat, als für das Schreiben des Briefs, wenigstens nicht auffällig. Anstoß kann auch das nicht geben, daß er zu *ἔγραψα* ebensowenig als zu *γράφω* ein Objekt setzt oder eine Bezeichnung der gemeinten Schrift, da Evangelium und Brief in der Gemeinde Händen tatsächlich Erklärung gewährten, Mißverständniß wehrten.

4. Die Gründe des Schreibens. B. 12 bis 14. Erste Reihe B. 12—13b. **Ich schreibe euch, Kindlein, weil euch die Sünden vergeben sind.** Mit dem Perfektum *ἀφείπονται* (über dessen Form Winer, Gramm. § 14, 3, 7. Aufl. S. 77) weist er auf die 1, 8 ff.; 2, 1. 2 erwähnte Sündenvergebung als eine vollendete Thatsache hin, welche als ein Grund, darauf sie stehen, als eine Sphäre, darin sie sich bewegen, als ein Gut, das sie empfangen haben, für sie und ihr weiteres Leben eine

bleibende Wirkung und wirksame Macht hat und haben soll. Vulg., Augustin, Calvin haben falsch das Präsens remittuntur; so auch Luther: vergeben werden. — **Um Seines Namens willen.** Hiermit wird nicht geredet von dem, von welchem die Sünden vergeben werden, das ist Gott der Vater, sondern von dem, um dessen willen der Vater vergibt, das ist Christus; denn *διὰ c. acc.* ist nicht per, vermittelnd, sondern propter, begründend. Also ist damit der Grund der Sündenvergebung bezeichnet, und zwar hier, wo die herzliche Anrede: Kindlein, und die lebhafteste Beziehung auf die Angeredeten (ich schreibe euch, euch sind die Sünden vergeben) geltend zu machen ist, der subjektiv gewordene objektive Grund: da Sein Name bei euch, in euch und unter euch ist. Sein Name ist Er selbst und was Er ist, aber offenbar und bekannt, geglaubt und bekant; daher = da ihr an Ihn glaubt, Ihn bekent und anruft, einsam und gemeinsam, und Er sich als *ἰλασμός, παράκλητος* an euch erwiesen hat und weiter erweisen kann. Also: um Christi willen in euch. So würde Düsterdieck, der mit den meisten Auslegern (so auch in eigentümlicher Fassung Haupt: Name = Offenbarung der Person = *ὡς ἀληθινόν*) den objektiven, und Luthers, der den subjektiven Grund der Sündenvergebung verstanden wissen will, Erklärung mit *Neander* zusammenzufassen sein. — 13a: **Ich schreibe euch, Väter, weil ihr erkannt habt den, der von Anfang ist.** Mit *ὁ ἀπ' ἀρχῆς* ist nach 1, 1 und dem Kontext nur Christus zu verstehen und zwar nach Seiner ewigen, göttlichen Natur, denn die *ἀρχή* reicht über allen Anfang der Zeit und Welt in Gottes ewiges Leben hinein, ist also nicht mit Sozin auf initium novi foederis et evangelii patefacti zu beziehen; Grotius und a Lapide denken nach Dan. 7, 9. 13. 22 an den Senex dierum, ohne ein Recht dafür aus dem Kontext aufbringen zu können. Unter *ἐγνώκατε* ist demnach nur das tiefere Verständnis des Wesens und der ewigen Herrlichkeit Christi, Geisteserkenntnis zu verstehen, und nicht persönliche Bekanntschaft, auch nicht bloß teilweise (Vengel: vivebant patres eo tempore, quo Christus in terris fuerat conspiciendus, et eorum nonnulli eum et facie et fide 1. Cor. 15. 6, omnes fide cognorant); dagegen ist auch B. 13c *ἐγνώκατε τὸν πατέρα*, was um keinen Preis auf persönliche Bekanntschaft zu deuten ist. Diese Erinnerung läßt auch nicht daran denken, daß die Väter, die Älten gern von allen Dingen hören und erzählen, ihnen besonders das Wissen zukomme (die Griechen, Augustin,

Erasmus, Luther, Calvin, Neander). Aber die tiefere Erkenntnis überhaupt, und insbesondere Jesu Christi, der Person und des Wirkens des Heilandes eignet dem ruhigeren, erfahrenen Alter in eigentümlicher Weise. — **Ich schreibe euch, Jünglinge, weil ihr den Bösen überwunden habt.** Den Jünglingen liegt sowohl die Macht der Versuchungen seitens der Welt in ihnen und um sie, als auch frische Kraft und Mut nahe zum Kampf und Sieg über den Bösen, τὸν πονηρόν, den Teufel, nach dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments (Matth. 13, 19; cl. 28. 38 f.; Eph. 6, 16) und des Briefes (3, 12; 5, 18 f.). Πονηρός, von πόνος, ist Gegensatz von χρηστός, bezeichnet den Taugenichts, die konkrete Erscheinung eines κακός, weist auf widerwärtigen, abstoßenden Charakter. Vergl. zu 3, 8. Viris fortibus et robustis tribuitur supra fortissimum et robustissimum victoria (Carpzov). Aberes ist nicht mit Bengel zu beschränken: insigne quoddam specimen virtutis a juvenibus, quibus scribit, exhibitum, cujusmodi erat constantia confessionis in persecutione Domitiani, itemque reditus juvenis illius, quem apostolus summa mansuetudine a latrocinio ad poenitentiam reduxit, suavissime descriptus a Clemente Al. lib. quis diyes salv. c. 42, ab Eusebio l. 3 H. E. c. 23 et a Chrysostomo Paraen. I ad Theodorum lapsum cap. 11. Daran kann man denken, aber es ist im weitesten Umfange zu nehmen. Was nun Johannes allen, den τεχνίταις, sagt, daß die Sünden vergeben sind, gilt zwar allen, und es gilt auch nicht ausschließlich den älteren, daß sie den Herrn erkannt, oder ausschließlich den jüngeren, daß sie den Bösen überwunden haben. Es kann sein, daß Väter noch in eben errungenem Siege stehen, und Jünglinge tiefere Erkenntnis gewonnen haben; aber neben jener allgemeinen Wahrheit von der Sündenvergebung sind jene besonderen Aussagen doch treffend an die einzelnen Gruppen verteilt und nur auf jener allgemeinen möglich und wirklich. „Die christliche Lebenswahrheit ist wesentlich eine: nach welcher Seite hin auch ihr Reichtum entfaltet, auf wie mannigfaltige Verhältnisse sie auch bezogen wird, alle diese verschiedenen Mahnungen und Lehren sind doch immer wie aus einem Gusse, auf einem Grunde ruhend, von einem Geiste befeelt“ (Düsterdieck). Aber Johannes hat für die ganze Gemeinde, wie für die einzelnen Gruppen und einzelnen ein besonderes Wort, ein treffend Wort. — Die zweite Reihe 13c — 14. **Ich habe euch, Söhnelein, geschrieben, weil ihr den Vater erkannt habt.** Den Vater erkennen,

das ist Gott als den Vater erkennen, in die Friedensgedanken Seines Herzens über uns, in die heilige Liebe, die Sein Wesen ist, tiefere Blicke thun; das ist nur im vertrauten Verkehr mit Ihm, den Er eröffnet mit der Sündenvergebung und Veröhnung, möglich. Das Kind mit seinem kindlichen Wesen und Sinn, der Demut, der Unhänglichkeit, der Strebsamkeit, des sich sagen lassens, der Empfänglichkeit, ist Gott näher als Erwachsene; hier gilt auch: Werdet, wie die Kinder (Matth. 18, 3)! Leicht erkennt sich, daß hier die Parallele zu dem: weil euch die Sünden vergeben sind, gegeben ist: Kindtschaftsverhältnis und Gabe der Sündenvergebung sind in und mit einander, mehr als nur korrelat. Ganz dasselbe, was zuvor, schreibt er nun den Vätern: **Ich habe euch, Väter, geschrieben, weil ihr erkannt habt Den, der von Anfang ist.** Es kommt ihm nicht darauf an, nur anderes zu schreiben; er hat ja richtig das Wort geteilt. **Ich habe euch, Jünglinge, geschrieben, weil ihr stark seid und das Wort Gottes in euch bleibt und ihr den Bösen überwunden habt.** Bengel: alii juvenes corpore, vos fide. Matth. 12, 29; Luk. 11, 21 f.; Ebr. 11, 34. Es ist die Stärke des Geistes zum Kampfe und zum Siege, die Stärke am Geist, dem eignen und vom Geiste Gottes, dem heiligen, eine Gabe von oben durch und mit der Kindschaft und der Sündenvergebung. Die ἀγγελία (1, 5) mit der ἀλήθεια (1, 6, 8; 2, 4) in dem Worte Gottes (1, 10; 2, 5, 7) schafft und bewegt diese Lebenskraft und solchen Lebensmut zum Kampfe. Daher zu dem ισχυροί εἰστε gleich hinzugefügt ist: καὶ ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει. Unter ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ist also nicht Christus zu verstehen, der freilich Kern und Stern dieses Wortes ist. Das Gotteswort mit seinen ewigen Kräften muß nicht bloß an sie gebracht, sondern in sie eingedrungen sein und in ihnen bleiben, dann geschieht's: καὶ νενικήκατε τὸν πονηρόν. Die Stärke hat ihren Grund im Worte Gottes und in demselben ruht, wenn's bleibt (μένει), die Thatfache des Siegs über den Teufel; die entscheidende Schlacht hat natürlich Christus geschlagen, aber die Seinen müssen den Kampf fortsetzen und sollen und können nach Christi Siege auch in ihrem Herzen und Lebenskreise weitere Siege erringen. Vergl. Joh. 16, 33. — Sieht man auf die vorstehenden Sätze, die das Schreiben und Geschriebenen begründen, zurück, so ergibt sich zur Charakteristik der Leser, daß sie ein nicht geringes Maß von christlicher Erkenntnis und Tüchtigkeit besitzen, und zur Charakteristik der Schriften, welche gemeint sind, daß sie solchen Grad christlicher

Bildung voraussetzen. Man wird daher recht wohl an diesen Brief und das Evangelium denken, aber nicht mit Ehrard sagen dürfen, die Evangelienchrift sei für die Kleinen (*παιδιά*) genießbare und liebliche Speise, der Brief könne nur von den Erwachsenen verstanden werden. — Nun ist eine wichtige und sichere Grundlage für die nachfolgenden Warnungen und Ermahnungen gegeben (Luther, S. Schmid, Episcopus, Bengel, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Zelf u. a.): euch ist so viel gegeben, gelungen und zu teil geworden, geht nicht wieder ab und zurück! Ihr steht in der Gemeinschaft des Lebens mit Gott, löst sie nicht auf!

5. Die Warnung. B. 15a: **Habt nicht lieb die Welt, aber auch nicht, was in der Welt ist.** Von dem Verständnis dessen, was mit *ὁ κόσμος* gemeint ist, hängt die richtige Erklärung des Ganzen ab. Das Wort *κόσμος* bezeichnet nach Suidas: *ἐνπρόκειον, τὸ πᾶν, τάξιν, τὸ πλήθος*, oder nach Hesychius *κόσμος* und dann das schöne Weltgebäude. Quem *κόσμον* Graeci nomine ornamenti appellaverunt, eum nos a perfecta absolutaque elegantia mundum (Plinius H. N. 2, 3). Vom Weltgebäude brauchen die Septuag. das Wort *κόσμος* genau genommen an keiner Stelle. Vergl. Cremer, Bibl. theol. Wörterb. der neutestamentl. Gräzität, 3. Aufl. S. 463—467. Im Neuen Testament kommen alle Bedeutungen vor, 1 Petr. 3, 3 ist's = *ἐνπρόκειον, τάξιν*, Apostelg. 17, 24; Joh. 21, 25; 17, 5, 24; Matth. 24, 21; Offenb. 13, 8; 17, 8 = *τὸ πᾶν*, namentlich bei Johannes 1, 9; 11, 9; 18, 36; 1 Joh. 2, 2; 4, 1. 3. 9. 14 = die irdische Schöpfung, zumal der Menschenwelt (Düsterdieck), Joh. 12, 19 = *τὸ πλήθος*. Der Unterschied nun von *οὗτος ὁ κόσμος* = *τὰ κάτω* und von *τὸ ἄνω* (Joh. 8, 23), welcher zugleich ein Gegensatz beider ist, läßt im *κόσμος* das ganze gottwidrige Reich der Sünde und des Todes unter seinem Fürsten, dem Satan, bezeichnen, insbesondere die von Gott abgefallene, Gott entfremdete Menschenwelt (Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11; 1 Joh. 4, 4; 5, 19; 2 Kor. 4, 4; Eph. 6, 11 f.). Dabei ist nicht die geringste Spur von Dualismus. Denn der *κόσμος* ist ursprünglich (Gen. 1, 31) sehr gut geschaffen von Gott (Joh. 1, 3. 10), aber böse geworden, und ist Gegenstand der Erlöserliebe (Joh. 3, 16; 1 Joh. 2, 2; 4, 14), so daß Kinder der Welt zu Gotteskindern werden im Glauben an Christus und Sein Wort (Joh. 1, 12; 12, 45—50); es gibt keinen Menschen, der nicht zuerst Fleisch vom Fleische geboren wäre und doch, Geist vom Geiste geboren, Gottes-

sind werden könnte und sollte (Joh. 3, 6; 1 Joh. 3, 9. 14). Aber es ist der Inbegriff dieses irdischen Reiches des Bösen bald mehr real von der irdischen Sphäre überhaupt, bald mehr personal von der sündigen, in der Sünde beharrenden Menschenwelt gesagt und beide Auffassungen spielen oft und leicht ineinander hinüber. Die vorliegende Stelle wird dem neutestamentlichen Sprachgebrauch folgen und es muß „als Norm gelten, daß der Ausdruck *κόσμος* in allen drei innig verbundenen Versen eigentlich dasselbe bedeute“ (Düsterdieck). Man darf nicht mit a Lapide sagen: omnibus hisce modis (drei verschiedene Auffassungen: homines mundani, orbis sublunaris, ipsa mundana vita vel concupiscentia) mundus hic accipi potest et Johannes nunc ad unum, nunc ad alterum respicit; ludit enim in voce mundus. Anhaltspunkte zur Erklärung, die unsere Stelle gibt, sind: der *κόσμος* ist Gegensatz von Gott, ist ein Ganzes mit mancherlei Teilen und Gliedern, ist leicht Gegenstand der Liebe, hat in sich ein Leben, aber es fehlt das Bleibende, das Bestehen. Es ist daher offenbar die irdische, insbesondere von der Menschenwelt erfüllte, Gott widerstrebende Lebenssphäre, deren reale Seite mit der personalen wechselnd hervortritt oder in eins zusammenläuft; bei den Dingen werden wir nicht an Bäume, Berge, Blumen und Sterne, sondern an alles das zu denken haben, was zur Menschenwelt gehört, wie Stand und Würden, Güter und Gaben des Geistes und Leibes und dergleichen (ähnlich Zelf). Demnach wird der *κόσμος* nicht als Inbegriff der vergänglichen Kreaturen, soweit sie natürliche Dinge sind, gefaßt werden können, wie Lücke (Inbegriff aller sinnlichen, die sinnliche Lust erregenden Erscheinungen), auf dessen Seite de Wette, Brückner zu rechnen sind, oder J. Lange (systema totius mundi), Meander (die Welt und die weltlichen Dinge) u. a. thun. Aber ebenso wenig darf man unter *κόσμος* geradezu das Böse von der Welt verstehen, wie die Griechen (*ἡ κοσμικὴ φιληδονία καὶ διάχυσος*), Luther (= die Gottlosigkeit selbst, der menschliche Affekt, nach welchem ein Mensch nicht den wahren Gebrauch der Kreaturen hat), Calvin (omne genus corruptelae et malorum omnium abyssum), Morus (malum morale), Semler (vulgata consuetudo hominum, res corporeas unice appetentium), Erdmann (totus complexus et ambitus mali), Ehrard (die Arten sündlichen Treibens, Sinns, Gebarens unter *τὰ ἐν τῷ κόσμῳ* verstehend). Endlich wird man den Umfang des *κόσμος* nicht auf „die heidnische

Welt“ (Lange), „den Haufen der gewöhnlichen Menschen“ (Dekumen: ὁ σὺμμεντος ὄχλος, Calov: homines dediti rebus hujus mundi), „den größeren Teil der Menschen“ (Grotius: humanum genus secundum partem majorem, quae in malis actionibus versatur), „auf denjenigen Teil der Welt, welchen die Antichristen ausmachen“ (Sozin) beschränken dürfen. Vergl. Huther und Düsterdieck ad h. l. Haupt, dem oft die Schärfe und die Umsicht des Denkens fehlt, sagt: „der κόσμος wird zum κόσμος durch die sich in ihm manifestierende σκοτία“ und fügt hinzu: dem κόσμος gehört also nicht bloß die Menschenwelt an. — Während nun Johannes dem Herrn nach zur Liebe treibt, spricht er trotz 3, 16: οὕτως ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, hier: μὴ ἀγαπάτε τὸν κόσμον. Es ist ein Unterschied, ob der über der Welt ist, der Herr, der Erlöser und Heiland, liebt, oder ein Mensch, der zur Welt gehört, erlösungsbedürftig, wenn auch erlösungsfähig. Lieben heißt sich hingeben; Gott gibt sich hin, um zu erlösen, zu überwinden, herrlich zu machen; die Kreatur kann sich der Welt nur hingeben, sich zu verlieren, mit fortgerissen, selbst hingenommen zu werden. Der Kreatur ist verboten, ein inneres Gemeinschaftsleben oder eine tiefere Lebensgemeinschaft mit der von Gott abgefallenen Menschheitsphäre einzugehen. Der Schöpfer thut das, um herauszuretten, wer sich erfassen läßt von Ihm. — *Μηδέ* = aber auch nicht, oder auch nicht einmal. Der Apostel unterscheidet also scharf τὸν κόσμον und τὰ ἐν τῷ κόσμῳ, das Ganze, Allgemeine und das Einzelne, Besondere. Ihr sollt auch nicht nur ein Einzelnes des κόσμος lieb haben; mag den einen dieses, den andern jenes fesseln, das bleibt sich gleich; da ist Liebe zur Welt, wo Liebe zum Einzelnen, oder auch einem Einzelnen in der Welt ist, sei's Gold der Erde, das seinen Wert hat unter den Menschen, oder Weisheit der Menschen, oder Ehre vor den Leuten, oder Macht und Herrschaft, oder nur Einfluß in geringem Grade und Kreise. — Offenbar ist diese Warnung an alle gerichtet, πάντες und παντοκτοί. Omnibus haec generaliter, ecclesiae filiis scribit (Veda). Es ist nicht bloß den Kindern (Dekumenius) gesagt; παντὶ und τεκνίῳ meint ja die ganze Gemeinde (siehe oben); aber auch nicht bloß für die Jünglinge (Bengel, Sander, Besser) geschrieben, wenn auch auf diese letzte Anrede es folgt. Gleich der folgende Satz, der ganz allgemein ist, fordert ebenso wie der Sinn dieser Warnung, sie als für alle gegeben anzunehmen.

6. Die Begründung. V. 15b–17. Er-

ster Grund. V. 15b und 16. **So jemand die Welt lieb hat, so ist die Liebe des Vaters nicht in ihm.** Unum cor duos tam sibi adversarios amores non capit (Veda); contraria non sunt simul (Bengel). Da der κόσμος Objekt der Liebe ist, es sich um Liebe zur Welt handelt, und um des Menschen Herz, das lieb hat, ist natürlich ἡ ἀγάπη τοῦ πατρὸς Liebe zum Vater. Liebe Gottes des Vaters schließt ja eben die Liebe zur Welt nicht aus (Joh. 3, 16). Es kann daher ebensowenig mit Bengel amor Patris erga suos et filialis erga Patrem verstanden werden, als mit Luther (Walch IX. S. 1080 ff.), Calov, Rothe, (der allerdings mit Bengel in seinen Abendandachten beides zusammenfaßt, wenn er sagt: Welch ein Zustand! Gott nicht lieben, nicht lieben können — wir können uns nicht von Gott lieben lassen), Haupt, Reuß, Gottes Liebe zu uns, oder mit Sozin die caritas, quam Pater praescribit. Es handelt sich hier um denselben Gegensatz, wie Matth. 6, 24: θεῷ und μαμωνᾷ δουλεῖν, Röm. 8, 5 (σὰρξ und πνεῦμα), 7 (φρονημα τῆς σαρκὸς ἐχθρὰ εἰς θεόν). 2 Kor. 6, 15 (Χριστός und Βελίαιος). Jak. 4, 4: ἡ φιλία τοῦ κόσμου ἐχθρὰ τοῦ θεοῦ, und in diesem Brief, 1, 5: φῶς und σκοτία. So ist die Warnung vor der Weltliebe begründet: mit Liebe zur Welt kann keine Liebe zu Gott als dem Vater bestehen; Gottes Kindschaft wird nicht bewahrt, wo Liebe zur Welt ist. Das erläutert ausführlich V. 16: **Weil alles, was in der Welt ist, die Lust des Fleisches und die Lust der Augen und die Hoffart des Lebens, nicht von dem Vater ist, sondern von der Welt ist.** Die Verbindung dieses Satzes mit dem vorigen durch ὅτι (= weil) nötigt, auf πᾶν den Nachdruck zu legen: denn, weil nichts in der Welt, dem κόσμος, ist, was vom Vater ist, so verträgt sich mit der Liebe zur Welt durchaus nicht die Liebe zum Vater. Offenbar ist πᾶν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ nicht gleich dem τὰ ἐν τῷ κόσμῳ (V. 15); der Singular weist von der Vereinzelnung auf die Einheit: Was in der Welt ist, wird als ein Ganzes, das Einzelne zusammenfassend gedacht. Es handelt sich also nicht um Gegenstände allein, wie alle die annehmen, welche es gleich τὰ ἐν τ. κ. fassen, (so auch Haupt) obwohl Ebrard in der Auslegung richtig auf das Verhalten und dessen Arten eingeht, und Düsterdieck von einer „Umformung der Vorstellung von den Objekten der Weltlust in der Vorstellung von der subjektiven Lust selbst und ihren wesentlichen Darstellungsweisen“ redet. Noch weniger ist an Personen zu denken (Veda: omnes mundi dilectores non habent nisi concupis-

centiam). Sehr gut Huther: „Alles, was den Inhalt, d. i. das Wesen des κόσμος bildet, das innere Leben desselben, welches ihn beseelt.“ So auch Jelf. Die Apposition gibt nun an, worin πάν τὸ ἐν τῷ κόσμῳ besteht, und aus ihr ist wieder zu erkennen, wie dies zu verstehen, um was es sich handelt. Die Apposition weist offenbar auf Lebenserscheinungen in der Menschenwelt: das Ganze, die Summa und Totalität der Lebenserscheinungen in der von Gott abgefallenen Menschenwelt, ist nicht von Gott, ist ohne, wider Gott. Bei der Schwierigkeit der Erklärung der Apposition: ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς καὶ ἡ ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίου wird festzuhalten sein, daß die drei als koordinierte Teile der Rede und der Genitiv bei einem wie bei dem andern aufzufassen ist. Das καὶ stellt die drei Begriffe nebeneinander. Deshalb ist nicht mit Düsterdieck ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς als Hauptbegriff anzunehmen, dem die ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν und die ἀλαζονεία τοῦ βίου zu subsumieren seien. Das bestätigt die Erklärung der einzelnen Begriffe. Offenbar ist in ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν der Genitiv des Subjekts; es kann nicht sein: Begierde nach den Augen. Man hat daher dreimal den Subjektsgenitiv, gen. originis (so Jelf, Huther). Bei ἡ ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς ist der Genitiv des Subjekts, analog dem Begriffe: ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ (Galat. 5, 17) und dem Sprachgebrauch des Neuen Testaments, wo außer 2 Petr. 2, 10 der Genitiv bei ἐπιθυμία stets das Subjekt bezeichnet. Die ἐπιθυμία ist die auf etwas gerichtete, an ihr Objekt sich heftende (ἐπι-) Begierde; das Wort bekommt bei den Griechen, die es als vox media behandeln, seinen sittlichen Charakter vom Objekt, im Neuen Testament vom Subjekt; hier markiert's einen dem Willen Gottes nicht konformen Willen. S. Cremer, Bibl. theol. Wörterb. 3. Auflage, S. 376. Unter σὰρξ wird man aber verstehen müssen, was sonst, wie Eph. 2, 3 (ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς) und 1 Petr. 2, 11 (αἱ σαρκικαὶ ἐπιθυμίαι) darunter zu verstehen ist, die Begierde, die Lust des Fleisches, wie der Gegensatz von πνεύματι ἄρᾶσθαι, ἐν πνεύματι περιπατεῖν es an die Hand gibt. Beschränkungen, wie bei Augustin (desiderium earum rerum, quae pertinent ad carnem, sicut cibus et concubitus et caetera huiusmodi), mit dem Grotius, Baumgarten-Crusius, Sander, Wessertimmen, oder auf Fleischeslust im engern Sinne (Brückner), oder auf ea, quibus pascentur sensus, qui appellantur fructivi: gustus et tactus (Bengel), oder auf jede Art der Genußsucht (Gerlach), oder gar nur auf

geschlechtliche Genüsse (Ebrard) — sind nicht kontextgemäß oder mehr oder weniger willkürlich. Nur die durch die koordinierte ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν gebotene Beschränkung ist gerechtfertigt. Es ist dies auch eine ἐπιθυμία und darin gleich der ersten, aber nicht τῆς σαρκὸς, sondern τῶν ὀφθαλμῶν. Es ist diese ἐπιθυμία jener nicht unterzuordnen, wie Lücke, de Wette, Düsterdieck thun; sie ist jener koordiniert. Aber es wird der Genitiv auch nicht in subjektiver und objektiver Fassung zugleich zu nehmen sein: „das Geliuste der Augen und zugleich das, woran als dem Sinnlichen Weltlichen die Augen sich ergößen“ (Brückner). Die Begierde der Augen ist auf das Sehen gerichtet, also die Begierde zu sehen, und zwar, was eben Gegenstand der Begierde ist. Daher hat Spener Recht, wenn er erklärt: „alle die sündliche Lust, wo man die Freude in dem Sehen selbst sucht.“ Auch Huther: „die Begierde, Unziemliches zu sehen, und das sündliche Behagen, welches der Anblick desselben gewährt.“ Es ist daher nicht zu beschränken auf omnis curiositas in speculaculis, in theatris (Augustin, Neander); auch reicht nicht aus, mit Calvin zu sagen: tam libidinosos aspectus comprehendit, quam vanitatem, quae in pompis et inani splendore vagatur. Auch mit Bengel ist's nicht zu beziehen auf ea, quibus tenentur sensus investigativi, oculus sive visus, auditus et olfactus. Man darf auch nichts hinzusetzen, so daß ein durch den Anblick gewecktes Verlangen nach Besitz (Nickli), oder geradezu πλεονεξία (Huther, Sogin, Grotius, Lorinus, Wolf, Baumgarten-Crusius, Gerlach u. a.) oder gar „die ganze Sphäre der Begierden der Selbstsucht, des Neides und der Habgier, des Hasses und der Rachsucht“ (Ebrard) zu verstehen sei. So wird willkürlich die Fleischeslust und die Augenlust unterschieden, oder vielmehr vermischt, da unter jener Wollust und unter dieser Habsucht, oder umgekehrt verstanden werden. Augen, Sinnenwerkzeuge, sind dem Seelen- und Geistesleben in hervortretender Weise dienende Glieder; hier ist durchsichtig gewordenes Fleisch, dadurch die Dinge und Erscheinungen umher Eindruck machen auf das Seelenleben und die Seele Einsicht gewinnt auf solches. Wie die Schrift das Gras und des Grases Blume unterscheidet und damit das Fleisch und des Fleisches Herrlichkeit meint (1 Petr. 1, 24; σὰρξ ὡς χόρτος und πάντα δόξα αὐτῆς ὡς ἄνθος χόρτου), damit aber über das nächste Gebiet des fleischlichen Lebens auf das Lebensgebiet der Seele hinweist, so wird die ἐπιθυμία τῆς σαρκὸς und die ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν

sich so unterscheiden lassen, daß jene die unmittelbare, rein sinnliche, diese die seelisch vermittelte, schon auf das geistige Lebensgebiet weisende Begierde markiert (ähnlich Haupt, Jelf). Man beachte, daß in der petrinischen Stelle sich anschließt: τὸ δὲ ὄημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς τὸν αἰῶνα, und fast ganz so Johannes hier beifügt, B. 17: ὁ δὲ ποιῶν τὸ τέλημα τοῦ θεοῦ μένει εἰς αἰῶνα. Demnach umfaßt jene alle Begierden des Besizes und des Genusses, Habsucht und Wollust, in gemeiner oder feiner Weise, diese aber die Begierde, welche im gesellschaftlichen Verkehr und den Erscheinungen der geselligen Freuden, in Werken der Kunst, bis herab zu den rohen Ausbrüchen der feiernden Freude Befriedigung verlangt, sucht, findet. Daran schließt sich als drittes καὶ ἡ ἀλαζονεία τοῦ βίον. Während mit der ἐπιθυμία zweimal auf den Erwerb gewiesen ist, wird hier auf die Verwendung Bezug genommen. Vergl. auch Frommann S. 270 ff. Das Substantiv findet sich im Neuen Testament nur Jak. 4, 16: ἐν ταῖς ἀλαζονείαις ὑμῶν, und das Adjektiv Röm. 1, 30 nach, 2 Tim. 3, 2 vor ὑπερήφανος. Bei den Klassikern bezeichnet's Übermut und Prahlerei mit der Nebenbedeutung des Unwahren, Großthueri über Stand und Vermögen. Bei Jakobus sind offenbar die Ausbrüche des Übermuts zu verstehen, der das Eitle und Nichtige des irdischen Glücks überfiehet und prahlend darauf sich verläßt. Der ἀλαζόν ist der eitle Prahler, über den und mit dem man wohl lächeln kann, der ὑπερήφανος der hochmüthige Mensch, der ärgerlich ist und kränkt; jener im französischen, dieser im englischen Volksscharakter erkennbar. Der Genitiv, τοῦ βίον, des Lebens, und zwar nach seiner Nahrung und Notdurft, wie aus 3, 17; Mark. 12, 44; Luk. 8, 14, 43; 15, 12, 30; 21, 4; 2 Tim. 2, 4 erkennbar ist, da es mitunter geradezu Vermögen bezeichnet, bezeichnet die Seite, an welcher der prahlerische Übermut hervortritt und hervorzutreten pflegt, sowohl wo geringer oder reichlicher Überfluß ist, als wo solcher begehrt und der Mangel verdeckt ist oder wird; gerade mit Leibes Nahrung und Notdurft verbindet sich und wird getrieben prahlender Übermut. Augustin: jactare se vult in honoribus, magnus sibi videtur, sive de divitiis, sive de aliqua potentia. Bengel: ut velit quam plurimus esse in victu, cultu, apparatu, suppellectili, aedificiis, praediis, famulatio, clientibus, jumentis, muneribus etc. Apoc. 18, 12 sequ. Chrysostomus l. c. appellat τὸν τῶρον τὸν βιωτικὸν et τὴν παντασίαν τοῦ βίον. Beispiele sind: 1 Mos. 11, 2—4; 1 Chron. 22, 1 ff.; Predig. 2, 1 ff.; Ezech. 28, 12—19; Dan.

4, 27; Offenb. 17, 4—6; 18, 4—7. So Lücke, Sander, Beiser, Luther, Jelf in seiner klarer, Haupt in dialektisch mangelhafter Begriffsbestimmung, auch Reander, Gerlach, Düsterdieck gehören hierher. Daher ist es nicht richtig, hier nur an den Ehrgeiz, superbia, ambitio (Chrill, Sozin, Rothe u. a.) zu denken, oder nur an Luxus (Ebrard). — Mit Bengel ist festzuhalten: Non coincidunt cum his tribus tria vitia cardinalia, voluptas, avaritia, superbia; sed tamen in his continentur. Die Annahme, in dieser Dreiheit die vollständige Angabe der Erscheinungsformen des Bösen zu haben, ist traditionell geworden und geht soweit, daß nach Augustin Beda sagte: per haec tria tantum cupiditas humana tentatur; per haec tria Adam tentatus est et victus; per haec tentatus est Christus et vicit. Hat doch a Lapide in ihnen den Gegensatz gegen die drei Personen der heiligen Trinität gefunden und als Gegenbild die drei primariae virtutes, continentia, caritas, humilitas angenommen. Dem sind unter verschiedenen Modifikationen die meisten praktischen Ausleger gefolgt. Auch Pascal (Pensées 28, 55): libido sentiendi, sciendi, dominandi. Mit Recht hat Lücke entschieden dagegen gekämpft und behauptet, es sei nicht die Rede von Hauptlastern, sondern von Hauptformen (Brückner: Hauptrichtungen) des weltlichen Sinnes. Diese stehen in einem innern Verhältniß zu einander, wie Bengel bemerkt: etiam ii, qui arrogantiam vitae non amant, tamen concupiscentiam oculorum sectari possunt, et qui hanc superarunt, tamen concupiscentiam carnis persaepe retinent; haec enim profundissima et communissima, apud minores, medioximos et potentes; apud eos etiam, qui abnegationem sui colere videntur; et rursum, nisi vincatur, ab ea facile progreditur homo ad concupiscentiam oculorum, ubi materiam habet, et ab hac ad superbiam vitae, ubi facultatem habet; tertioque includitur secundum, secundo primum. So ist der Ehrgeiz ἐπιθυμία τῆς σαρκός, soweit er nur hervorragen will über andere, und ist ἐπιθυμία τῶν ὀφθαλμῶν, soweit ihm an Anerkennung und Anerkennungszeichen liegt, und ist ἀλαζονεία τοῦ βίον, in dem er seiner Stellung und seines Vermögens gewiß sich gehen läßt, und in jeder Form gibt's Grade der Intensivität und der Höhe. So ist's mit dem Geldgeiz auch und mit der Wollust oder Wohlthut. Vollständigkeit der Erscheinungsformen oder Richtungen des Bösen ist hier keineswegs gegeben. Die Lieblosigkeit, von der vorher die Rede war

(2—11), und die Lügenhaftigkeit, davon nachher (18—20) die Rede ist, hängen wohl hiernüt zusammen, sind aber nicht darin enthalten und bezeichnet. Daher Luther, dem Sander folgt, mit Recht bemerkt: „folgende drei Stücke sind nicht vom Vater: 1) der Haß der Brüder, 2) die drei Bösen der Welt, 3) falsche und verführerische Lehre.“ — Mit dem *ἐκ πατρὸς, ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι* wird der Ursprung bezeichnet, und damit auf Gleichartigkeit, Zusammengehörigkeit und den Zusammenhang hingewiesen. Das ist ja eben die tiefere Wahrheit, daß vor Gott nichts gilt als Sein eigen Bild; von Ihm muß stammen, was auf Ihn gerichtet sein, zu Ihm gehören, mit Ihm verbunden bleiben soll und kann. 2, 29; 3, 7 ff.; 4, 2 ff. 7 ff.; 5, 1 ff.; Joh. 8, 44. So Düsterdieck, Luther Ebrard, gegen de Wette, der nur die zweite Seite hierbei festhält und nicht den Ursprung. Der Gegensatz, durch das wiederholte *ἐστὶν* verstärkt, ist nicht vom Vater, sondern ist von der Welt, hebt mit eigentümlicher Schärfe die Welt als Quelle des gottlosen Wesens hervor. Die Welt kann nichts leiden, was nicht von ihr stammt und zu ihr gehört. So stehen also Gott und Welt gerade hier unversöhnlich wider einander, keiner weicht und kann nachgeben. Aber — der zweite Grund. B. 17: **Und die Welt vergeht und ihre Lust; wer aber den Willen Gottes thut, bleibt in Ewigkeit.** Die Welt kann nur in demselben Sinn wie eben zuvor genommen werden: die von Gott abgefallene, Ihm widerstrebende Menschenwelt, die eine Macht ist und als Macht vielen imponiert, auch Großes leistet und hat. Aber von ihr gilt, was von der *σκοτία* B. 8 galt: *παράγεται*, sie vergeht, sie ist im Vergehen, Verschwinden begriffen (vergl. Jelfs). Man hat es nicht bloß von der im künftigen Gerichte zu vernichtenden vergänglichen Welt zu nehmen (Veda: transibit), aber auch nicht als Ausdruck des Bewußtseins der nahen Wiederkunft Christi und des damit verbundenen Gerichts über den *κόσμος* (Luther mit Bezug auf B. 8 und 18: *ἐσχάτη ὥρα*). Es ist wirklich das fort und fort eigentümliche Wesen und Geschick (Nekumen: *τα κοσμικὰ ἐπιθυμήματα οὐκ ἔχει τὸ μένον τε καὶ ἐσθός, ἀλλὰ παράγεται τὰ δὲ κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ διαρῶν καὶ διασυνίζοντα*, Düsterdieck: wegen ihrer Gottentfremdung dem „Vergehen“ verfallen, im Tode) der Welt. Der Gegensatz *μένει* bestätigt und fordert diese Auffassung. Beides ist zusammenzufassen: der Welt geht's nach ihrer Art, und der Welt Art stimmt zu ihrem Vergang. Und wie sie, vergeht auch ihre Lust, die Lust, die ihr innewohnt,

von ihr ausgeht, sie beherrscht. Daher ist *αὐτοῦ* Genitiv des Subjekts, wie die meisten Ausleger annehmen (auch Jelfs, Haupt, Neuß); es kann nicht sein Lust nach ihr, an ihr, als wäre *αὐτοῦ* gen. objecti (Lücke, Meander, Sander, Besser u. a.). Rothe schwankt. Freilich bezieht sich die Lust der Welt auch auf die Welt und die Dinge und Erscheinungen in ihr und nicht auf Gott und Güter Seines Reiches. Vergeht, als dem Tode gehörig, das Ganze, die Welt, dann auch das einzelne Leben in ihr, die einzelnen Lebenserscheinungen und Lebenserweisungen in den Individuen. Damit wird die Liebe zur Welt, das *ἀγαπᾶν τὸν κόσμον*, einem gründlich verleidet. Wer will das doch Verwesende, dem Tode Verfallende, immer Unterliegende als Gegenstand seiner Liebe fassen und halten? — Mit *ὁ δὲ ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ* ist nicht bloß ein Gegensatz gegeben, sondern gesagt, daß die *ἐπιθυμία τοῦ κόσμου* Gottes Willen nicht thut, daß die *ἀγάπη τοῦ πατρὸς* sich beweist und erkennbar macht in dem *ποιεῖν τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ*, wie B. 3 ff. auseinandergelegt ist, das Kind es nicht leicht nimmt mit des Vaters Willen, denn der Vater ist Gott. Von Solchem gilt: *μένει εἰς τὸν αἰῶνα*, Gegensatz von *παράγεται*, er bleibt also in die Ewigkeit hinein des unvergänglichen, seligen Lebens teilhaftig und gewiß; erlöst vom *θάνατος*, der *σκοτία*, gewinnt er *γῶς, ζωὴν αἰώνιον*. Dieser Gegensatz weist darauf hin, daß das *παράγεται* der Welt einmal zum Schluß kommt und diese nicht mehr sein wird. Ganz singular und willkürlich ist die Meinung Ebrards, der *αἰὼν* sei der „Aeon, der mit der sichtbaren Aufrichtung des Reiches Christi auf Erden in Herrlichkeit beginnen wird“, also: er bleibt bis dahin, „wird den Sieg des Reiches Christi sehen dürfen.“ — Merkwürdig ist noch ein Zusatz in lateinischen Übersetzungen: *quomodo (et) deus manet in aeternum*; aber bei Hieronymus nicht.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Gabe der Sündenvergebung (B. 12), welche zugleich Gabe der Kindschaft bei Gott ist (B. 13c), schafft ein Verhältnis, das sich bewähren muß im entsprechenden Verhalten, auf dem Wege der Heiligung. Gott hat die Initiative ergriffen, der Mensch muß aber das ergreifen und fest halten und bewahren und bewähren im Streben nach tieferer Erkenntnis und im Ringen nach des Sieges Frieden. Auf der Gabe der Sündenvergebung und der Gabe der Kindschaft bei dem Vater ruht alle tiefere Erkenntnis Jesu Christi und der siegreiche

Kampf wider den Satan und der Genuß der Früchte des Sieges. In der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne ist Leben, Licht, Vergebung, Wahrheit, Weisheit und Verständnis, Sieg über Welt und Teufel gegeben. Christi Sieg (Joh. 16, 33) ist Voraussetzung wahrer Siege und in diesen will jener seine Fortsetzung haben. Auf die hohen Gerechtsame des Christenstandes und dessen Rechte gründet Johannes die Pflichten der Gemeindeglieder: er macht die Dankbarkeit zum Prinzip der Ethik.

2. Die Friedensarbeit des Sichverkenkens und Verstehens bei den Männern ist nur nach den Kämpfen und Siegen der Jünglinge zu erwarten und von Erfolg; nicht ohne starke Lauterkeit und Reinheit des Gemüts kommt's zu klarer Einsicht und tieferem Verständnis der Herrlichkeit Christi, Seiner Person, Seines Worts und Seines Werks. Rechte Erkenntnis setzt Leben in Gemeinschaft mit dem Erkannten voraus und ist doch auch etwas Lebendiges, nicht bloß dogmatische Formel (über Christi Person). Nur Bekämpfung des Satans hilft zur Erkenntnis der ewigen Herrlichkeit Christi.

3. Der κόσμος ist Gott geradezu entgegengesetzt, und ein Menschenherz vermag nicht Liebe zur Welt und zum Vater in sich zu vereinigen; diese kann vor jener nicht aufkommen, oder jene muß überwunden und verschwindend dieser, im Wachstum begriffenen, weichen. Wo Leben aus Gott ist, mag noch Welt sein, aber als gebrochene, mehr und mehr verschwindende, als ein Rest, der vor der völliger werdenden Erkenntnis und Freude zurückweicht. Das weltliche und das göttliche Leben sind zwei entgegengesetzte, nicht bloß verschiedene, sondern unvereinbare und einander aufhebende Richtungen.

4. Aber nicht räumlich ist die Welt zu fliehen, sondern ethisch zu meiden.

5. Die unendliche Erhabenheit des Göttlichen über dem Weltlichen ist an der Vergänglichkeit der Welt zu erkennen. Hier ist „ein Durchblick durch den ganzen Prozeß der Weltgeschichte, wie der Gottesliebe, eröffnet, bis zum Ende hin“ (Düsterdieck), und zugleich ein Einblick in die Einzelbiographie.

6. Wer sich von Gott geschieden, Ihm entfremdet erhält, verfällt dem Tode; die Welt hat in Liebe zu sich selber den Tod in sich. Nur wer den Vater liebt, hat das Leben; aber den Vater liebt nur, wer Sein Wort hat und hält in rechter Treue. Es ist aber kein ewiges Reich des Bösen, keine prinzipiell-dualistische Prädisposition für das Böse, sondern nur ein

gewordener Zustand, aus dem erlöst werden kann und soll jeder, der nicht widerstrebt.

Sömiletische Andeutungen.

Die Gabe der Sündenvergebung stellt die Aufgabe zum Kampf wider den Verderber und zur Erkenntnis des Heilandes. — Die Gabe der Sündenvergebung ist die Kindschaft bei Gott und Erkenntnis des Vaters. — Die Heilige Schrift weist zuerst in die Sündenerkenntnis, dann zum Kampf wider und zum Sieg über den Bösen, und endlich zur Erkenntnis des Gottmenschen. — Die Heilige Schrift wendet sich zuerst an Kinder, nämlich Gotteskinder; Gottes Wort ist ja des Vaters Wort an Seine Kinder; Gottes Wort nennt alle, die es anredet, Kinder, weil Er für alle Vater ist. — Jünglinge und Väter kommen nicht über diese Kindenschaft hinaus; kein Lebensalter kann oder darf mehr sein, oder haben wollen als Kindchaft vor Gott. — Die Lebenswahrheit des Evangeliums ist nur eine, aus einem Geiste, auf einem Grunde, in einem Geiste, wirft aber wie die Sonne nach allen Seiten ihre erleuchtenden und belebenden Strahlen; weg mit allem falschen Individualisieren und allem trockenen Moralisieren! — Wer nicht die Welt als Gegenstand der Erlösung in Gott liebt zu ihrem Heil, der liebt sie nur ohne Gott zu seinem eigenen Verderben. — Die Welt, die du lieb hast, wirkt mehr auf dich zurück, als du auf sie wirken kannst; du wirst eher weltlich durch sie, als sie christlich durch dich. — Fliehe die Welt nicht, aber liebe sie nicht; fürchte dich nicht vor ihr, aber vor der Liebe zu ihr. — Bodmer: Zwölf römische Kaiser hat Johannes der Apostel überlebt; auf jeden dieser Herren der Welt hatte man große Hoffnungen gebaut, und diese waren bei den Vätern zu Schanden geworden; statt Wunden zu heilen, schlugen sie Wunden; viele nahmen ein elendes Ende. —

Gerjon: Amor habet vim uniendi: si terram amas, terrenus es; si deum, divinus. — Spener: Jegliches Alter soll die von Natur habende Gabe (bei den Alten Verstand, bei den Jünglingen Kraft, bei den Kindern Einsicht) anwenden zu dem Wachstum des Lebens. — Das Wort Gottes kommt nicht nur zu uns, sondern bleibt auch in uns, ist also kein toter oder vorbeigehender Schall. — Was nicht ewig bleibet, ist unserer Liebe nicht würdig; denn wir sind von Gott zu ewigen Dingen geschaffen, gesetzt und berufen. — Starke: Ist gleich der Teufel einmal überwunden, er kommt wieder. Ist gleich ein Kampf, ein Streit wohl ausgerichtet, das macht's noch nicht. — O betrogene Seelen, die da meinen, es stehe in ihrem Stande frei, die Welt nach ihrem Gefallen zu gebrauchen, weltlich und fleischlich zu leben, und dabei doch gute Christen zu sein. — Ihr Christen, wollt ihr den Vater lieben, so müßt ihr euch befehligen, mit des Leibes Notdurft zufrieden zu sein, eure Augen im Zaum zu halten und euer Leben in Einsicht zu führen. — Die Welt und ihre Lust geht schnell vorbei, wie ein Pfeil vorbeischießt, ein Rauch verweht, ein Strom dahinschießt, ein Vogel dahinschwebt, ein Schall aufhört. — Den Willen Gottes wissen ist gut, aber nicht genug; thun

müssen wir ihn in Gottes Kraft, mit allem Fleiß, zu aller Zeit, in allen Dingen, wollen wir bleiben in Ewigkeit. — Es ist eine große Gnade Gottes, daß Derselbe unser weniges unvollkommenes Thun, da es mit kindlichem Herzen geschieht, gleichwohl für ein Thun Seines Willens aufnimmt. — Rieger: Die Welt weiß jeden an seiner eignen Lust anzufassen. — Augen, Sinne, Glieder, Nahrung und Nothdurft des Lebens sind freilich vom Vater, aber zu ganz etwas anderm gewidmet. Der Dienst der Ungerechtigkeit, in der nun die Welt alles dahinreißt, ist nicht vom Vater, sondern von der Welt. — Heubner: Väter sind die geistig erwachsenen, die reifen Christen; sie haben Christum, den Sohn Gottes aus eigener Erfahrung erkannt, Seine Kraft an sich erprobt, oder: Er hat in ihnen volle Gestalt gewonnen (Eph. 4, 13; 1 Theß. 2, 7, 11; Ebr. 5, 14). Das Bild Christi fängt im Kindesalter schwach, zart an, es wächst im Jünglingsalter fort, erlangt aber erst im männlichen Alter seine volle Klarheit mit aufgedecktem Angesicht. Höher kann's kein Streiter bringen: Christum und Seine Erkenntnis übersteigt alle Vollkommenheit. Es sind Seelen, die vorlängst Vergebung und Reinigung ihrer Sünden erlangt, den Bösewicht längst überwunden, schwere Proben und Kämpfe bestanden haben, in der Überwindung mit Christo zu gleichem Tode gepflanzt sind, Seiner Auferstehung Kraft erfahren haben. Als Väter stehen sie in den geistlichen Zeugungsstrahlen. Sie sind der alte Wein, der milde ist. Sie heißen τέλει, sind die nächsten Freunde des Herrn, Seine Vertrauten, die aber immer in Demut wandeln, ihren kindlichen Sinn nie ablegen. Das Gefühl der Erlösung in Christo, wahre Geistesarmut, freiwillige, beständige Selbstentäußerung, starke Liebe sind ihre Merkzeichen. Sie können aber immer noch Belehrung und Vorsicht brauchen. „Ein Alter hatte im Kampfe 39 Jahre gesiegt, und wurde — im 40. überwunden.“ Sie haben in senectute contra senectutem zu kämpfen. Sie machen wenig Worte, sind in Werken. Sie stehen in unverrückter Fürbitte für das ganze Volk Gottes, sammeln Schätze für die Kinder (2 Kor. 12, 14). Sie haben sich aber sehr zu hüten, daß sie sich nicht eine Autorität und Gewalt anmaßen, nach der sie prätendieren, daß alle blindlings, unbedingt ihnen folgen und beistimmen sollen; wie sie darauf verfallen, hören sie auf Väter zu sein und werden Zerstörer des Christusgeistes in den Kindern. — Jünglinge sind die, die noch in den Jahren des Kampfes stehen, die meisten Angriffe vom Fleisch, von der Welt und vom Satan zu fürchten haben; sie sollen schon die bessere Lust zu schmeden angefangen haben und den Satan überwinden. Daher sind sie immer zum Streit gerüstet. Wer ein rechtes Kind Gottes geworden, darf nicht fürs Jünglingsalter sorgen: kann jemand seiner Länge eine Elle zußeßen, ob er gleich darum sorget? Wer nur hält, was er hat, dem wird mehr gegeben: das Wachsen geht unvermerkt vor sich (Mark. 4, 28). Es soll in ihnen der Geist der Kraft, der Munterkeit sein; als rüstige Streiter sollen sie immer auf dem Platze sein, zu Felde liegen wider den Feind.

Ihre Gefahren sind Übereilung, wildes Feuer, Verwegenheit, Fahrlässigkeit. Man muß ihnen Arbeit geben, sie müssen Nabel zerstören, aber sich aller Dinge enthalten und getreu bis in den Tod recht kämpfen. In ihrem Feuerreißer soll man sie nicht gleich niederschlagen: der erste Feuerreißer kann milde werden. Je verborgener sie ihre Kraft in der Stille wurzeln lassen, desto stärker werden sie; wandelte doch Christus in seiner Jugend still und verborgen, und Johannes war in der Wüste. Sie müssen lernen, in das Geheimnis der Gottgelassenheit eingehen, daß sie von ihrem Thun ablassen, auf daß Gott Sein Werk in ihnen habe, um dem ποιητός, dem Mühemacher, zu widerstehen, der von außen kommt und in das Innere dringt und die jungen Streiter gern fassen will. Darum thun ihnen Vorsicht und Waffen not (Eph. 6). — Kinder sind angehende Christen, die schon Gottes Vaterliebe geschmeckt haben, die von dem Vater Liebsföjungen empfangen. Sie müssen aber wahrhaft aus Gott geboren sein, einen neuen Sinn, den Geist der Kindchaft haben, das Abba rufen können. Die allgemeinen Kennzeichen sind: kindlicher Sinn, Niedrigkeit, Gehorsam, Einfalt, Aufrichtigkeit, Freudigkeit. Ihre kindlichen Gebrechen sind: Leichtgläubigkeit, Unvorsichtigkeit, Übereilung, Unbeständigkeit, wohl gar Berrückung von der Einfalt in Christo. Sie hangen sehr an dem süßen Geschmac der Gnade. Sie bedürfen der Aufsicht, Leitung, Pflege, Bewahrung, bedürfen der Milch, bis sie stärkere Speise vertragen und wachsen. Dabei wird hingewiesen auf die Brüdergemeinden mit ihren Chorabteilungen: Kinder, größere Knaben, größere Mädchen, ledige Brüder, ledige Schwestern, Ehechor, Wittwer, Wittwen, auf die incipientes, proficientes, perfecti der mährischen Brüder und die Analogien im Heidentum bei Plato de legg. II., wo Knabenchor, Jünglingschor bis zum 30., Männerchor bis zum 60. Jahr in Gesängen das Wahre und Gute dem Gemüte des Volks bezaubernd einpflanzten, und bei Plutarch. lacon. instit., nach dem bei den Spartanern die Greise sangen: Wir waren einst blühende Jünglinge! und die Männer: Wir sind's, willst du, versuch's! und die Knaben: Wir werden einst noch viel besser sein! — Das Lieben ist die edelste Kraft im Menschen; diese soll er nicht an Unwürdiges verschwenden; er soll Gott allein lieben. — Die Welt ist den Menschen hingestellt, um sie zu erproben, ob sie danach oder nach dem Himmlischen greifen. — Die Kreaturen sind an sich nicht böse (1 Tim. 4, 4; 1 Kor. 10, 26), aber die leidenschaftliche Begierde danach ist etwas Böses. Die ex-cusatio der Weltmenschen lautet: „es ist natürlich, es ist unschuldig.“ Das heißt die Sünde auf Gott schieben. — Orientalischer Ausspruch: Die Schätze der Welt sind von der Verschaffenheit, daß sie dir das Leben rauben, wenn du sie sammlest. — Re-ander: Es gehört zum Wesen der Liebe zu Gott nicht, sich zurückzuziehen von der Welt und den weltlichen Dingen, sondern sie zu gebrauchen nach der Bestimmung, die Gott allen angewiesen hat zu Seiner Verherrlichung. — Besser: Vergebung der Sünden ist das Brot, wovon Große und Kleine,

Apostel und Schächer, Weise und Unmündige, Könige und Bettler (Könige als Bettler, und Bettler als Könige) leben im Reich Gottes, wie denn die vierte und fünfte Bitte im Vaterunser durch ein merkliches Und miteinander verknüpft sind. — Johann Bugenhagen führte den Wahlspruch: Si Jesum bene scis, satis est, si cetera nescis; si Jesum nescis, nil est, si cetera discis. — Zweierlei Liebe gibt's, woraus alle Lust je nach ihrer Art hervorgeht: der Mensch, der ohne Liebe nicht sein kann, ist ein Liebhaber entweder Gottes oder der Welt (Leo d. Gr.). Dies Entweder — Oder steht fest und wird nimmer einem Sowohl — Als auch Platz machen. — Einen Heller zur Gottlosigkeit beitragen ist eben so viel, als ihr das Ganze einräumen. — Die Hoffart nennt der h. Bernhard Erbküsterin des Betrugs und rechte Lasterquelle, Zunder der Sünde, Rost der Tugenden, Motten der Heiligkeit, Verblenderin der Herzen, welche aus Arzneimitteln Gifte und aus Herzensstärkung Ohnmachtskrank macht. — Eine Seele hat nichts in der Ewigkeit, als was sie in der Zeit in sich gefaßt hat (Spener). — Mißlich: Die Hauptfrage des göttlichen Worts an die Väter: Kennt ihr den, der von Anfang ist? Des Alters Vorzug und Ruhm ist die Erfahrung, seine natürliche Bestimmung, sie zu sammeln, gesammelt zu haben, sein vorzüglichstes Bedürfnis, Weisheit zu haben an und in der Erfahrung. Wie viel ist es mehr, etwas gesehen und mitgelitten, als davon gehört zu haben! In der Geschichte Mittelpunkt ist der Erste und Letzte geoffenbart, der, durch den und für den das Ganze besteht; die Zeit ist inne geworden der Ewigkeit. Diese Erkenntnis findet den Kern in allen Erfahrungen, achtet die heilige Grenze des menschlichen Sirebens. Wo sie die rechte sein kann, darf sie nicht fehlen; sie macht erst die Väter zu Vätern. Christi Erkenntnis verjüngt Euch gleich Andern, macht weise, legt allem Wissen und Erfahren die Krone auf, den Glauben an die ewigen Worte. — Des göttlichen Worts Erinnerung an die Zu-

gend, daß sie den Bösewicht überwunden habe. Betrachtet's 1) als einen Glückwunsch zu ihrem Antheile am Siege Christi, doch zugleich als eine dreifach prüfende Frage nach der Wahrheit ihres Christentums. Nach Christi Sieg liegt die Zeit des bloß streitigen Kampfs zwischen Tod und Leben der Menschheit, die Zeit der unüberwindlichen Sünde, der unermesslichen Fortschritte des Verderbens weit zurück. Da gilt es der Nachfrage nach dem Glauben an dieses Wort — da die Neigung vorhanden ist, dem nicht mehr zu glauben, was die Väter glaubten. — Nachfrage nach der Erkenntnis dieser Wahrheit, nach der Entscheidung und Befehrung des Herzens, ob der Wille der obere ist, der da sagt: Wie sollt' ich ein so groß Übel thun und wider meinen Gott sündigen! 2) Als einen Aufruf zum Widerstande und zugleich als eine Zusage des Beistandes. Hier gilt's eure Kampflust, eure Ehre, eure Selbständigkeit, die ihr so Eile habt, Männer zu sein. Es ist sonst gut, wenn ein Mensch sein Joch getragen hat in seiner Jugend, um wie viel mehr, wenn dieses Joch! So gewinnt ihr Aussicht in eure Zukunft, die klar und rein ist, so verwendet ihr die Zeit eurer vergänglichen Jugend, um eine ewige, bleibende euch anzueignen; alles ist euer. — L. in Gesetz und Zeugnis v. J. 1860: Hast du mit der Welt gebrochen? 1) Bist du etwa noch völlig in ihre Lust verstrickt? 2) Bist du darüber im klaren, daß es unmöglich ist, Gott und die Welt zugleich zu lieben? 3) Bekämpfst du siegreich täglich die dich verführende Lust der Welt? — Wie steht der Christ zur Welt? 1) Er weiß, daß ihre Lust ohne alle Ausnahme Sünde ist (B. 16), und zwar eine Sünde, bei der es unmöglich ist, ein Christ zu sein (B. 15), und eben darum 2) meidet und flieht er sie (B. 15). — Wiedebant: Zwei Dinge sollen uns von dem irdischen Sinn abhalten: 1) daß der irdische Sinn die Liebe Gottes verliert; 2) daß der irdische Sinn sich an das Vergängliche hält.

7. Warnung und Trost wider den Antichrist.

Schilderung seiner Vorläufer, deren Auftreten in die letzte Zeit weist (18–23). Ermahnung der Gläubigen zur Beständigkeit, bei der Gewißheit über den Besitz der Wahrheit und ewigen Lebens (24–28).

Kap. 2, 18–28.

- 18 Kindlein, letzte Stunde ist's, und wie ihr hörtest, daß¹⁾ ein²⁾ Widerchrist kommt, so sind auch jetzt viele Widerchristen entstanden, woraus wir erkennen, daß eine letzte
19 Stunde ist. *Von uns gingen sie aus, aber sie waren nicht von uns; denn wenn sie von uns gewesen wären, so wären sie bei uns geblieben; aber — auf daß sie offenbar wurden,
20 daß nicht alle von uns sind. *Und ihr habt Salböl von dem Heiligen und ihr wisset alle³⁾.

¹⁾ B. 18: *ὅτι* nach *ῥηκούσατε* hat Cod. Sinait. B. C. K. P.

²⁾ B. 18. Der Artikel vor *ἀντίχριστος* fehlt B. C. und Cod. Sinait., wo er erst später beigefügt worden ist. Würde kaum weggelassen worden sein, wenn er dagewesen wäre.

³⁾ B. 20. Statt *πάντα* haben Cod. Sinait. B. P. *πάντες*, was im Vergleich zu *πάντα* offenbar lectio difficilior. Auch der Ehrer übersezt omnes.

*Nicht habe ich euch geschrieben, weil ihr die Wahrheit nicht wisset, sondern weil ihr sie 21 wisset, und daß alles, was Lüge ist, nicht aus der Wahrheit ist. *Wer ist der Lügner, 22 wenn nicht der da leugnet, Jesus sei nicht der Christ? Dieser ist der Widerchrist, der da leugnet den Vater und den Sohn. *Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch nicht den 23 Vater; wer den Sohn bekennet, hat auch den Vater¹⁾. *Ihr, was ihr von Anfang gehört 24 habt, das bleibe in euch. Wenn in euch bleibet, was ihr von Anfang gehört habt, so werdet auch ihr in dem Sohne und dem Vater bleiben. *Und das ist die Verheißung, 25 welche Er selbst uns²⁾ verheißet hat, das ewige Leben. *Das schrieb ich euch von denen, 26 welche euch verführen. *Und ihr — das Salböl, das ihr empfangen von Ihm, bleibt in 27 euch — und ihr habt nicht nötig, daß jemand euch lehre, sondern wie das Salböl von Ihm³⁾ euch lehret über alles, was wahr⁴⁾ ist und nicht Lüge ist, und wie es euch gelehrt hat, so bleibet⁵⁾ in Ihm! *Und nun, Kindlein, bleibet in Ihm⁶⁾, damit, wenn⁷⁾ Er 28 offenbar wird, wir getrostet Mut haben⁸⁾, und nicht zu schanden werden von Ihm weg in Seiner Zukunft.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Zusammenhang. In der individualisierten Anrede (V. 12—14), welche ebenso die Warnung und den Trost wider die Weltliebe (V. 15—17) einleitet, als die folgende Warnung und Trost wider den Antichrist (V. 18—28), liegen die Grundlagen für diesen Abschnitt. Knüpfte der erste an den Schlusssatz insbesondere: *νενικήκατε τὸν πονηρὸν*, dessen Reich *ὁ κόσμος* ist, so dieser an *ἐννόκατε τὸν ἀπ' ἀρχῆς, τὸν πατέρα, ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ ἐν ὑμῖν μένει*. Zugleich schließt an das *ὁ κόσμος παράγεται* V. 17 das Folgende an mit seinem vorangestellten *ἐσχάτη ὥρα ἐστίν* V. 18. Zudem vor der Lüge gewarnt wird, die gegen den Grundpfeiler ewiger Wahrheit, Christi Herrlichkeit, angeht, und auf die dadurch versuchte Vernichtung der Verheißung ewigen Lebens gewiesen, schließt nun der Abschnitt ab, der mit dem Lichtwesen Gottes und dem Lichtwandel der Gläubigen begann (1, 5 ff.).

2. Die Anrede, *παῖδια*, V. 18 ist auf alle Leser zu beziehen und fordert, das Folgende als zur ganzen Gemeinde geredet anzusehen (gegen Bengel). Unbegreiflich ist es, wie Ehrard wegen des eigentümlich kindlichen Charakters dieses Abschnittes meint, hier seien nur die Kleinen, die Kinder zu verstehen.

3. Die letzte Stunde. V. 18. Dieser wichtige, schwere, vieldeutige und mannigfach verstandene Begriff ist nur aus dem ganzen neutestamentlichen Sprachgebrauch und dem Komplex der im Neuen Testament klar vorliegenden Anschauungen heraus zu verstehen und zu erklären. Es genügt nicht, auf Lange zu Matth. 24, Moll zu Ebr. 1, 1, Frommüller zu 1 Petr. 1, 5 und 20 zu verweisen. Zu vergleichen ist besonders Riehm: Lehrbegriff des Hebräerbriefes S. 72 ff. und 204 ff. und Dürstler dieck, Haupt, Jelf ad h. l. — Die Vorstellung von zwei Weltzeiten wurzelt in dem alttestamentlichen Begriffe: *יָמֵי הַיָּרֵךְ יָמֵי הַזָּקָן*, welcher in prophetischen Stel-

¹⁾ V. 23. Der Schlusssatz: *ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει* findet sich Cod. Sinait. A. B. C. P. und die Parallele 2 Joh. 9, wie die johanneische Weise, antithetisch zu verfahren, fordern denselben

²⁾ V. 25: *ἡμῖν* von Cod. Sinait. A. C. K. L. P., *ἐμῖν* von B. u. a. gegeben; jenes besser bezeugt; der Kontext rechtfertigt den Übergang in die kommunikative Rede.

³⁾ V. 27: *τὸ αὐτοῦ χρίσμα* nach Cod. Sinait. B. C. P., vielen Übersetzungen (Ebr.: *unctio quae est a deo*) und Kirchenvätern, wie Athanasius, Cyrill, Augustin, statt *τὸ αὐτὸ χρίσμα* nach A. K. L. und Kirchenvätern, wie Theophyl., Dekumen., Hieronymus. — Cod. Sinait. lieft eigentlich *πνεῦμα*, später ist *χρίσμα* corrigiert.

⁴⁾ V. 27: *ἀληθές*. Sinait. hat *ἀληθής*, was auf *αὐτοῦ* zu beziehen sein würde, aber wegen des folgenden *καὶ οὐκ ἐστὶν ψεῦδος* nicht paßt, da dieses das Neutrum und nicht eine Personbezeichnung fordert.

⁵⁾ V. 27: *μένετε* bei Cod. Sinait. A. B. C. P. und in den Versionen; der Lesart *μενεῖτε* bei K. L., Theophyl., Dekumen vorzuziehen, aus äußern und innern Gründen.

⁶⁾ V. 28: *καὶ νῦν, τεκνία, μένετε ἐν αὐτῷ* steht im Sinait., gewiß mit Unrecht.

⁷⁾ V. 28: *ἐνα ἑάν* bei Cod. Sinait. A. B. C. P. und den kopt., syrid. und armen. Übersetzungen statt *ἐνα ὅταν* bei K. L., Theophyl., Dekumen. und den beiden syrischen Versionen.

⁸⁾ V. 28: *σχωμεν* bei A. B. C. P., Theophyl.; Cod. Sinait. lieft ursprünglich *ἔχωμεν*, wozu eine Hand aus dem 7. Jahrh. *σχωμεν* setzte.

len von dem Segen Jakobs (1 Mos. 49, 1) an, dann Jer. 2, 2, Hosea 3, 5, Dan. 10, 14, Micha 4, 1 u. a. D. immer wiederkehrt, und „die späteste Folgezeit, über welche hinaus das Auge nicht weiter dringt“ (Hitzig, zu Mich. 4, 1), bezeichnet, also mit „am Ende der Tage“ ganz gut übersetzt wird. Bei den Propheten ist's fast nur Ausdruck zur Bezeichnung der messianischen Zeit. Die Septuag. übersetzt's mit *ἐν ταῖς ἑσχάταις ἡμέραις* (Jes. 2, 2) *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* (1 Mos. 49, 1), *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν* (4 Mos. 24, 14), *ἐπ' ἐσχάτῳ τῶν ἡμερῶν* (5 Mos. 4, 30), *ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* (5 Mos. 31, 29). Daher stammt nun zunächst die talmudische und rabbinische Vorstellung von dem *דְּיָוִי עָרָה* und dem *דְּבָרִי דְּיָוִי*, innerhalb dieser zwei Weltzeiten sind die *דְּיָוִי עָרָה*, die Tage des Messias, die eigentlich messianische Zeit, welche bald zu jener, bald zu dieser Weltzeit gerechnet wird, also nach dem Ende der Tage, oder vor demselben, oder das Ende der Tage selbst sein kann. Der Herr selbst unterscheidet *ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι* und *ἐν τῷ μέλλοντι* (Matth. 12, 32), *ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ* und *ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ* (Mark. 10, 30; Luk. 18, 30); aus Luk. 20, 34 f. (*οἱ υἱοὶ τοῦ αἰῶνος τούτου γαμοῦσιν — οἱ δὲ καταξιώθεντες τοῦ αἰῶνος ἐκείνου τυχέειν καὶ τῆς ἀναστάσεως τῆς ἐκ νεκρῶν*) geht mit dieser Unterscheidung zugleich auf das bestimmteste hervor, daß die der zweiten Erscheinung Christi in der Herrlichkeit vorangehende, von der ersten Erscheinung Christi im Fleisch beginnende irdische Entwicklungsperiode des Gottesreiches zur ersten Weltzeit gehört und die zukünftige Zeit die Zeit des vollendeten Gottesreiches ist. Demgemäß ist *ἡ ἐσχάτη ἡμέρα* (Joh. 6, 39, 40, 44, 54; 11, 24; 12, 48) der Tag der Totenaufstehung und des Gerichts, der letzte Tag der ersten Weltzeit und der Übergang zur zweiten. Der Wendepunkt zwischen beiden Weltzeiten ist die Zeit der Wiederkunft Christi zum Gericht, *ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος* (Matth. 13, 39 f. 49; 24, 3; 28, 20). — So stellt auch Paulus zunächst *ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ* dem *ἐν τῷ μέλλοντι* gegenüber und die Zeiten *τοῦ νῦν καιροῦ* in Gegensatz der *μέλλονσα δόξα* (Röm. 8, 18) und läßt (Tit. 2, 12 f.) die Christen *ἐν τῷ νῦν αἰῶνι* leben in Erwartung der seligen Hoffnung und Erscheinung der Herrlichkeit des großen Gottes und unsers Heilandes Jesu Christi. Die *ἐσχάται ἡμέραι*, in denen *καιροὶ χαλεποὶ* sein werden (2 Tim. 3, 1) und die *ὑστεροὶ καιροὶ* (1 Tim. 4, 1) bezeichnen die der Parusie unmittelbar vorausgehende Zeit, wie *οἱ αἰῶνες οἱ ἐπερχόμενοι* Eph. 2, 7.

Während nach Paulus die Christen noch in der ersten Weltzeit leben, äußerlich, sind sie doch ethisch über sie hinaus, und es wird dieser Weltzeit Charakter als ein mit Unsitlichkeit und Gottentfremdung behafteter hervorgehoben (Röm. 12, 2; 1 Kor. 2, 6, 8; 3, 18; 2 Kor. 4, 4; Gal. 1, 4; Eph. 2, 2; 2 Tim. 4, 10). Er sah auch die erste Weltzeit als eine seit der ersten Erscheinung Christi zu Ende gehende an; daher *τὰ τέλη τῶν αἰώνων* (1 Kor. 10, 11) eingetreten seien. Ob er die zweite Erscheinung in Kürze erwartete, ist hier nicht Gegenstand der Untersuchung. — Petrus sieht seine Zeit als die *ἐσχάται ἡμέραι* an (Apostelg. 2, 17) und setzt die erste Erscheinung Christi *ἐπ' ἐσχάτου τῶν χρόνων* (1 Petr. 1, 20; vergl. R. 5: *ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ*) oder *ἐπ' ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν* (2 Petr. 3, 3; vergl. Jud. 18). Ebenso Jakobus: (5, 3: *ἐν ἐσχάταις ἡμέραις*). Der Hebräerbrieff läßt ebenfalls mit der ersten Erscheinung Christi den Schluß der ersten Weltzeit beginnen (1. 1). Aber mit der *συντέλεια τῶν αἰώνων* bezeichnet er den Wendepunkt der zwei Weltzeiten 9, 26; diesen findet er nun in dem Opfertode Christi um der bedeutenden Folgen desselben willen (10, 14; 11, 39, 40), indem, was ewig ist, nun vorhanden ist (*Χριστὸς — ἀρχιερεὺς τῶν μελλόντων ἀγαθῶν* 9, 11; vergl. R. 14; 10, 1. 18; 6, 5; 12, 22). Der Anfang der neuen Zeit ist eingetreten, aber erst der ideale, objektive; da der *αἰὼν μέλλων* der *δύναμις* nach schon jetzt in den Erlösten vorhanden ist, aber erst mit der Wiederkunft Christi in die *ἐνέργεια* treten wird (13, 14), so daß äußerlich doch die erste Weltzeit noch fort dauert, unsere Zeit also nur Übergangszeit ist; hier ist für die ethische Auffassung dieser Begriffe der Berührungspunkt dieses Briefs mit den Anschauungen des Paulus. — Innerhalb dieser Anschauungen ist nun des Johannes: *ἐσχάτη ὥρα ἐστὶν* zu verstehen. Daß da *ὥρα* steht und nicht *ἡμέρα*, der Tag, dem vor Gott tausend Jahr gleich sind (Psalm 90, 4; 2 Petr. 3, 8), ist nach dem klassischen Sprachgebrauch zu erklären, wonach *ὥρα* Zeitraum, Jahreszeit, Lebensalter bezeichnet (z. B. Plato legg. 10.), und daß der Artikel fehlt, zeigt, daß dem Ausdruck für die Leser keine Zweideutigkeit anhaftet (Winer, 7. Auflage, S. 113 ff.). *ἐσχάτη ὥρα* ist letzte, äußerste, höchste Zeit, daß der Herr seine Macht beweise. Die Widerchristen regen sich und falsche Propheten, Irrelehrer kommen zur Versuchung und Prüfung; es vollzieht sich die Scheidung der wahrhaft Gläubigen von den falsch Gläubigen. (Vergl. Matth. 24, 24 ff.; 1 Tim. 4, 1 ff.; 2 Tim. 3, 1 ff.)

Aber wie der Herr seine Macht beweist, ob durch seine Wiederoffenbarung, so daß *ἐσχάτη ὥρα* nun *ἡ ἐσχάτη ὥρα* wird, das bleibt dahingestellt. — Demnach ist weber *ὥρα* = Jahreszeit, so daß an winterliche Weltjahreszeit zu denken sei (Scholiast. II), noch ist *ἐσχάτη* = *χειρόστη* (Defumen., Schöttgen: tempora periculosa, pessima et abjectissima, Καρπζο u. a.), was ja auch 2 Tim. 3, 1 nicht zuläßt. Mit Bengel die letzte Stunde des Greisenalters Johannis zu verstehen (ultima, non respectu omnium mundi temporum, sed in antitheto puerulorum, ad patres et ad juvenes), ist ein singulärer Nothbehelf, um den Johannes vor dem Irrtum zu bewahren, als sei seine Weissagung von der letzten Stunde unerfüllt geblieben. Auch kann *ἐσχάτη ὥρα* nicht die unmittelbar der Zerstörung Jerusalems vorangehende Zeit sein (Sozin, Grotius); so chronologisch ist ja die letzte Zeit gar nicht zu fassen. Es ist auch nicht einmal gerechtfertigt, um B. 8, wo von der *σκοτία*, und B. 17 willen, wo vom *κόσμος* prädicirt wird: *παράγεται*, womit nur der beiden inhärierende Charakter der Vergänglichkeit markirt wird, die Behauptung aufzustellen, daß Johannes im Vorgefühle der Parusie schreibe (Huther), da er nur unter den Eindrücken und im Gefühle der Vergänglichkeit der Mächte dieses ersten Weltalters schreibt, und daß er die Nähe der Parusie hiermit markiere (Lücke, Neander, Baumgarten-Crusius, Gerlach, Ehrhard, Huther), da mit Düsterröck zu sagen sein wird (vergl. auch Sander, der sehr richtig darauf hinweist, daß die Jünger von Zeiten der Entwicklung reden): Johannes habe „gar keine chronologische, sondern nur eine reale Bestimmung geben wollen,“ wie das *ἐὰν γανεώσθῃ* (B. 28) bestimmt andeutet, da *ὅταν* kaum die richtige Lesart ist. Die neuestantimliche Zeit ist eben die vom Heiland in der Knechtsgestalt eingeleitete und von Ihm beherrschte, die erste Weltzeit abschließende Übergangszeit, in welcher aus den besondern Mäten, Gefahren und Kämpfen und durch sie hin in die verheißene Zukunft der zweiten Weltzeit der Herrlichkeit geführt wird. In dieser Übergangszeit wiederholen sich Entwicklungszeiten, wie man auch mit gutem Recht gesagt hat (Lehmann, Bibliothek für innere Mission III. 1875 S. 5) die Kirche wird erstehen nach jedem Golgatha, das ihre Feinde ihr bereiten. Es ist schon manches Abenddunkel über die Kirche hereingebrochen und immer kam ein neuer Morgen, und mancher Winter kam und immer folgte ein neuer Glaubensfrühling. So hat der Ausdruck

ἐσχάτη ὥρα keine chronologische Beziehung auf den Zeitpunkt des Eintritts der Parusie Christi, sondern einen reichsgeschichtlichen Wert. Sehr zu beachten ist Calvins Erklärung: ultimum tempus, in quo sic complentur omnia, ut nihil supersit praeter ultimam Christi revelationem, und im Hinblick auf den fehlenden Artikel Bessers Ansicht: die Zeit vor einer besondern Offenbarung der richterlichen Herrlichkeit Christi, in welcher sich die letzte Stunde vor dem allgemeinen Endgerichte vorbildet.

4. Der und die Antichristen. B. 18. — 1) Das Wort *ἀντίχριστος* kommt nur hier, B. 22; 4, 3; 2 Joh. 7 vor, und ist seine Bedeutung zunächst auf philologischem und dann auf exegetischem Wege zu suchen. 2) Es kann das *ἀντί* ebensowohl Feindschaft, Gegensatz, als Stellvertretung, Ersatz, bezeichnen. Im ersten Falle ist es der Widersacher Christi, der Widerchrist, im zweiten Falle der After- oder Pseudochrist. So ist *ἀντίτυπος* ein *τύπος*, der einem andern *τύπος* entgegengesetzt ist, und *ἀντίλυτρον* ein *λύτρον*, das für etwas gezahlt oder geleistet wird. Vergl. *ἀντιφιλόσοφος*, ein Philosoph, der andern entgegensteht, *ἀντίβιος*, der Gewalt gegen Gewalt setzt, nicht bloß der Gewalt widerstrebt. S. Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch, 3. Auflage, S. 792. So ist *ἀντίθεος* bei Homer göttergleich, wird aber von andern an einigen Stellen auch gottwidrig erklärt; ein Wort kann also in beiderlei Weise gebraucht werden. Aber kein Wort kann an einer Stelle zugleich beide Bedeutungen haben; deshalb darf man nicht die Bedeutung von Wider- und Afterchrist kombinieren, wie Huther will. Offenbar sind aber *ἀντίχριστοι* mit diesem Doppelsinn nicht aufzufassen, (wie auch Sander thut) sondern man muß es unterscheiden von *πενδόχριστος* (Matth. 24, 24; Mark. 13, 22). So Haupt, welcher geltend macht, daß die Vielen nie Christo gleiche Verehrung beansprucht haben. Weiter kommt man auf rein sprachlichem Wege nicht, als daß man diese Möglichkeit hat, entweder den ersten oder den andern Sinn hier anzunehmen. 3) Festzuhalten ist, daß mit dem Worte Personen zu verstehen sind. Bei dem Plural, *ἀντίχριστοι*, fordert solches B. 19: *ἐξ ἡμῶν ἐξήλθαν, οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν, μεμενήμεσαν μετ' ἡμῶν*. Sind aber die *ἀντίχριστοι* Personen, ist's *ἀντίχριστος* auch; das fordert schon *ἔρχεται*. Demnach ist Bengels Erklärung unrichtig: sive id vocabulum phrasis apostolica, sive sermo fidelium introduxit, Johannes errores, qui oriri possent, praecisurus, non modo antichristum, sed etiam antichristos

vult dici: et ubi antichristum vel spiritum antichristi vel deceptorem et antichristum dicit, sub singulari numero omnes mendaces et veritatis inimicos innuit. Quemadmodumque Christus inter dum pro Christianismo (wo?), sic antichristus pro antichristianismo sive doctrina et multitudo hominum Christo contraria dicitur. Antichristum jam tum venire, ita assentitur Johannes, ut non unum, sed multos, id quod amplius quiddam et tristius esse censet, antichristos factos esse doceat. Saepe totum genus eorum, qui bonam aliquam aut malam indolem habent, singulari numero cum articulo exprimitur (Matth. 12, 35; 18, 17 etc.). Igitur antichristus sive antichristianismus ab extrema Johannis aetate (s. oben: die letzte Stunde = Greisenalter!) per omnem seculorum tractum se propagavit et permanet, donec magnus ille adversarius exoritur. Ihm folgen Lange, Baumgarten = Crusius, Besser, Zelf. Letzterer sagt: ὁ ἀντίχριστος ist der Geist des Bösen, die Härese, ἀντίχριστοι πολλοί sind die Häretiker. Haupt, ad h. l. S. 97 schwankt. Aus τὸ τοῦ ἀντιχρίστου (4, 3) ist nicht zu entnehmen, daß es sich nicht sowohl um die Person, als um eine Methode handle; Joh. 5, 43: ἐὰν ἄλλος ἴδῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ fordert, eine Persönlichkeit zu denken. 4) Ein Geseß geschichtlicher Entwicklung, eine feste reichsgeschichtliche Ordnung liegt hier vor. Es handelt sich um ἐσχάτη ὥρα, woran sie zu erkennen ist; es ist die Rede vom ἀντίχριστος ἔρχεται und dem ἀντίχριστοι γεγόνασιν, von dem, was vūn geschehen ist, und von dem, was noch zu erwarten steht, und was angekündigt ist (ἡκούσατε): Und wie ihr (durch apostolische Verkündigung) hörtet, daß ein Antichrist komme, so sind auch jetzt viele Antichristen entsandt (καὶ νῦν — γεγόνασι). Da ist keineswegs mit Bengel ein ita est vor καθὼς ἡκούσατε einzuschieben; auch ist das Präsens ἔρχεται mit γεγόνασι nicht in eine Linie zu stellen, so daß der Antichrist nun kommt und da ist, wie jene auch aufgetreten sind. Auch darf man ἔρχεται und γεγόνασι, der Zeit nach gleichgestellt, nicht nur so unterscheiden, daß jener allunde kommt, diese aber ex nobis gekommen sind. Mit γεγόνασι, sie sind geworden, entstanden, werden die Widerchristen als geschichtliches Produkt bezeichnet, auf welche die in der Zeit wirksamen Mächte um sie her gewirkt haben. Es ist also nicht gleich cooperunt esse (Erasmus), sondern: sie sind geworden, da. — Unrichtig übersetzt Ebrard ἔρχεται mit: ist zukünftig, obwohl er richtig erklärt: wird

einst erscheinen. Das Zukünftige wird durch den Begriff des Kommens markiert, und das Präsens macht das gewisse Eintreten bemerklich. Demnach sind die ἀντίχριστοι früher da, als ἀντίχριστος; dieser kommt aber sicher nun nach, und was in jenen als den προδρομοῖς vereinzelt, unentwickelt, schwächlich erscheint, wird von diesem als Einzelpersonlichkeit zusammengefaßt und entwickelt in kräftiger Gestalt. Sie sind also nicht bloß προδρομοὶ des Antichrists, sondern vielmehr als Versuche seines Kommens anzusehen. Es vertieft sich die Bosheit, und der Gegensatz gegen Gott und Christus entwickelt sich gleichfalls im Laufe der Zeit, so gewiß, daß an dem Dasein vieler Widerchristen auf eine Zusammenfassung und Gestaltung dieses Wesens in einer Persönlichkeit bestimmt hingewiesen werden kann, welche ein Moment ist in der letzten Stunde. — 5) Die ἀντίχριστοι gehen aus der christlichen Gemeinde hervor, sind erst selbst Christen gewesen (ἐξ ἡμῶν ἐξήλθαν. B. 19). Aus der Reihe der Christen geht dann natürlich auch der ἀντίχριστος hervor, auch ein Mensch. Es ist also darunter nicht Satan selbst zu verstehen, wie Pseudohippolytos und Theodoret thun; der Gedanke, daß Satan Mensch werde, ist unvollziehbar, da nur das ewige Wort, das Ebenbild des Vaters, zu dem der Mensch geschaffen worden ist, Mensch werden kann. — 6) Die Antichristen leugnen, daß Jesus der Christ sei (22; 4, 3; 2 Joh. 7); Er sei nicht im Fleisch gekommen, sei nicht Gottes Sohn, von Gott (4, 14 f.; 5, 5 ff. 20 f.). Die Lehre ist Leugnen der Wahrheit, Lüge, sie selbst sind Lügner und nach Joh. 8, 44 Kinder des Teufels, des Vaters der Lüge (3, 8—10). Treffend bemerken die Griechen: ὁ ψεύστης, ἐναντίος ὢν τῇ ἀληθείᾳ, ἦτοι τῷ χριστῷ, ἀντίχριστός ἐστιν (Theophrastus) und: ὁ ψεύστης τὸ τοῦ διαβόλου ὄνομα (Scholiast II). Die und der Antichrist sind „in einem ausdrücklichen Zusammenhang mit dem Satan“ (Düsterdieck) aufzufassen und deshalb in diesem Wort hier nicht die Stellvertretung, sondern der feindliche Gegensatz hervorzuheben, aber freilich in eminenten Weise und Kraft; der Antichrist ist ein Rüstzeug Satans in höchster Potenz. Auszuschließen ist daher die Erklärung bei Zrenäus, Hippolytus, Cyrill u. a., der Antichrist sei tentans semet ipsum Christum ostendere, der Christum nachäffe. — 7) Der Vergleich mit 2 Theß. 2, 1 ff. (vergl. Hofmann, Heilige Schrift II. 2. S. 670 ff.) fordert die Erklärung. Dem Namen bei Johannes ἀντίχριστος entspricht der Paulinische ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιούμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενος θεόν

ἡ σέβασμα zur Markierung der Feindschaft unter Hinweisung auf seine Prätenſion, Gott erſehen zu können (ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ Θεοῦ καθίσαι, ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν Θεός). Johannes ſtellt das πνεῦμα τοῦ ἀντίχριστου dem πνεῦμα τοῦ Θεοῦ entgegen, Paulus nennt ihn ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀμαρτίας, ὁ ἄνομος, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας. Seinem Erſcheinen geht ebenfalls eine ἀποστασία und er ſelber der παρουσία τοῦ κυρίου ἡμῶν vorher, wie bei Johannes. Bei dieſer Übereinstimmung iſt aber ein Unterſchied nicht zu überſehen: Johannes redet viel allgemeiner, unbestimmter, Paulus hebt die Perſönlichkeit des Gefürchteten und Fürchterlichen ſchärfer und ſein Nahen viel beſtimmter hervor. Doch weist er auch durch τὸ κατέχειν und ὁ κατέχειν auf eine Macht hin, welche von einer lebendigen Perſon geübt wird, und erinnert daran, daß zum Heile der Gemeinde jener aufgehalten, ſein Hervortreten verſchoben wird; damit iſt aber wieder, wie bei Johannes, auf geſchichtliche Entwicklung hingewieſen. — Hält man das alles feſt, ſo ſind zuerſt alle Erklärungen abzuweiſen, welche ſich auf ein einzelnes hiſtoriſches Faktum oder eine einzelne Perſönlichkeit beſchränken und dieſes Apoſtelwort als Prophetie einer kirchengewiſſen Thatſache faſſen. So beziehen ſ'amentlich die Griechen und nach ihrem Vorgange viele andere auf Häretiker u. Häreſiarchen: Auguſtin auf Donatiſten, Joh. Ferus bei Calov auf Simon Magus, Cerinth, Ebion, Nikolaiten (Offenb. 2, 6), Diotrephes (3 Joh. 9), Hy-menäus und Philotes (2 Tim. 2, 17), andre auf die Gnoſtiker, Menander, Baſilides, Saturnin, Grotius auf Theudas u. Konſorten, Luther art. ſchm. tract. de pot. et prim. papae § 39 (vergl. Melancth. Apol. art. VII. und VII. § 23. XV., § 18) auf den Papſt, Römische auf Luther. Das iſt alles willkürlich und ungerechtfertigt und beſchränkt nicht bloß das prophetiſche Wort in ſeinem Wert, es nimmt ihm ſogar das Prophetiſche, es ob's nicht noch gälte. Sodann aber wird die moderne Erklärung abzuweiſen ſein, als ob (nach rationaliſtiſchen Dogmatikern, auch Lücke, de Wette, Neander) die Idee, „daß mit der Entwicklung des Chriſtentums zugleich das Böſe ſich in ſeinem Kampfe wider Chriſtus allmählich immer mehr ſteigern werde, bis es zuletzt, wenn es zu ſeinem höchſten Gipfelpunkte gelangt iſt, durch die Macht Chriſti vollkommen beſiegt wird“, aus der hier gegebenen Form müſſe herausgeſchält, und dieſe als Hülle könne fallen geſaſſen werden. Es iſt vielmehr Idee und Form feſtzuhalten und ein immer wieder

in hiſtoriſchen Erſcheinungen hervortretendes Geſetz aus der reichsgewiſſen Entwicklung auf das Ende und bis zu dem Ende der meſſianiſchen, kirchlichen Zeit hin hier ausgeſprochen, und zwar ſo beſtimmt, daß Johannes nachdrücklich ſchließen kann: **Woraus wir erkennen, daß eine letzte Stunde iſt.** An dem Erſcheinen der vielen ἀντίχριστοι wird erkannt, daraus (ὁθεν) als beſtimmter Prämisse geſchloſſen, daß es vorwärts geht auf die Paruſie hin, der die Zuſammenfaſſung des widerchriſtlichen Weſens vorangeht, das natürlich vorher treibt und wuchert in Verſchiedenen nach ſeinen verſchiedenen Seiten. —

5. Verhältnis der Antichriſten zu der Gemeinde. B. 19. Woran ſteht die Thatſache: **Von uns gingen ſie aus.** Mit ἡμῶν iſt am nächſten und natürlichſten der Apoſtel und die Leſer, alſo die Gemeinde gemeint; ſie iſt mit παιδία angeredet, bei ἡκούσατε zu verſtehen. Man hat nicht an Juden (Grotius, Rickli), noch bloß an die Apoſtel (Spener, Beſſer) zu denken, aber auch nicht die Gemeinde mit Ausſchluß der Kinder (Ebrard) zu verſtehen. Abgeſehen von der Form ἐξῆλθαν, welche gerade bei dieſem Verbum gar nicht ſelten iſt im Neuen Teſtamente (Winer, 7. Aufl. S. 71), iſt der Sinn mannigfach: prodire, exire, egredi, secedere. Zwei Begriffe ſpielen ineinander: der Urfprung und die Trennung, das Hervortreten und das Weggehen. Das Weſen der ἀντίχριστοι, die in der ἀποστασία begriffen, nicht μεμενῆκεισαν μεθ' ἡμῶν, fordert, das Wort mit secesserunt, evaserunt zu überſetzen (Auguſtin, Beda, Erasmus, Lücke, Düſterdieck, Ebrard, Huther). Prodierunt (Vulgata u. a.) faßt nicht richtig den Urfprung der Antichriſten auf und markiert nur den Urfprung. Mit ἐξῆλθαν iſt nicht auf ihre Entwicklung und Entſtehung, nur auf ihre Trennung, ihren Abfall gewieſen, der nach ἐξ ἡμῶν eben als Abfall von der Gemeinde anzulehen iſt; freilich γεγονόσιν ſind ſie innerhalb der Gemeinde, aus der ſie nun ausgeſchieden ſind. Das wird „durch die nachdrucksvolle Voranſtellung des ἐξ ἡμῶν“ (Huther) bezeichnet; denn hier bei dem Verbum ἐξέχεσθαι bezeichnet ἐξ ἡμῶν nur den Kreis, die Gemeinſchaft, aus der ſie heraus getreten ſind. „Wie weit die Ausſcheidung ſich förmlich vollzogen habe, ſagt Johannes nicht; doch liegt in ἐξῆλθαν, daß ſie nicht bloß der apoſtoliſchen Lehre (Beza: ad mutationem non loci, sed doctrinae pertinet), ſondern denen, welche ſich durch die treue Bewahrung des ungefälſchten Evangeliums als die Kinder Gottes bewieſen, gegenüber getreten waren“ (Huther). — **Aber ſie**

waren nicht von uns. Mit εἶναι ἐξ ἡμῶν ist das innere Verhältniß bezeichnet. Da verbindet sich mit dem Begriff des Ursprungs der der Zugehörigkeit, Verwandtschaft. Durch ἀλλά (Winer, 7. Aufl. S. 411) wird der scharfe Gegensatz von ἐξ ἡμῶν ἐξελθῶν und ἐξ ἡμῶν ἦσαν hervorgehoben. In jenem tritt nur das äußere Her- und Hervorkommen, in diesem die innere Verwandtschaft hervor; jenes ist gerade hier ohne diese; durch jene Thatsache wird gerade dieses innere Verhältniß geleugnet. Beides, Ursprung, Herkommen und Verwandtschaft, Zugehörigkeit liegt in εἶναι ἐκ τοῦ πατρὸς, ἐκ τοῦ κόσμου (B. 16) und in ἐξελθεῖν ἐκ τοῦ Θεοῦ (Joh. 8, 42; 16, 28, während Joh. 13, 3: ἀπὸ Θεοῦ, 16, 27: παρὰ τοῦ πατρὸς das Erste bezeichnet). Hier aber stellt Johannes eben beides scharf gegenüber und schließt eins durch das andere aus, so daß er noch hinzufügt: **Denn wenn sie von uns gewesen wären, so wären sie bei uns geblieben.** Sie sind also μεθ' ἡμῶν gewesen, gehörten also den Christen an, lebten unter den Christen und mit ihnen, waren äußerlich Christen und als Christen anzusehen. Obwohl sie μεθ' ἡμῶν waren, waren sie doch nicht ἐξ ἡμῶν, denn in diesem Falle wären sie μεθ' ἡμῶν geblieben. Über das sehr häufige Fehlen des Augments beim Plusquamperfectum siehe Winer, 7. Aufl. S. 70, 9. Über den dogmatischen und ethischen Gehalt dieser Stelle vergl. die dogmatischen und ethischen Grundgedanken, namentlich sub 4. und 5. — **Aber — auf daß sie offenbar wurden, daß nicht alle von uns sind.** Hier ist eine unvollständige und verzerrte Satzbildung. Nach ἀλλά ist natürlich aus dem unmittelbar Vorhergehenden hinzuzudenken: sie sind nicht bei uns geblieben, auf daß — (Huther, Winer Gramm., 7. Aufl. S. 297. 557 II, wo die entsprechenden Beispiele Joh. 13, 18: ἐξελεξάμην, ἀλλ' [ἐξελεξάμην] ἵνα —, 15, 25: μεμισήρασιν —, ἀλλ' [μεμισήρασιν] ἵνα —). Im allgemeinen hätte man γέγονε τοῦτο zu supplieren; dieses aber würde ja seine eigentliche Bestimmung eben dem Kontext zu entnehmen haben, wie Joh. 1, 8: ἀλλ' (ἦλθεν) ἵνα — 9, 3: ἀλλ' (er wurde blind geboren) ἵνα —. Sodann hat die Wette ganz richtig darauf hingewiesen, daß zwei Sätze miteinander verschlungen sind, und Huther dieselben in die rechte Ordnung gebracht, nämlich diese: 1) ἵνα φανερωθῶσιν, ὅτι οὐκ εἰσιν ἐξ ἡμῶν, 2) ἵνα φανερωθῇ, ὅτι οὐκ εἰσι πάντες ἐξ ἡμῶν. Der Austritt der Antichristen ist geschehen, eine Thatsache, die nicht ohne providentielle Ab sicht sich vollzieht, bei welcher Gott der Herr als Regent und Richter zugleich wirksam ist; daher

ἵνα, auf daß, damit. Es soll ein Zweck, nicht eine Folge, wie Lange und Paulus grundlos wollen, markiert werden. Da sollen auch zuerst sie selbst offenbar werden als solche, die nicht in einem inneren ethischen Verhältniß der Verwandtschaft und Zugehörigkeit mit uns stehen, und sodann, daß überhaupt offenbar werde, daß nicht alle, die in der Gemeinde sind und äußerlich zu ihr gehören (μεθ' ἡμῶν, in ecclesia), auch innerlich zu ihr gehören (ἐξ ἡμῶν, de ecclesia). Es ist οὐ πάντες zu verbinden und nonnulli zu erklären; denn sonst, wenn οὐκ εἰσιν zu verbinden wäre, die Negation also zum Prädikat gehörte, würde Johannes οὐκ εἰσιν ἐξ ἡμῶν πάντες geschrieben haben, so daß zu erklären wäre: Alle sind nicht von uns, oder: Keiner ist von uns. In diesem Falle würde etwas von den Antichristen ausgesagt, sie wären in πάντες das Subjekt. Das geht aber nicht wegen der Wortstellung. Es muß erklärt werden: nicht alle sind von uns, einige nur sind von uns, wenn auch die meisten. Das kann aber nicht von den Antichristen gesagt werden; denn diese sind alle nicht wahrhaft lebendige Glieder der Gemeinde, von ihnen ist keiner wirklich zur Gemeinde gehörig. Sie sind aber eben mit ihrem Ausscheiden ein thatächlicher Beweis, daß nicht alle Christen (baptizati, vocati) auch wirkliche Christen (electi, fideles) sind und bleiben. „Während in φανερωθῶσιν allein die Ausgeschiedenen als Subjekt gedacht werden, erweitert sich in dem Nebensatz ὅτι — ἡμῶν die Vorstellung, und der Apostel sagt, eben im Hinblick auf jene, daß überhaupt nicht alle, die äußerlich der Gemeinde der Christen angehören, auch wirklich Glieder derselben sind“ (Düsterdieck). Unstathhaft ist es, mit Sozin οὐ πάντες im Sinne von nulli zu nehmen; die Verbindung ist an sich möglich, aber die Erklärung falsch.

6. Zeugnis von der Gabe der Gläubigen. B. 20. 21. **Und ihr habt Salböl von dem Heiligen und ihr wißt alle.** Die Anrede ὑμεῖς faßt die Leser an, die Gemeinde, aus welcher die Antichristen ausgetreten sind. Sie werden auf eine Gabe gewiesen: ἔχετε. Diese Gabe ist χάρισμα, unguentum, nicht unctio, wie Vulgata, Augustin, Luther, die Wette, Sander, Felf erklären. Also Salböl. Alludit appellatio chrismatis ad antichristi nomen (Vengel). So ist Johannes auf dieses Wort gekommen, das nur hier und B. 27 vorkommt. Gesalbt wurden auf Gottes Befehl die Könige (1 Sam. 10, 1: 16, 13; Ps. 45, 8), die Priester (2 Mos. 29, 7; 30, 31), die Propheten (Jes. 61, 1), und sowohl in bildlicher Rede, als im

geordneten Akt ist das Salböl Symbol des Heiligen Geistes. So ist Christus gesalbet (Apostelg. 4, 27), und zwar mit dem Heiligen Geiste (Apostelg. 10, 38), so auch die Christen (2 Kor. 1, 21 f.). Unter dem Salböl wird der Heilige Geist zu verstehen sein und mit dem: *ὑμεῖς ἔχετε χρίσμα* sind die Leser an die große Gabe erinnert, die sie zu Priestern, Königen und Propheten, dem *γένος ἐκλεκτόν, βασιλεῖον ἱεράτευμα, ἔθνος ἅγιον* (1 Petr. 2, 9; vergl. 2 Mos. 19, 6; Jes. 43, 20. 21) macht (Sander, Neander, vergl. Haupt). Man darf diese Gabe des Heiligen Geistes nicht zu einem *divinum beneficium cognoscendi ipsas res divinas*, quatenus homini est opus (Sozin), oder zur auditio evangelii, institutio christiana (Episcopiuz, Rosenmüller), oder zur legitima docendi auctoritas (Semler), oder zur lebendig fortgepflanzten, von den Aposteln herkommenden, wahren Tradition über Christus, deren Vorzug ist, das Uranfängliche zu sein (Rößlin, Lehrbegr. S. 243), oder zur caritas, quae diffunditur in cordibus nostris per spiritum sanctum (Didymus), machen. Und dieses haben ist eine Gabe *ἀπὸ τοῦ ἁγίου*; was sie haben, haben sie erst empfangen; daher V. 27: *τὸ χρίσμα — ἐλάβετε*. *Ἄγνος* wird Christus 3, 3 genannt, wie er 2, 1 *δικαίος* genannt ist; Joh. 6, 69 ist er *ὁ ἅγιος τοῦ Θεοῦ*, Apostelg. 3, 14: *ὁ ἅγιος καὶ δικαίος*, Offenb. 3, 7: *ὁ ἅγιος ὁ ἀληθινός*. An Christus, der den Geist ohne Maß empfangen (Joh. 3, 34), und mit dem Heiligen Geiste tauft (Joh. 1, 33) und ihn sendet vom Vater (Joh. 15, 26; Apostelg. 2, 33), ist daher zunächst zu denken (mit Haupt, Luther und den meisten): der *χριστός* macht *χριστούς*. Unter *ἀπὸ τοῦ ἁγίου* ist also nicht Gott der Vater (Sozin, Episcopiuz, Rikli, Neander, Besser u. a.), noch der Heilige Geist (Didymus, Crätius) zu verstehen. — Festzuhalten ist, daß über den Zeitpunkt des Empfangs und den Weg der Mittheilung dieses Besizes durchaus nichts gesagt ist; es heißt nur *ἔχετε*. Man hat daher kein Recht, hier eine Anspielung auf die Taufe zu finden (Hieronymus, Augustin, Beda, Ewald), vollends ist der Schluß auf die Anechttheit des Briefs von der Supposition der Anspielung auf einen erst später eingeführten Gebrauch bei der Taufe unberechtigt (Baur), oder unter *χρίσμα* den Unterricht zu verstehen, den die kleinasiatischen Gemeinden über den Antichrist in der Apokalypse erhalten hätten (Heß, Flatts u. Süßkinds Magazin, Heft 14). Eher ist es zulässig, an das *ἠκούσατε* V. 24. vergl. 18 anzuknüpfen und auf die Predigt des Wortes Got-

tes hinzuweisen (Düsterdieck). Es heißt einfach; Ihr habt —! Somit erinnert Johannes die Leser an eine bedeutende und verantwortungsvolle Gabe, der sie den Antichristen gegenüber sich getrösten und erfreuen können, die sie aber auch gegen diese Widrigen bewahren, gebrauchen und bewahren müssen. Daher ist der Gedanke nach johanneischer Gewohnheit mit *καὶ* angefügt, ohne einen Gegensatz zu markieren, der in der Sache gegeben ist; er will nur tröstend und warnend fortschreiten. Man hat gar keinen Grund, hier mit Semler eine *captatio benevolentiae* oder mit a Lapide Entschuldigung wegen der Kürze des Briefs zu finden; noch weniger ist mit Lange „eine gewisse ängstliche Besorgtheit unmerklich, die sogar Redefürchte aufbietet“; auch hat Calvin nicht Recht: *modeste excusat apostolus, quod eos tam sollicitè admonet, ne putent oblique se perstringi, quasi rudes ignarosque eorum, quae probe tenere debuerant*. — Wenn nun hinzugefügt wird: **und ihr wisset alle**, so ist der nächste Gewinn (*οἶδατε*) bezeichnet, den sie und zwar ohne Ausnahme (*πάντες*) von dieser Gabe haben. Bengel bemerkt richtig: et inde. Es handelt sich um einen Gegensatz zu denen, welche wohl in, aber nicht de ecclesia sind. Von diesen gilt: *οἶδατε πάντες*, ihr seid alle Wissende. Das Object konnte fehlen, da dieser Satz anschließt an: *χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου*. Denn somit ist das Gebiet des Wissens angedeutet, wie es dann V. 21 (*οἶδατε τὴν ἀλήθειαν*) bestimmt ausspricht. Daher irrt Augustin mit seiner Erklärung: ut ipsi vobis manifesti sitis. Vielmehr ist neben der Allgemeinheit (*πάντες*) der Subjekte die Intensivität des Wissens (*οἶδατε*), abgesehen vom Objecte, markiert. Das fühlt Estius, der bei der Lesart *πάντα* nur darin irrt, daß er meint, die Kirche wisse alles, die Einzelnen, die Christen wissen nur implizite, wie sie zur Kirche halten. Von denen, die *πάντα* lesen, wird es auf loci circumstantiam von Calvin, auf ea, quae vos scire opus est von Bengel, auf *πάντα τῆς ἀλήθειαν* nach Joh. 16, 13 (*τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ πάσῃ*), 14, 26 von Luther und den meisten beschränkt. — V. 21: **Nicht habe ich euch geschrieben, weil ihr die Wahrheit nicht wisset, sondern weil ihr sie wisset**. Mit *ἔγραψα* ist nicht an das Evangelium zu denken (Erhard), auch nicht an die innere Konzeption des Briefes, von welcher der Apostel als einer historischen, dem äußeren Akte des Schreibens vorangehenden Thatsache redet (Haupt). *ἔγραψα* bezeichnet den Akt des Schreibens ohne Beziehung auf die Zeit (Jesl). Nicht

die Unwissenheit und der Mangel an Erkenntnis der Gemeinde ist Motiv zu diesem Brief, gerade im Gegenteil die Erkenntnis und das Vermögen, richtig zu beurteilen, was geschieht bei ihnen, drängt den Apostel zum Schreiben des Briefs, der da hegen und pflegen will, was seine Gemeinde hat. Porinus: non ut vos haec doceam, sed ut doctos confirmem. Die ἀλήθεια ist „die von den Aposteln verkündete, den ganzen Lichtwandel der Gläubigen (1, 8; 2, 4) bestimmende, alle Liebe erzeugende, das Leben gewährende, auf Christum gegründete (B. 23 ff.). Was nur in den Umfang dieser Wahrheit gehört, das alles ist Gegenstand christlicher Erkenntnis, das wissen die Gläubigen alles“ (Düsterdieck). **Und daß alles, was Lüge ist, nicht aus der Wahrheit ist.** Mit καὶ ὅτι wird nicht an ἔχοντα angeknüpft: und weil —; das gibt kein Motiv zum Brief. Der Satz hängt von dem zweiten οἰδατε ab und ist dem αὐτῇν koordinierter Objectivsatz: Ihr wißt sie (die Wahrheit) — und daß —. So fast sämtliche Ausleger. Daher folgt ja B. 22 die Frage: τίς ἐστιν ὁ ψεύστης. Johannes nimmt an, sie wissen, wer Lügner sei, was und woher Lüge sei. Hier ist εἶναι ἐκ τῆς ἀληθείας nicht bloß der Ursprung, sondern zugleich die durch den Ursprung bedingte und bestimmte Zugehörigkeit. Natürlich ist auch hier πᾶν — οὐκ nicht als Hebraismus zu erklären (Grotius, Rothe u. a.) = οἰδέω, da οὐκ offenbar zum Prädikat gehört, sondern: jede Lüge ist nicht aus der Wahrheit. Winer (7. Aufl. S. 162) findet es gut griechisch. Die Beziehung auf die Antichristen ist klar und der Sinn offenbar: Alles, was Lüge ist, stammt weder aus der Wahrheit, noch kann's bei der Wahrheit bleiben; es ist nicht zu beklagen, noch hat man sich zu verwundern, daß Widerschriften mit ihren Lügen und Leugnen auseinander. Unter ψεύδος ist also nicht bloß Irrtum, sondern der bestimmte Gegensatz der Wahrheit, auch nicht das Konkretum: der Irrlehrer (Lange) zu denken. Woher die Lüge kommt, ist Joh. 8, 44 gesagt: vom Teufel. Die Wahrheit ist von Gott und gottvoll, daher unverträglich mit aller und mit jeder Lüge. — Alle Erkenntnis und Fähigkeit zur Beurteilung der Erscheinungen ruht auf dem χοῖσμα, dem Heiligen Geist, also auf einer Gabe, und zwar der Gabe, die zuerst den Willen heiligt, das Herz erneuert. Aus der Heiligung kommt's zur Erleuchtung. Das weist auf die starke Mahnung, die bei dem Troste liegt.

7. Der Gehalt der widerchristlichen Lüge. B. 22. 23. **Wer ist der Lügner, wenn nicht der da leugnet, Jesus sei nicht der Christ.**

Mit Lebendigkeit geht Johannes in der Frageform von dem aufs Allgemeine bezogenen Abstraktum (πᾶν ψεύδος) (so auch Haupt) zu dem bestimmten Konkretum (ὁ ψεύστης) wie 5, 4. 5 weiter. Mit einer auf Kinder berechneten katechetischen Frage hat man's hier sicher nicht zu thun (Ebrard). Daher Bengel richtig: ὁ vim relativam habet ad abstractum, mendacium, v. 21. i. e. quis est illius mendacii imposturaeque reus? Der Artikel ist festzuhalten (Luther falsch: wer ist ein Lügner?) und „in scharfer Bestimmtheit der Lügner κατ' ἐξοχήν, d. i. der, in welchem die Lüge sich in konkreter Persönlichkeit darstellt“ (Luther) zu verstehen, = ὁ ἀντίχριστος. Aber es ist nicht auf ein einzelnes Individuum, außer dem kein anderer diesem gleich wäre, zu beziehen, sondern ganz wie 5, 5: ὁ πᾶν generisch oder kollektivisch mit Bezug auf die Gattung der Antichristen zu fassen (Düsterdieck); natürlich faßt sich πᾶν ψεύδος in solchem zusammen, wenn man von den Lügen auf anderen Gebieten, der Naturwissenschaften, Geschichte, Jurisprudenz absieht; hier handelt sich's um das Gebiet der Religion, des kirchlichen Lebens. Alle komparativischen Erklärungen (Calvin: nisi hoc censeatur mendacium, aliud nullum haberi posse; Sozin: mendacium, quo nihil possit esse majus; Grotius: quis potest esse major impostor? Episcopus: enormitas mendacii; Lange: mendax praecipuus et periculosior; de Wette: wer verdient mehr den Namen Lügner?) sind nur Abschwächungen der Vorstellung des Apostels. Ganz verfehlt nennt Luther mit Recht die Erklärung des Bmg. = Crusius: Was ist eine Irrlehre anders, als x. — In dem Satz εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ist εἰ μὴ nisi, außer: εἰ οὐ, si non, wäre unanwendbar (Winer, 7. Aufl. S. 444 f.); vergl. 5, 5; Luk. 17, 18; Röm. 11, 15 x. Die Negation οὐκ in dem Satz: ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἐστιν ὁ χριστός hätte fehlen können, da ἀρνούμενος vorangeht; es wird aber die Aussage des Lügners, trotzdem daß sie als Ablehnung markiert wird, vollständig notiert, ganz entsprechend dem griechischen Genius. Ähnlich ist Luk. 20, 27; Gal. 5, 7; Ebr. 12, 19. vergl. Buttmann § 148, 13. Winer, 7. Aufl. S. 561 β. Das Wesentliche, die Spitze der Lüge des Widerschriften, ist: Jesus ist nicht der Christ, der vom Vater herbeigehene und gekommene Heiland, der λόγος σὰς γενόμενος: das ist die gnostische Irrlehre, welche Jesus und Christus nicht unterscheidet, sondern auseinanderreißt und somit den schärfsten Gegensatz gegen das Evangelium von Jesu Christo bildet. Es ist also weder an den jüdischen Unglauben,

Christus sei nicht omnium hominum patronus (Semler), noch an die zwei Arten der Häresie zu denken, von welchen die eine das Wort vom Anfang aus diesem Jesus, die andere das Fleisch von dem ewigen Wort wegleugnet (Besser nach Tertullian). Es ist nur von einer Lüge die Rede. — **Dieser ist der Widerchrist, der da leugnet den Vater und den Sohn.** Offenbar ist hier ὁ ἀντίχριστος genannt, der vorher ὁ ψεύστης hieß, und zwar weil der Lügner eben Christum wegleugnet. Diesem Namen fügt Johannes in dem folgenden Satze: ὁ ἀρνούνμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν „ein neues, die volle unseelige Konsequenz jener antichristlichen Lüge darlegendes Moment hinzu“ (Düsterdieck); da stößt, wie Luther sagt, Johannes dem Faß den Boden aus. Der Antichrist leugnet auch den Vater weg. Erst leugnet er Christum und von da steigt er zur Leugnung des Sohnes vom Vater und bei dem Vater, und geht nun fort bis zur Leugnung des Vaters selber. Der χριστός gehört doch der Geschichte, der Heilsoökonomie an. Dieser greift der Begriff υἱός bis in das innerste Wesen Gottes; die Leugnung des Sohnes vergeift sich am Wesen Gottes selber, also auch am Vater, und bis dahin muß fortschreiten, wer Christum leugnet. In Jesus ist als Christus, als Heiland der Welt, der Sohn vom Vater voller Gnade und Wahrheit erschienen, das ewige Wort, das von Anfang ist, und im Sohn manifestiert sich des Vaters Wesen, Sein Geist und Seine Liebe, so daß des Vaters Erkenntnis nicht möglich ist ohne die Erkenntnis des Sohnes. Wer daher Christum leugnet, kommt dahin, daß er ein Gedankenbild von Gott hat, das er sich selbst gemacht, ein εἰδωλον, wie Luther sagt, aber nicht den wahren Gott. — **Jeder, der den Sohn leugnet, hat auch den Vater nicht.** Hier ist der Fortschritt: vom Leugnen (ἀρνέσθαι) zum Haben (ἔχειν) und vom Einzelnen (ὁ ψεύστης) zum Allgemeinen (πᾶς). Offenbar kann ἀρνούνμενος nicht ohne Objekt sein, so daß πᾶς ὁ ἀρνούνμενος τὸν υἱόν zu verbinden ist, aber nicht: Jeder, der da leugnet, hat den Sohn und auch den Vater nicht; ὁ ἀρνούνμενος kann ebensowenig als gleich darnach ὁ ὁμολογῶν selbständiges Subjekt sein und πατέρα mit υἱόν verbunden von ἔχειν abhängen, wie 2 Joh. 9. Ἀρνέσθαι τὸν υἱόν heißt ja das ewige Wort vom Vater, den λόγος nicht bloß in Jesus, der ohne denselben eben der Christ nicht ist, noch sein kann, sondern überhaupt nicht anerkennen, und da das nicht bloße Unwissenheit oder Beschränktheit des Verstandes, sondern auch Schwäche und Unreinigkeit

des Herzens und Willens ist, meist es auf eine Scheidung des Menschen von dem Gottes Sohne, so daß es zu einem οὐκ ἔχειν wird, ein οὐκ ἔχειν in sich hat und wirkt, 2 Joh. 9. Es ist also habere in agnitione et communione (Bengel), ein Besitz in lebendiger Gemeinschaft (Düsterdieck); a Lapide: habere in mente et fide, in ore et confessione; de Wette: im Glauben und in der Liebe; Lücke: in der Erkenntnis, im Glauben und im Bekenntnis. Falsch Sozin (non habere opinionem, quod deus sit), Grotius: (non cognoscere deum seu quae sit ejus voluntas erga humanum genus), Episcopus u. a. Mit οὐδέ wird nachdrücklich als ein weiterer Verlust markiert, daß man nicht vom Sohn sich scheiden kann, ohne den Vater aufzugeben. Nun schließt der Apostel mit der Affirmative: **Wer den Sohn bekennet, hat auch den Vater.** Über ὁμολογεῖν siehe oben zu 1, 9. Es ist ein Akt inneren Lebens und einer tieferen Gemeinschaft. Vergl. Matth. 10, 32; Röm. 10, 10.

8. Väterliche auf Zusagen gegründete Ermahnung. B. 24. 25. **Ihr, was ihr von Anfang gehört habt, das bleibe in euch.** Der Satz ist anacoluthisch. Sehr gut erklärt's Theophylakt: ἐκεῖνοι μὲν οὖν οὕτως ὑμεῖς δὲ ἄπερ ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς — φυλάττετε παρ' ἑαυτοῖς. Es ist also nicht ὑμεῖς zu ἠκούσατε zu ziehen, als sei hier nur eine Umstellung, Trajektion; ohne allen Grund würde es so vorangestellt, ohne Not und Grund betont sein. Ebenso B. 27 und öfter. S. Winer, 7. Aufl. S. 513 f. Buttmann S. 325 f. Daher irren Bengel (antitheton est in pronomine, ideo adhibetur trajectio), de Wette (eigentlich ist ὑμεῖς wohl das vorangestellte Subjekt des Relativsatzes) u. a. Auch kann ὑμεῖς nicht der reine Vokativ sein (Erhard). — Das unechte οὖν nach ὑμεῖς ist an sich nicht unpassend (Düsterdieck gegen de Wette, dem Luther beistimmt); denn es ist kein Gegensatz zu dem Vorigen, wie auch Theophylakt annimmt, da das Vorige in der Affirmative schließt: ὁ ὁμολογῶν τὸν υἱόν, καὶ τὸν πατέρα ἔχει; darauf gründet ja diese Ermahnung. — Zu ὁ ἠκούσατε vergl. B. 7. Johannes weist auf die apostolische Verkündigung. Dadurch wird ἀπ' ἀρχῆς näher bestimmt (ex quo institui coepistis in primis christianae religionis rudimentis, Beza, so auch Lücke u. a.). Man hat nicht an prima ecclesiae nascentis tempora (Beda) zu denken. Der mit ὁ bezeichnete Inhalt wird, da es nicht ἄ heißt, ein einfacher sein. Aber es reicht nicht aus, im allgemeinen evangelium Christi (Calvin), oder die Wahrheit, daß Jesus der Christ sei (Luther, Lücke, Haupt, Luther, Rothe),

oder θεολογούμενον τὸν χριστόν (Theophylakt) zu verstehen, sondern mit Bengel (de patre et filio) wird neben jener Grundwahrheit das Theologumenon vom Sohn und Vater zu verstehen sein (Düsterdieck), wie's eben angedeutet ist im Vorhergehenden. — Mit dem ἐν ὑμῖν μενέτω wird das ἔχειν als ein zu bewahrender Besitz notiert. Die Präposition muß in ihrer Bedeutung festgehalten werden: das Gehörte soll „als etwas das Leben Bestimmendes dem Innern einwohnen“ (Neander). Darauf drängt auch die Parallele Joh. 15, 1—10, wo μένειν als ein Lieblingswort des Herrn erscheint. In dem gleich folgenden Satze ist's ja geradezu unmöglich, ἐν bei, unter zu übersetzen. So auch hier. Daher ist Theophylakt's παρὰ, wie Luthers bei falsch. Es soll ja die von den Aposteln verkündigte Wahrheit und Lehre „wirklich in ihnen, in ihren Herzen als lebendige Kraft wohnen“ (Düsterdieck), und wenn dies geschieht, ἐὰν ἐν ὑμῖν μένῃ ὁ ἀπ' ἀρχῆς ἡκούσατε, wenn in euch — was nachdrücklich voransteht — bleibt, was ihr von Anfang gehört habt, so werdet auch ihr in dem Sohne und dem Vater bleiben. Ganz gut Bengel: καὶ, vicissim. Treffend Düsterdieck: „Mit dem καὶ vor ὑμεῖς markiert Johannes die verheißene Folge, welche der angegebenen Bestimmung entsprechen wird, indem er zugleich die feine Wendung, welche in dem sinnvollen Wechsel von ἐν ὑμῖν μένῃ und ὑμεῖς ἐν τῷ νῦν μενεῖτε liegt, hervorhebt.“ Haupt sagt mit Recht: „Der Gemeinde Thätigkeit tritt ganz in den Hintergrund: sie besteht nur darin, daß sie des Wortes Kraft nicht hindere.“ — Die Wechselwirkung vom Bleiben des Wortes in euch und dem Bleiben der Gemeinde in Christo weist nicht auf Entstehung des Verhältnisses der Gemeinde und ihres Verhaltens, sondern nur auf die Weiterentwicklung desselben. Aber doch deutet der Ausdruck und dessen Ordnung an, daß erst das Wort gebracht, gepredigt, ausgelegt, und dann gehört, aufgenommen, bewahrt werden, und in den Einzelnen ein Element, darin es lebendig wirkt, wie es lebensvoll ist, gefunden haben müsse, um sie selbst in Christo haben und leben lassen zu können, als in ihrem Elemente. Namentlich steht ἐν τῷ νῦν vor καὶ τῷ πατρὶ, weil der Sohn der Mittler dieser Lebensgemeinschaft ist. Daher reicht offenbar Theophylakt's Erklärung auf Grund von Joh. 17, 2. 21 κοινωνοὶ αὐτοῦ ἔσονται nicht aus. Es muß das Leben der Gläubigen wirklich und wesentlich in Gott wurzeln, aus Ihm sich nähren, wachsen und sich vollenden. Der Glaube hat nicht bloß Kunde, Nachricht ge-

bracht, Bekanntschaft gemacht mit Gott, sondern ist in persönlichen Verkehr mit Ihm eingezogen und bringt die einzelnen Gaben und Güter und Kräfte von Ihm. Der Besitz dieses Lebens ist nicht erst zukünftig, wenn auch das Leben ein ewiges ist, sondern Gegenstand christlicher Hoffnung, die Vollendung angesehen, und zugleich etwas Gegenwärtiges und Erfahrungsmäßiges, das der Entwicklung und Entfaltung in künftige Herrlichkeit fähig und bedürftig ist; mit Calvin zu reden: deum se totum nobis in Christo fruendum dedit, nicht dabit (Düsterdieck). Ganz ähnlich ist außer der Hauptstelle Joh. 15, 1 ff.; 6, 56; 17, 23; Gal. 2, 20; 1 Kor. 3, 16; Eph. 3, 17. Demnach ist ebenso die verflüchtigende und verwässernde Auffassung des Orontius (conjunctissimi Patri et filio eritis), Semlers (sitis certi, nobis patere omnem hanc felicitatem unice veram) u. a., als die schulmäßige orthodoxe Fassung Schmid's (gratiosa filii et Patris inhabitatio), J. Lange's (unio cum deo mystica) unzureichend, um des Johannes Sinn und Gedanken in seinem lebendigen Reichtum hervorzuheben. — Und das ist die Verheißung, welche Er uns verheißt hat, das ewige Leben. Αὕτη ἐστὶν ist zu erklären wie 3, 23; 5, 11. 14, wo ganz dieselben Worte und Stellung, oder wie 1, 5: καὶ ἐστὶν αὕτη; es weist auf das folgende — τὴν ζωὴν τὴν αἰώνιον. Hier ist der Inhalt oder Gegenstand der ἐπαγγελία durch näher bestimmtes Substantiv, wie dort der ἀγγελία oder ἐντολή, oder μαρτυρία, oder παρρησία in einem mit ὅτι, oder ἵνα dem Kontext entsprechend verbundenen Satze bezeichnet. Statt des Affektivs hätte als Apposition zu ἐπαγγελία der Nominativ ζωὴ stehen sollen. Aber es ist zugleich als Apposition zu dem Relativsatze ἦν αὐτός ἐπαγγέλατο ὑμῖν attrahiert und mit ἦν in gleichem Kasus zugefügt worden, s. Winer, 7. Aufl. S. 493. Es ist also nicht das manere in filio et patre die ἐπαγγελία und ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος pure Apposition, so daß das Bleiben selbst als ewiges Leben bezeichnet wird (Sander, Besser, Weiß, Haupt); sondern: das ewige Leben ist die Verheißung (Huther und die meisten). Ἐπαγγελία ist promissio, also nicht res promissa (J. Lange, Estius), als wäre es gegen den griechischen Sprachgenius und Gebrauch, dann ἦν — ἐπαγγέλατο zuzufügen. Unter αὐτός ist der zu denken, „der in diesem ganzen Abschnitt das Centrum bildet“ (Huther), also Christus, und nicht an den Vater (Hunnius), auch nicht den Vater durch den Sohn (Sozin) zu denken. Aber ἡ ζωὴ ἡ αἰώνιος ist als In-

halt und Gegenstand der *ἐπαγγελία* des Sohnes nicht als dieser Zusage ferne, erst später folgende Gabe in Aussicht genommen, sondern gegenwärtig und erfahren, erlangt und gewonnen, wo nur die Vorbedingung der Zusage erfüllt ist, nämlich das Bleiben des Wortes in euch. Wo die Verheißung gilt, erfüllt sie sich sofort. Deshalb ist nicht gesagt, daß wir das ewige Leben erlangen sollen, sondern einfach genannt und durch Attraktion mit *ἐπηγγελματο* verbunden, worauf diese Verheißung gerichtet ist. Demgemäß ist nun *καί* ganz einfach hinzufügende, erläuternde Partikel, die diesen Satz mit dem vorherigen verbindet und aus diesem heraushebt, was in ihm enthalten ist, aber noch nicht besonders genannt war. Es handelt sich eben um etwas mit dem Bleiben in Gott unmittelbar Verbundenes. Das *καί* ist daher nicht *αιτιολογικῶς*, wie Dekummen thut, noch mit Lücke zur Bezeichnung der weiteren Folge des Festhaltens am Evangelio zu nehmen. Treffend bemerkt Düsterdieck: „Die gegenwärtige Realität des ewigen Lebens in den Gläubigen wird dadurch, daß dieses in ihnen noch nicht vollendet ist, ebensovienig aufgehoben, als umgekehrt durch den wirklichen Besitz desselben das beständige Zunehmen, die heilige, fruchtreiche Entfaltung und die endliche herrliche Vollendung ausgeschlossen wird.“

9. Abschluß mit wiederholter Warnung und Mahnung. B. 26—28. **Das schrieb ich euch von denen, welche euch verführen.** Hier hat *ταῦτα*, welches mit seinem Plural die verschiedenen Beziehungen auf die letzte Stunde, die Widerchristen und den Widerchrist, Vater und Sohn und die Gemeinde markiert, mit *ἔγραψα* verbunden Bezug auf das Vorhergehende und der Gegenstand *περὶ τῶν πλανούντων ὑμᾶς* weist bis auf B. 18 zurück. Die *πλανούντες ὑμᾶς* sind die Antichristen, deren Gefährlichkeit an sich, und zwar wirksame, keineswegs erfolglose Gefährlichkeit, wie B. 19 zu erkennen ist, markiert wird. Darauf weist auch der Affusativ *ὑμᾶς*, sowie 3, 7; Matth. 24, 5. 11. 24. Das Wort selbst bezeichnet einen Akt, eine fortgehende Thätigkeit. Es ist ebensovienig richtig den wirklichen Erfolg dieses Aktes zu behaupten, als nur die Absicht auf Erfolg in den Verführenden anzunehmen (gegen Bengel, Luther, Rothe). Daher die Wiederholung zur Treue B. 27: **Und ihr — das Salböl, das ihr empfangen von Ihm, bleibt in euch und ihr habt nicht nötig, daß jemand euch lehre.** Gedanke und Ausdruck und Gestaltung wie B. 20. 21: *καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα — ἔχετε = μένει ἐν ὑμῖν*. Aus dem

ὑμᾶς B. 26 entnimmt und im Gegensatz zu *οἱ πλανῶντες* stellt der Apostel mit Nachdruck voran: *καὶ ὑμεῖς*, das zu stark betont wäre, wenn man's zu dem Relativsatz setzen wollte. Vergl. B. 24. Hier ist *τὸ χρίσμα*, wie B. 20 *χρίσμα* Affusativ, aber nicht per trajectionem zum Relativsatz zu ziehen. Der Artikel notiert das Bekannte, schon Besprochene. Bestimmt ist mit *ἐλάβετε* der Empfang hervorgehoben und damit eine Verpflichtung noch stärker als durch Hinweis auf den Besitz (*ἔχετε* B. 20) betont. Gabe ist nicht ohne Aufgabe, hier unter dem Trieb der Dankbarkeit. Natürlich ist bei *ἀπ' αὐτοῦ* der zu verstehen, um den sich des Apostels Gedanken als um ihr Zentrum bewegen, und derselbe, der mit *ἀπὸ τοῦ ἁγίου* gemeint war, Christus, wie B. 25. Dieser Vers nötigt, *τὸν ἅγιον* B. 20 von Christus zu verstehen (Luther). Während B. 24 das Futurum gesetzt war (*μενεῖτε*), steht hier das Präsens, *μένει*, die gewisse Zuversicht des Apostels (Luther) auszudrücken und zugleich zu dem zu ermahnen, was er erwartet. Bengel: habet hic indicativum perquam subtilem adhortationem (conferendam ad 2 Tim. 3, 14), qua fideles a deceptatoribus sollicitatos ita iis respondere facit: unctio in nobis manet, non egemus doctore; illa nos verum docet, in ea doctrina permanebimus. Vide quam amoena sit transitio ab hac sermocinatione ad sermonem directum versu sequenti. Manet in vobis: manebitis in Illo, correlata. — *Καί*, und weil der Heilige Geist in euch ist und bleibt (Bengel: et ideo), *οἱ χροῖαν ἔχετε*, habt ihr gar kein Bedürfnis; so wird die *ἀντάρχεια* *θεοδιδάκτων* hervorgehoben; hierin ist ein weiteres Moment markiert, daß B. 20 nicht ausgesprochen war. Die Konstruktion mit *ἵνα* auch Joh. 2, 25; 16, 30; *τοῦ διδάσκειν* Hebr. 5, 12; mit bloßem Infinitiv Matth. 3, 14; 14, 16; 1 Thess. 1, 8; 4, 9. Das Lehren wird hier nicht als einfache Folge, sondern als Ziel und Zweck um des Standes der zu Belehrenden willen aufgefaßt. Dazu treibt ja die Liebe, der es als Aufgabe erscheint, und die Absicht entsteht, zu lehren. Daher: Ihr seid gar nicht in der Lage, daß euch jemand belehren sollte, müßte (Düsterdieck nach Lücke; gegen Luther, der das *ἵνα* als mit abgeschwächter Bedeutung faßt und nur zur Bezeichnung des Objekts gebraucht ansieht). Demnach wird auch an apostolischen Unterricht, brüderliche Zusprache und nach B. 21 bei *τις* an freundliche Belehrung, wie des Johannes selber, zu denken sein (Bengel, de Wette, Lücke, Düsterdieck). An einen *πλανῶν* zu denken, ist hier keine Veranlassung; so Semler,

Spener (der eine neue Offenbarung vorgebe), Sander, Gerlach, Besser. Aber nach dem πάντα B. 20 und dem περί πάντων wird man das unbestimmte *ἵνα τις διδάσκῃ ὑμᾶς* nicht mit Lücke auf den Unterricht über die Irrlehrer beschränken dürfen, obwohl dieses mit eingeschlossen ist (Huther). Dabei ist zu beachten, daß aus dieser Stelle für Schwärmergeister keine Förderung und Berechtigung zu entnehmen ist, da der Geist an das gehörte und gegebene Wort anknüpft und nicht Neues mitteilt, sondern nur zu klarerem Bewußtsein bringt, was sie bereits haben. — **Sondern wie das Salböl von Ihm euch lehret über alles, und wahr ist und nicht Lüge ist, und wie es euch gelehrt hat, so bleibet in Ihm.** Da wir τὸ αὐτοῦ χρίσμα, nicht τὸ αὐτὸ χρίσμα lesen, so ist nur zu bemerken, daß Bengel (idem semper, non aliud atque aliud, sed sibi constans, et idem apud sanctos omnes) das unveränderliche Wesen, Düsterdieck u. a. die Identität des die Gläubigen fortwährend lehrenden Chrisma mit dem, welches sie von Ihm, dem Christ, empfangen haben, notiert finden; unsere Lesart markiert diese Identität zugleich mit der Wiederholung des Ursprungs. — Der Sabbath hat besondere Schwierigkeiten. Der mit ἀλλὰ eingeleitete Gegensatz ist μένετε ἐν αὐτῷ. Dem, daß sie nicht nötig haben, von jemand belehrt zu werden, weil sie den Geist haben, der sie erinnert an des Herrn Wort und in alle Wahrheit leitet, wird entgegengestellt, daß sie aber nötig haben, bei Ihm treu zu bleiben. Demnach ist, was zwischen eingeschoben worden ist, unter das erste ὡς zu bringen (freilich ist bei der Vehementigkeit, welche nicht wiederholt, ohne eine noch nicht hervorgehobene Seite anzudeuten, mancherlei Modifikation veranlaßt worden). Die Ermahnung: μένετε ἐν αὐτῷ fordert Treue gegen, Beständigkeit bei Christo, wie der Kontext und B. 28 unzweideutig erkennen lassen. Falsch denkt Erasmus, indem er ἐν τῷ χρίσματι erklärt, an den Heiligen Geist, Baumgarten=Crusius an die Lehre des Geistes. Treffend dagegen Schöttgen: in Christo, quem Johannes semper in mente habet. Das Motiv zum Bleiben bei Christo ist: τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει περί πάντων. Daher wird das von den Autoritäten gestützte αὐτοῦ auch vom Kontext empfohlen; es ist eben das Salböl des Heiligen Geistes von Ihm, Christo, bei dem sie bleiben sollen, und dieses lehrt sie über alles, wie B. 20 sagt: οἶδατε πάντα (Varianten). Aber nicht bloß der Umfang dessen, darüber sie vom Geist belehrt werden, motiviert die Ermahnung zum Bleiben bei Ihm. Haupt-

sache ist die Eigentümlichkeit: καὶ ἄλλθές ἐστιν. Das χρίσμα wird schlechthin ἄλλθές genannt, woraus allerdings folgt, daß auch, was er lehrt, wahr sei; der Heilige Geist ist Geist der Wahrheit (Joh. 14, 17), deshalb leitet er auch in alle Wahrheit (Joh. 16, 13). So Düsterdieck, auch Lücke, de Wette, Brückner, Erhard. Es ist kein Grund, hier nur an das zu denken, was gelehrt wird, wie Dekumenius, Theophylakt, Luther, Neander, Besser, Huther; oder an den Akt der Belehrung, wie Haupt (ἐστι = ἐνεστι), Jelf. Die Wichtigkeit des wahrhaften Wesens und Gehaltes des χρίσμα veranlaßt noch den alle Lüge negierenden Zusatz: καὶ οὐκ ἐστιν ψεῦδος, und Lüge nicht da ist. Offenbar hat der Gedanke B. 21: πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἁληθείας οὐκ ἐστιν, dem Johannes hier vorgekehrt, und daß keine Lüge ist, wo der Geist lehret. Nun nimmt der Apostel das mit ἀλλ' ὡς Begonnene mit der volleren Form καθὼς und mit Erinnerung daran, daß der Heilige Geist schon längere Zeit sie gelehrt hat, wieder auf: καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς. An diesem Vorist ist nun nach dem Präsens vorher kein Anstoß zu nehmen; auch das καὶ vor καθὼς statt dem ἀλλὰ vor ὡς erklärt sich leicht aus dem unmittelbar Vorangehenden: der wiederaufgenommene Satz schließt an das Zeugnis von der Wahrheit des Geistes und seiner Belehrung an; demgemäß hat er gelehrt und lehrt er die Gläubigen. Daher ist nicht mit Luther, Calvin, Baumgarten=Crusius, Sander, Brückner, Besser, Huther, Haupt u. a. diese zweite Worthälfte in zwei Glieder zu teilen, so daß ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς der erste Vordersatz und καὶ ἄλλθές ἐστιν καὶ οὐκ ἐστιν ψεῦδος der Nachsatz dazu, und dann wieder καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς der Vordersatz, zu dem μένετε ἐν αὐτῷ als Nachsatz gehöre. Vielmehr stimmen für die gegebene Erklärung Dekumenius, Theophylakt, Lücke, de Wette, Neander, Düsterdieck, Ewald, Jelf u. a. — Der Schluß des ganzen Abschnitts B. 28: **Und nun, Kindlein, bleibet bei Ihm.** Mit καὶ νῦν wird die um der Wichtigkeit willen einbringlich wiederholte Ermahnung, die als Hoffnung und in Zubericht bereits B. 27 ausgesprochen, an das Vorhergehende angeschlossen. Sehr häufig ist καὶ νῦν (Joh. 17, 5; Apostelg. 3, 17; 4, 29; 7, 34; 10, 5; 22, 16; 2 Theß. 2, 6), oder καὶ νῦν ἰδοὺ (Apostelg. 13, 11; 20, 22, 25), oder νῦν οὖν (Apostelg. 16, 36; 23, 15), dagegen ἀλλὰ νῦν (Luf. 22, 36), νῦν δέ (Joh. 8, 40; 9, 41; 15, 22, 24; 18, 36), immer aber so, daß aus der ursprünglich sinn-

lichen Bezeichnung der Gegenwart eine gewisse logische Bedeutung sich entwickelt hat, um aus der gegenwärtigen Sachlage die Folgen zu markieren, eine Folgerung, einen Schluß zu ziehen, die aus den vorliegenden Verhältnissen sich ergebenden Momente anzufügen, oder ein gegensätzliches Verhältnis zu notieren (Düsterdieck). Darum versteht Paulus: Auch schon jetzt — als gegen die parthisch-magische Lehre, daß die Verbindung mit Gott erst im künftigen Lichtreize möglich sei. Durch den zärtlichen Ausdruck *τεκνία* wird der andringende Ernst von aller Schärfe befreit und die Mahnung durch die Erinnerung an die Liebesgemeinschaft in Folge apostolischer Pflichterfüllung als väterliches Recht verstärkt. Repetitio est praecepti cum blanda appellatione, qua paternum erga eos amorem declarat (Estius). Unbegreiflich ist, wie Sozin nicht auf Christum das *ἐν αὐτῷ* deutet, sondern auf deus per Christum, und wie Semler auf die Lehre kommt. Ridli, der B. 27 auf das Bleiben im Bekenntnis, daß Jesus der Christ sei, bezog, nimmt's hier vom Bleiben in der Gerechtigkeit. — Nun noch Hinweisung auf das Gericht: **Damit, wenn Er offenbar wird, wir getrosten Mut haben und nicht zu schanden werden von Ihm weg in Seiner Zukunft.** Da statt *ὅταν* (wann) *ἐάν* zu lesen ist, wird nicht die Zeit oder die zeitliche Nähe, sondern nur die Wirklichkeit des Offenbarwerdens Christi markiert (Huther, Düsterdieck). Zwar ist dasselbe Wort zur Bezeichnung der Erscheinung im Fleisch, in der Knechtsgestalt 3, 5, 8 (*ἐφανερώθη*) gebraucht, aber ebenfogut kann es der Bezeichnung der Offenbarung der Herrlichkeit in der Zukunft dienen, wie auch Kol. 3, 4 (gegen Haupt). Es wird eben offenbar, was noch verborgen ist; aber nicht ohne wunderbares Eingreifen Gottes (gegen Haupt's Ansicht über den Unterschied von *ἀποκαλύπτειν* u. *φανεροῦσθαι*). Nun geht der Apostel in die kommunikative Rede über: *παρόντων ὁχλῶμεν*. Er stellt sich stets unter die für alle geltenden Gesetze (1, 6 ff.; 2, 2 f.; 3, 16, 18 ff.) und Verheißungen (3, 1 ff. 21; 4, 17; 5, 11, 20) und kann sich doch nicht von der vorgehaltenen Hoffnung ausschließen (de Wette, Düsterdieck). Es ist daher nicht Bescheidenheit (S. Schmidt), daß Johannes sich mit einschließt oder als müßte er sich schämen, wenn an jenem Tage seine Kinder, die er gezeugt durchs Evangelium, fehlen würden (Sander). Die *παρόντια* ist eigentlich Freimut, der alles frisch sagt (Apostelg. 4, 13, 29, 31; 26, 26; 28, 31; 1 Theff. 2, 2), dann der getroste Mut allem Drängen und Schrecken des Ge-

richts gegenüber. Die Vulgata übersetzt mit *fiducia*, Luther eigentlich mit *freudig* (*vreidie*), *Freudigkeit* (*vreidicheit*), was nur Unverstand in *freudig* und *Freudigkeit* umgewandelt hat. Vergl. Vilmar, *pastoraltheolog. Blätter* 1861, Heft 1 und 2 S. 110 ff. (Zitting, *Bibl. Wörterbuch*, 1864 s. v.). Zwar hat eine Ausgabe von 1537 aus Straßburg bereits *Freudigkeit*, aber ursprünglich ist *Freudigkeit* (Münchener Ausg. 1524), *Freudigkeit* (Wittenberger Ausg. 1525), *Freudigkeit* (1530), und in der Predigt über Joh. 4, 16—21 redet er von dem Trost am jüngsten Tage. Die griechischen Scholiasten und Lexikographen erklären's mit *ἄδεια, ἐξουσία, ἡ ἐπὶ τοῖς κακίοις εὐτολμος ἀπολογία*. Der gewöhnliche Gegensatz ist *αἰσχύνεσθαι* (Spr. 13, 5; Phil. 1, 20), beschämt, zu schanden werden, oder sich schämen, so daß man von Ihm, dem Richter, wegstommt. Die Präposition *ἀπὸ* ist also nicht gleich *ἐν* (Sozin), auch nicht = *coram* (Luther, Ewald), auch nicht beides zugleich (S. Schmidt, Sander, Zelf mit Verufung auf Sir. 21, 22), sondern = von — weg (Calvin, Beza, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Huther); nur wird der passive Sinn festzuhalten sein, und nicht der mediale, da wir uns nicht zurückziehen und weichen, sondern verworfen und hinweg gewiesen werden. Vergl. Matth. 25, 41. Unmöglich ist der Sinn: *ut illum non pudeat nostri* (Crasmus). Die *παρόντια*, nur hier bei Johannes, sonst oft erwähnt (Matth. 24, 3, 27, 37, 39; 1 Kor. 15, 23; 1 Theff. 2, 19 u. a. St.), entspricht dem *φανερώθη*, und wie diesem der Ausdruck *παρόντια ἔχειν*, so wieder dem *παρόντια* das *αἰσχύνεσθαι*. Das alles ist, mit dem *ἐν* zusammengefaßt, Motiv für das Bleiben bei Ihm, den Wandel im Licht, in der Gemeinschaft mit Ihm.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Theologisch im engsten Sinne ist hier die unverkennbare Beziehung auf die immanente Trinität. Nach dem Schlußsatz von B. 22 und B. 23 wird auf ein Vaterverhältnis hingewiesen dem Sohne gegenüber, und auf ein Sohnesverhältnis dem Vater gegenüber, das über der Welt und vor ihr innerhalb der Gottheit statt hat. Der Sohn ist nicht bloß Potenz und Prinzip, bis Er in dem Christ persönlich geworden; Er ist Seinem Wesen nach persönlich, des Vaters, der Person ist, Sohn, der als Ebenbild auch Person ist. Aber er ist erst als Jesus in die Geschichte der Menschheit eingetreten.

2. Gotteserkenntnis ohne Erkenntnis Christi ist nicht möglich, weil Gotteserkenntnis nicht möglich ist ohne Gottesgemeinschaft, welche nur durch den Glauben an Jesum den Christ zu stande kommt.

3. Gemeinschaft mit Gott ist nicht der Menschen, sondern Gottes That durch Christum. Sie hat ihren Anfang in dem Wort, das verkündigt und gehört wird, ihren Fortgang in der Mitteilung und dem Empfang des Chrisma, des Heiligen Geistes, den Bestand aber hat sie in der Wahrheit und Beständigkeit des Glaubens und Bekennens. Erst muß Christi Wort und der von Ihm gegebene Geist zu uns kommen und an wie in uns sein Werk thun, dann haben wir Vermögen bei Ihm zu bleiben aus Seiner Kraft.

4. Hier kommt der Unterschied von esse in ecclesia und esse de ecclesia in Frage. So bestimmt beides zu unterscheidend ist, so gewiß ist es, daß beides factisch bei und neben einander ist, wie auch C. A. art. 8: quid sit ecclesia? es heißt: in hac vita multi hypocritae et mali admixti —; Apol. IV. de ecclesia § 11: malos nomine tantum in ecclesia esse, non re, bonos vero re et nomine. Hieronymus enim ait: qui ergo peccator est aliqua sorde maculatus, de ecclesia Christi non potest appellari nec Christo subjectus dici. Augustin und Beda, mit welchen Luther in seiner zweiten Auslegung übereinstimmt, vergleichen die Antichristen auch mit den bösen Säften im Körper. Auch der Leib Christi, so lange er noch in der Hölle, noch nicht zur völligen Gesundheit durch die Auferstehung gelangt ist, hat solche schädlichen Säfte in sich.

5. Für den Prädestinarianismus ist unser Abschnitt nicht zu gebrauchen. Zwar hat Augustin mit Bezug auf diese Stelle (de bon. persev. [II.] 8) gesagt: non erant ex nobis, quia non erant secundum propositum vocati, non erant in Christo electi ante constitutionem mundi — non erant praedestinati secundum propositum ejus, qui universa operatur. Ebenso Calvin inst. III. 24, 7. Aber wenn auch nicht der Dogmatiker Calvin vom Interpreten Calvin berichtet werden kann, so doch der Dogmatiker Augustin vom Interpreten Augustin in s. Tractat. ad h. l., wo es heißt: de voluntate sua unusquisque aut antichristus, aut in Christo est; qui se in melius commutat, in corpore membrum est, qui autem in malitia permanet, humor malus est. Der Apostel unterscheidet die innere, wahre und die bloß äußere, scheinbare Christengemeinschaft und meint, wer zu jener

gehört, wird in seinem Gemüte, dem gläubigen, aus Gott gebornen, so gefesselt, daß er sie nimmer wieder verlassen kann, wie Lücke meint. Es ist das eine voluntaria necessitas, wie das treffende Oxymoron des Didymus lautet, aber keine contrarietas naturarum, wenn auch im Verlaufe der sittlichen Entwicklung eine diversitas substantiae entsteht. Der Apostel markiert nur mit dem *οὐκ ἐξ ἡμῶν εἶναι* und dem *ἐξ ἡμῶν εἶναι* das sich entgegenstehende Resultat ethischen Lebensprozesses, dessen Folge in jenem Falle das *ἐξελθεῖν*, in diesem das *μείνειν μεθ' ἡμῶν* ist. Aber, wie Augustin sagt, nach Johannes kann aus jedem Christen ein Antichristus werden, je nachdem sich sein Wille nicht bestimmen läßt zum *μείνειν ἐν χριστῷ*, das vom Hören Seines Wortes bis zur *πίστις εἰς αὐτόν*, zur festen Anhänglichkeit an Ihm, zum kindlich zuberzücklichen und strebsamen Anschmiegen an Ihn seine den Willen fort und fort bestimmende, leitende, kräftigende, reinigende und befestigende Entwicklung hat, eine Geschichte des Wortes, das ins Ohr fällt und aufs Herz und dieses erfüllt und überwindet, bis es ganz gläubig geworden ist, aber auf jedem Punkte widerstreben kann und widerstrebt, so daß es oft längere Zeit widerstrebt und zu nichts macht, was bereits gewonnen war, und unvergebene Sünden birgt, die es wieder herabziehen, oder wenigstens aufhalten, ja wieder dahin bringen können, daß es, wenn es nicht sich wieder reinigen lassen will, abfällt, und aus einem Christen ein Antichrist werden kann, was freilich nur selten und schwerlich geschieht, da die Ewigkeitskräfte des Wortes Christi und Seines Geistes gar stark und gewaltig und das Menschenherz gerade für und auf sie geschaffen ist. Daher die allgemeine Erfahrung, daß man schwer zu Christus kommt durch selbst- und weltverleugnende Buße, aber noch schwerer von Christus wieder weg, durch Verleugnung des Gewissens, des Glaubens, des im Gewissen durch den Glauben lebendig gewordenen Wortes, eine Erfahrung, aus der der Apostel redet. Bei alle dem ist nichts Prädestinarianisches oder Deterministisches, zumal alle damit verbundene Ermahnung, zu bleiben, die Möglichkeit des Abfalls setzt, welche die Zuversicht des Apostels nicht fürchtet als eine Wirklichkeit bei denen, die lebendige Christen sind. Auch ist nicht zu übersehen, daß Johannes nicht von der Unterscheidung der electi und vocati, noch von dem donum perseverantiae nur im entferntesten eine Andeutung gibt. Die Stelle Hebr. 6, 4—6 setzt den Fall wirklich Wiedergeborener, wie die Beschreibung derselben beweist, als möglich,

nur solcher Abgefallenen Wiederbefehrung als Unmöglichkeit, daß wir uns fürchten müssen.

6. Ein doppeltes Gesetz geschichtlicher Entwicklung spricht der Apostel hier in der bestimmten Anwendung desselben auf den Entwicklungsengang des Gottesreiches aus. „Das Böse gelangt in allmählicher Entwicklung zu seinem Gipfelpunkt, und dann entwickelt sich im Kampfe mit demselben das Reich Christi, und durch ein neues mächtiges Kommen Christi wird endlich das Reich des Bösen wieder besiegt“ (Neander). Das ist das eine, und das andere spricht derselbe Neander so aus:

„Wir werden ja auch in dieser Beziehung dasselbe Gesetz in dem Entwicklungsengang des Reiches Gottes sich immer offenbaren sehen, daß im Bösen und Guten es einzelne Persönlichkeiten gibt, welche den Mittelpunkt bilden, welche besonders als Repräsentanten der streitenden Prinzipien erscheinen, in welchen das, was im Einzelnen zerstreut ist, im Ganzen und Großen zusammen kommt.“ „Als in den Zeiten, welche der Reformation vorangingen, die verweltlichte Kirche unter dem verweltlichten Papsttum besonders dazu diente, unter dem Scheine des Christentums das echte Christentum zu verdunkeln und zu bekämpfen, da konnte man hier schon den zur Erscheinung gekommenen Antichrist wahrzunehmen glauben, und der böhmische Reformator vor Huz, Matthias von Janow, konnte die Wirkung der List des Satans zur Täuschung der Gläubigen darin wahrzunehmen meinen, wenn man, statt den Antichrist in der Gegenwart zu erkennen, in der Herrschaft der verweltlichten Kirche und des bis zur Vergötterung des Menschlichen gesteigerten Aberglaubens, den Antichrist nur in der Ferne suchte.“ Es läuft also die sich steigende Offenbarung der Tiefen der Bosheit, die in der Welt ist, neben der Entwicklung des Reiches Gottes zu seiner Vollendung her und beides geht durch Persönlichkeiten hindurch, in denen das Frühere sich zusammen faßt. So auch Düsterdieck.

7. Wenn auch Johannes, indem er den Kern und lebensschaffenden Mittelpunkt des Christentums, den Glauben, daß Jesus der Christ und Gottes Sohn ist, hervorhebt, keinen Grund gibt, das artikulierte Glaubensbekenntnis in seinem ganzen Umfange oder in Einzelheiten, die ja doch nur Entfaltungen des treibenden Keims sind, geringe irgendwie anzusehen, so legt er doch, und gerade eben deshalb auf die Treue des Bleibens, die *fides qua creditur*, dem Zentrum gegenüber das allerstärkste Gewicht. —

8. Mit dem, was er vom *χοῖσμα* und dessen Gaben sagt, weist er in seiner Weise nachdrück-

lich auf das allgemeine Priestertum, dessen Ursprung und Herrlichkeit er hervorhebt.

9. Die „kritische Tüchtigkeit“ (Düsterdieck) der Christen, welche auf der vollen Erkenntnis der Wahrheit basiert, geht, wie die zunehmende Erkenntnis der Wahrheit selbst, mit der fortschreitenden Heiligung Hand in Hand. Und es handelt sich um das Tiefste, Innerste des Menschen selbst, was eben nicht Verstand oder Vernunft, sondern der Wille ist, so daß nicht das Wissen, sondern das Gewissen es ist, worum es sich handelt.

10. Nur auf dem Wege des Gehorsams gegen Gottes Wort und Willen vermag der Mensch die Gemeinschaft mit Ihm zu bewahren und zu steigern, um des göttlichen Wesens, göttlicher Natur teilhaftig zu werden. Wider Gottes Willen, kommt der Mensch von Gottes Wesen ab, bis er gänzlich verworfen wird.

11. Die Entscheidung und Scheidung tritt freilich erst am Ende ein, im letzten Gerichte; das bedenke! —

Somiletische Andeutungen.

Bergiß bei allen Scheidungen in der Gemeinde ja nicht die Entscheidung! — Bei jeder Ausscheidung ist der Schmerz der Täuschung bisher mit der Freude der Klärung von nun an verbunden. — Laß dich bei der Ungewißheit darüber, wer ein lebendiger Christ ist, nicht um die Zuersticht bringen, daß der lebendige Christ beständig bleibt. — Halte es mit dem edlen Gideon, der sein Heer von 32 000 Mann gegenüber von 135 000 Midianitern erst um 22 000 Mann auf des Herrn Befehl mindert, und aus den übrigen 10 000 Mann eine Auswahl von 300 Mann trifft nach des Herrn Anordnung, mit denen er den herrlichsten Sieg erkämpft (Richt. 7). — Der Salbung Quelle ist der Heilige Geist, ihre Voraussetzung die Wiebergeburt, ihre Macht das sichere Gefühl von der Wichtigkeit der Wahrheit, ihr Trieb der sehnliche Wunsch, diese andern fühlbar zur machen; sie schützte gegen Hierarchismus und Episkopalismus im 2. und 3. Jahrhundert. — Gib um betrübender Erfahrungen in der Gemeinde willen nicht die Freude an der Herrlichkeit der Gemeinde auf. — Vergleich des Salböl als des Bildes oder Symbols und des Heiligen Geistes: 1) der Wert; 2) der Gebrauch zur Salbung der Könige, Priester, Propheten; 3) die Kraft, den Lebensgeist zu ermuntern und zu stärken; 4) der Einfluß auf wohlgefällige Gestaltung; 5) der weithin bringende liebliche Geruch. — Grundlehre des Heils ist: Jesus ist der Christ. 1) An und in ihr lebt man sich in Gottes reiches Herz und Gott in sein armes Herz; 2) wider sie lebt man sich ewiges Verderben ins Herz und sich selbst in ewiges Verderben. Oder: 1) An ihr erkennst du die verderblichen Irrelehrer; 2) in ihr bewährst dich der lebendige Christ; 3) aus ihr gelangst du zur Erbschaft bei Gott. — Verreiß nicht Christum und Sein Wort aus deinem Herzen, sonst ver-

treibt dich Christus aus Seinem Reiche. — B. 28: Konfirmationsrede. Gregor: Nisi Spiritus Sanctus intus sit, qui doceat, doctoris lingua extus in vanum laborat. — Augustin: Cathedram in coelo habet, qui corda docet. — Luther: Es ist gefährlich und schrecklich, etwas glauben wider das einträchtige Zeugnis, Glauben und Lehre der ganzen heiligen christlichen Kirche, so von Anfang her nun über 1500 Jahre in aller Welt einträchtiglich gehalten hat. — Mancher hat ein Paternoster am Hals und einen Schall im Herzen. — Starke: Wie der Verräter Christi einer von seinen vertrauesten Aposteln war, so auch der Widerchrist ist nicht aus den Juden oder den Türken, sondern mitten aus der Christenheit aufgestanden. — Die Beständigkeit im Guten ist ein gewisses Kennzeichen eines wahren Christen, gleichwie die Zeitgläubigkeit und Veränderlichkeit den falschen Grund des Herzens verrät. — Christen sind Gesalbte und soll ihnen auch ihr Name eine tägliche Erinnerung sein, was sie als geistliche Könige, Priester und Propheten Gott und dem Nächsten schuldig sind. — Auch derjenige leugnet Christum, den Seligmacher, der nicht in der That erweise, daß Er sein Seligmacher sei, der ihn von Schuld und Strafe der Sünde in der That befreiet. — Das Wort Gottes muß in dem ganzen Menschen bleiben, und nicht nur in seinen Verstand kommen. — Was ein König ohne Land, ein Beherrscher ohne Unterthanen, ein Feldherr ohne Soldaten, das ist ein Christ ohne die Salbung. — Uhlhorn: Es hat Gott nur, wer Ihn als den Dreieinigen hat. Wer den Sohn nicht hat, hat auch den Vater nicht; von dem Sohn kann man nur wissen durch den Heiligen Geist: Der heilige Geist kommt vom Vater und vom Sohne. — Rieger: Das Allergemeinste, die Gebote Gottes und den Glauben an Jesum bewahren (Offenb. 14, 12), wird selbst gegen die letzte große Verführung des Erdreifes die beste und hinlänglichste Bewahrung sein. — Am Eckel, den man gegen das faßt, was man von Anfang gehört hat, fängt aller Versall an. Die teure Beilage der evangelischen Wahrheit von der Rechtfertigung eines armen Sünders vor Gott und von dem damit im Menschen angelegten Grund zum Leben und Wandel im Geist, die will jetzt vielen alt und ekelhaft werden. — Lavater: Jeder, der nicht evangelischer Christ ist, nicht an Jesum Christum glaubt, ist Atheist. — Heubner: Eine feindliche Macht, eine Opposition hat sich von Anfang gegen das Christentum geregt. Und das ist eine Empfehlung des Christentums. Je mehr das Gute sich hebt, desto stärker regt sich das Böse. Wo Gott einen Tempel baut, baut der Satan eine Kapelle daneben. — Wer bei dem Wachstum des Antichrists das Christentum gefährdet glaubte, verriete große Verstandes- und Herzensschwäche, Mangel an Vertrauen. Der Christ hat sich zu freuen, wenn alles immer mehr hervortritt; es kommt dem Ende näher: die Katastrophe im Reiche Christi ist der Punkt, worauf sehnlichstvoll die Blicke der Christen sich richten. — Die Feinde des Christentums ziehen Nahrung aus der Kirche: es ist ihr

Interesse, sich durchaus den Namen „Christen“ nicht nehmen zu lassen; sie würden dann weniger ausrichten, weniger gefährlich sein. — Die Offenbarung von Allen, den Guten und Bösen, ist Zweck des Reiches Gottes. Das Böse kann sich nicht lange verhüllen, verstellen und zurückhalten: es wartet nur auf die Zeit des Hervortretens. Gott will's. Die Erscheinung des Bösen dient zur Bewährung und Reinigung der Kirche. Für den Christen ist's eine erquickende Erleichterung, die Unlauteren ausgeschieden zu sehen. — Der Christ ist gesichert, verwahrt vor Irrlehrern. Er hat den Heiligen Geist; 1) der alles durchdringt, wie ein kostbarer Geruch in alles sich zieht, allem gleichsam Wohlgeruch, Lebensatem gibt — dem Denken, Urteilen, Fühlen, Wollen. Der Christ bekommt dadurch eine königliche, priesterliche Würde im Reiche Gottes (Offenb. 1, 6). Die Salbung ist die Signatur des Christen. 2) Durch diesen Geist hat er die Gabe zu prüfen, den Irrgeist zu entdecken, zu richten; einem solchen Christen wird kein falscher Lehrer gefährlich. — Der Christ hat einen feinen Prüfsinn (sagax odoratus): er merkt schnell den inneren Gehalt und die Tendenz einer jeden Lehre; daher seine christliche Schärfe im Urteil, sein Widerwille gegen Synkretismus. — Die Neologen mögen wollen oder nicht, so müssen sie behaupten, daß bis auf sie das wahre Christentum unbekannt gewesen sei; denn was sie jetzt Christentum nennen, ist dem ganzen Altertum unbekannt. — Der rechte christliche Glaube (fides, quae creditur) ist unwandelbar, bedarf keiner Perfektion. — Dieser Glaube ist Sache der größten Wichtigkeit; es hängt davon unser ewiges Heil ab; es ist nicht etwa unnütze spitzfindige Streitfrage der Schule, sondern es gilt die Verheißung des ewigen Lebens und die Kraft dieser Verheißung hängt ab von der Person Jesu: nur wenn Er wahrer Sohn Gottes ist, kann Er ewiges Leben verheißten und geben. Das Verbleiben bei Christo und in Ihm in beharrlichem Glauben und treuer Nachfolge ist desto ehrenvoller, je mehrere abfallen, und es ist notwendig, weil davon unsere Annahme abhängt. Wird man Christo untreu: Wie kann man vor Ihm mit Freudigkeit erscheinen? Der Gedanke hat eine ergreifende Gewalt über das Herz des Christen. Wie werden da die Ungläubigen erscheinen, die aus Weltgefälligkeit von Christo abweichen? die Weltlehre höher achteten als Christi Gnade? Wie gut wäre es, wenn alle bei ihrem Urteilen und Thun sich prüften: könntest du das vor Jesu Augen thun? getrauest du dir, das vor Jesu Augen zu sagen? dieses Urteil vor Ihm zu behaupten? Verfährst du bei deiner Interpretation gewissenhaft und ehrlich, daß Er dich nicht einmal strafen kann: warum hast du meine Worte nach deinem Belieben verdreht? — Neander: Wie die Apostel das letzte Gericht als nahe bevorstehend dachten, so erging es ihnen wie dem Wanderer, der von fern das Ziel seiner Wanderschaft erblickt, das Auge schaut das durch den Raum Getrennte mit einem Blicke; es kann die Krümmungen des Weges bis zu jenem Ziele nicht erkennen. — Besser: Es ist die letzte Stunde. Wer freilich die Geschichte der Kirche verkehrt an-

sieht, nämlich so, als läge die Zeit ihrer höchsten innerlichen Schöne und offenbarlichen Macht über die Welt noch in einer irdischen Zukunft: der wird geneigt sein, die heiligen Apostel in Verdacht des Irrtums zu nehmen, indem sie den Anbruch der letzten Stunde erlebt zu haben versichern; wer dagegen erkennt, daß die Sonne des Evangelii die Welt mit hellstem Glanze bestrahlte, als sie in der Predigt der Apostel herausging wie ein Bräutigam aus seiner Kammer und sich freute wie ein Held zu laufen den Weg von einem Ende des Himmels bis wieder an dasselbe Ende, und daß die ganze Geschichte der Kirche seitdem durchtönt ist von dem Seufzer der Frommen: ach, bleib bei uns, Herr Jesu Christ, weil es nun Abend worden ist! — ja, daß auch ihre herrlichsten Siege, wie ihr Reformationsfieg, doch nur dem Leuchten des Abendroths am schwarzen Wolfenhimmel gleich sind; wer das erkennt, den befremdet die apostolische Rede von der letzten Stunde nicht mehr, sondern er liest die barmherzige Ursache der nunmehr 1800 jährigen Währung der letzten Stunde in dem apostolischen Worte: der Herr hat Geduld mit uns (2 Petr. 3, 9). — Nicht bloß vor einem einzelnen großen Widersacher und Verführer hat man sich vorzusehen und zu waffnen, sondern vor einer Menge aus dem antichristlichen Samen entsprossenen Gesindels. — Da der selige Nettinger nahe vor seinem Ende von jemand glücklich ge-

priesen wurde um seiner hohen Weisheit willen, entgegnete er lächelnd: „Ja, ich habe mancherlei gelernt; aber das Köstlichste habe ich doch als Kind gelernt im kleinen Katechismus Luther's; da ist alles zusammengefaßt, was ich zu behalten und mitzunehmen wünsche ins Schauen von Angesicht.“ — Weber der Jesus der Nationalisten, noch der Christus der Philosophen thun des Teufels Reiche Abbruch. — Die Antichristen haben sich als Antitheisten ausgewiesen. — Jede wahrhaftige Lehre, die auszusprechen der Kirche in der Zeit ihres Wachstums gegeben wird, ist schon beschlossen in dem Reichtum heiliger Schrift. — Johann Tauler hatte schon manche gelehrte Predigt gehalten, als der Walbenser Nicolaus von Basel zu ihm kam und ihm entdeckte: „Ihr seid ein gutherziger Mann und ein großer Pfaff, aber ihr habt in Wahrheit des Heiligen Geistes Süßigkeit noch nicht geschmeckt.“ Von da an suchte Tauler in der Schrift und im Kreuz den rechten Lehrmeister, welcher uns in einer Stunde mehr lehrt, denn alle Lehrer, die von der Zeit sind, bis an den jüngsten Tag immer thun mögen. — Viedebantt: Es gibt ein großes Endgericht über die Welt und es gibt einzelne Gerichte und jede Zeit vor solchem Gerichte ist eine letzte Stunde. — Das Ziel der Erlösung ist, den Vater haben, oder Kind Gottes sein; aber der Weg dazu ist der Glaube an Christum

III. Der zweite Hauptteil.

2, 29—5, 12.

Der aus dem Wesen Gottes des Gerechten Wiedergeborene (2, 29), ein Wunder Seiner Liebe hier und einst (3, 1—3), ist an Seinen Willen gebunden (3, 4—10 a), insbesondere an die Bruderliebe (3, 10 b—18) und selig vor und in Ihm (3, 19—24), wie dieser prüfend die Irrgeister (4, 1—6), genießt er Gottes Liebe und beweist Bruderliebe (4, 7—21), siegreich über die Welt, ewigen Lebens gewiß (5, 1—12).

1. Grundgedanke: Der aus Gott, der gerecht ist, Wiedergeborene thut die Gerechtigkeit

2, 29.

Wenn ihr wisset, daß Er gerecht ist, so erkennet, daß auch ¹⁾ jeder, der die Gerechtigkeit thut, aus Ihm ist geboren worden.

Exegetische Erläuterungen.

1. Das Subjekt zu *δικαιος* ist nicht genannt. Entweder ist's aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden, oder aus dem Verfe selber zu entnehmen. Dazu stellt Sander sehr richtig den Canon auf: „Muß *δικαιος* auf Christus bezogen werden, so auch *ἐξ αὐτοῦ*. Kann aber durch aus das Letztere nicht stattfinden, kann *ἐξ αὐτοῦ* nur auf Gott bezogen werden, so muß auch *δι-*

καίος sich auf Gott beziehen.“ Formell hängt dieser Vers mit dem Vorhergehenden, wo von Christus die Rede ist, gar nicht zusammen; er bildet den Anfang eines neuen Abschnitts. Daher ist dieser Vers, als in sich selbst abgeschlossen, auch aus sich selbst zunächst zu erklären und die Frage nach dem Subjekt nur aus ihm zu entscheiden. Eine äußere Veranlassung an Christus zu denken, ist daher nicht berechtigt, zumal dem Johannes das Einssein des

¹⁾ καὶ nach *ὅτι* vor *πᾶς* bei A. C. P., Cod. Sinait. und vielen Minuskeln und Übersetzungen.

Vaters und des Sohnes, Gottes und Christi, immer so nahe ist, daß er sehr oft und leicht von dem einen auf den andern übergeht, ohne es besonders zu markieren. Aus dem Worte *δικαιος* ist auch nicht zu entnehmen, ob an Christus, oder an Gott zu denken sei; es ist 1, 9 von Gott, 2, 1 von Christo gesagt. Unterscheidend ist *ἐξ αὐτοῦ γεννῶνται*. Nirgends kommt der Begriff *γεννάσθαι ἐκ Χριστοῦ* vor, oder *τέκνα Χριστοῦ*, trotz Joh. 9, 6; 53, 10; Ps. 22, 31; 110, 3; Matth. 9, 2; Joh. 13, 33; Ebr. 2, 17, worauf Spener sich beruft. Aber *γεννημένος ἐκ τοῦ Θεοῦ* steht 3, 9; 5, 18 vergl. 1. 4; 4, 7 und *τέκνα Θεοῦ* gleich im folgenden Vers (3, 1). Also: er ist aus Gott geboren. *Iustus justum gignit* (Bengel). So liegt hier ein stringenter Schluß vor: Gott ist gerecht, wer aus Gott geboren ist, thut Gerechtigkeit. — Demnach ist weder Christus Subjekt zu *δικαιος* und *ἐξ αὐτοῦ*, wie a Lapide, Bengel, Kikli, Frommann u. a., noch weniger aber Christus bei *δικαιος*, Gott aber bei *ἐξ αὐτοῦ* zu verstehen, wie Storr, Lücke, Heubner, Fels u. a. wollen. Sondern mit Neander, Röstlin, Düsterdieck, Ebrard, Huther, Haupt u. a. ist Gott beidemale zu verstehen. Neuß meint, daß im Gedanken des Schriftstellers beide Personen verbunden sind.

2. Wenn ihr wisst, daß Er gerecht ist. Über *δικαιος* ist nach dem zu 1, 9 und 2, 1 Bemerkten hier hinzuzufügen: Wenn Gott nach Seinem Wesen, Natur *ἅγιος* ist, so ist Er nach Seinem Charakter, Thun *δικαιος* und eben weil Er *ἀγάπη* ist (4, 16), ist Sein energisches Wollen darauf gerichtet, Seine Heiligkeit in Gesezen, die ebenso Seinem heiligen Wesen als der Natur und Bestimmung Seiner Geschöpfe, für welche sie bestimmt sind, entsprechen, nun auch zu offenbaren, wie Seine Zusagen zu halten und Seine Verheißungen zu erfüllen, und ebenso, die Ihm sich fügen, zu belohnen, wie die Widrigen zu strafen. Gesetzgebung, Drohung und Verheißung, Bestrafung und Belohnung, Erlösung und Sündenvergebung sind die Akte, Erweisungen Seiner *δικαιοσύνη*, welche die nach außen gerichtete Energie Seiner heiligen Liebe oder mit der Liebe zusammengefaßten Heiligkeit ist. Demgemäß gibt es gar keine Gerechtigkeit außer Gott und ohne Gott und Seine Wirksamkeit, so daß Er nicht bloß Vorbild und Urbild, sondern zugleich auch Urquell aller menschlichen Gerechtigkeit ist. Das ist ein bedeutender Gegenstand christlicher Erkenntnis, die wohl als unzweifelhaft bei allen Christen vorausgesetzt werden darf, die aber nicht allemal und nicht leicht in der erwünschten und nötigen Stärke

und Lauterkeit bei dem Christen sich findet. Daher: *ἐὰν εἰδῇτε*. Der Apostel wendet sich an das eigene Bewußtsein der Gemeinde, will gar nichts Neues lehren, aber das Wissen lebendig und fruchtbar machen.

3. So erkennet. Da der Grammatik gemäß (Kühner II, 550) auf solche Annahme ebenso wohl der Imperativ als der Indikativ eines Haupttempus, besonders des Futurums folgen kann (vergl. Neuß), so liegt zwar in dem hervortretenden Gebrauch des Indikativs Futuri, der dem Imperativ sehr nahe verwandt ist, die Präsumtion nahe, daß hier *γινώσκετε* der Imperativ sein möchte. Wenn nun 5, 15, worauf de Wette und Düsterdieck hinweisen, *ἐὰν οἴδαμεν* — *οἴδαμεν* sich findet, aber im nächsten Verse 3, 1: *ιδετε* worauf Huther, aufmerksam macht, so wird dieses weiter und viel stärker, als jener Vers (5, 15) auf die Annahme des Imperativs drängen. Dazu kommt nun der Sinn des Zeitwortes und des Satzes noch. Das Verbum *γινώσκειν* bezeichnet eine Thätigkeit, die sich immer mehr vertieft, lebt, erweitert; das Wissen (*εἰδέναι*) wächst so im Erkennen (*γινώσκειν*). Der Gegenstand des Erkennens ist die Wahrheit; und in alle Wahrheit soll der Christ geleitet werden, d. i. er soll so ganz erkennen, von einem Moment, das er weiß, erkannt hat, zum andern fortschreiten unter dem Beistande des Heiligen Geistes. Es ist daher hier nicht der Indikativ (Beza, Bengel, Düsterdieck, Ewald, Neander, Haupt u. a.), sondern der Imperativ (Vulgata, Grotius, de Wette, Lücke, Ebrard, Huther, Fels u. a.) anzunehmen. —

4. Daß auch jeder, der die Gerechtigkeit thut, aus Ihm ist geboren worden. Die Partikel *καί* weist auf das Verhältnis der Zusammengehörigkeit, der Kongruenz des zweiten zum ersten Gedanken. Es ist kein Interpretament, welches ein logisches Verhältnis markiert (gegen Düsterdieck): wenn ihr wisst — so erkennet ihr auch. Sondern es steht bei dem Subjekte *πᾶς ὁ ποιῶν* und gibt das Verhältnis der zwei Wahrheiten: Gott ist gerecht, und jeder, der die Gerechtigkeit thut, ist aus Gott geboren. Hier handelt sich's um ein reales Verhältnis. — *Ὁ ποιῶν τὴν δικαιοσύνην* ist, der die *δικαιοσύνην* in sich hat und in seinem Wandel, in Werken und Worten, im Verhalten und Gesinnung, in Urteil und Stellung und Haltung und Erscheinung wirksam sein, aus sich selbst heraustreten, an sich selbst bemerkbar werden läßt. Das Thun ist hier nicht eine bloß äußerliche, vereinzelte That, sondern eine fortlaufende, zusammenhängende, nach innen wie nach außen gerichtete

tete Thätigkeit, die Energie eines Inwendigen, einer empfangenen Gabe, eines mitgetheilten Wesens und Lebens. Auf dem *notion* liegt ein Nachdruck: Gethan, nicht bloß gethüm, bekannt, gepredigt, gewußt, gefühlt, geliebt und geglaubt soll die Gerechtigkeit werden. Noch mag es unvollkommen, in Schwäche, mit Unterbrechungen geschehen, aber gethan werden muß und gethan wird von dem Christen die Gerechtigkeit, und zwar von jedem, *πᾶς* omnis et solus (Bengel). Auch ist nicht genug, einzelne Stücke der Gerechtigkeit thun; es muß auf das Ganze, *τὴν δικαιοσύνην*, abgesehen sein. — Unter *δικαιοσύνη* ist an Gerechtigkeit, die von Gott herkommt, vor Ihm gilt, Sein ist und Sein Werk, zu denken. Es ist also eine Gerechtigkeit, die göttlicher Art ist, ein Ausfluß aus Gottes Ungerechtigkeit, aus Gott selber. Das zeigt sich im Halten der göttlichen Gebote, im Fliehen der Sünde, in dem Ringen nach Heiligung, in der Liebe zu den Brüdern, im Leben und Wachsen des Glaubens; und wenn an ihrer vollen Darstellung noch sehr viel fehlt, von der Vollendung man noch sehr weit entfernt ist, um solche *δικαιοσύνη* handelt sich's doch. Zu vergleichen ist *ποιεῖν τὴν ἀλήθειαν* 1, 6 und *קיימא דאמתא* 1 Mos. 18, 19; Jes. 56, 1; 58, 2; *קיימא דאמתא* Ps. 15, 2. — Das weist auf eine besondere, gewaltige Ursach' und Bedingung, ohne welches *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* nicht möglich noch denkbar ist: *ἐξ αὐτοῦ γενένηται*. Durch das Präsens: *ποιῶν* und das Perfekt: *γενένηται* wird die Auseinanderfolge markiert: das erste, was vorher geschehen sein muß, ist: aus Gott geboren sein, das andere, dadurch Bewirkte, daraus Hervorgehende, ist: die Gerechtigkeit thun. Ganz dieselbe Ordnung deutete schon die Auslegung des Gehaltes von *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* als Notwendigkeit. — Wie in Bezug auf *δικαίος* die *δικαιοσύνη* und *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* voll und lebendig zu fassen ist, so auch *ἐξ αὐτοῦ γεννησθαι*. Es handelt sich also um ein beginnendes Leben, eine Geburt, ein Werden dessen, das noch nicht ist oder war; es ist nicht bloß eine Wandlung, oder eine Besserung, sondern ein Neues — und zwar aus Gott. Man hat gewiß auch die Präposition *ἐξ* in ihrem Sinn festzuhalten; aus Ihm, das ist aus Gottes eigenem heiligen Wesen. *Nasci ex deo est naturam dei acquirere* (Luther) oder *constituitur in quadam participatione supernaturali esse divini* (de Lyra), aus Gott ein ander Wesen oder andere Natur empfangen haben (Spener), ganz entsprechend dem *γέννησε θεὸς κοινωνοὶ φύσεως* (2 Petr. 1, 4). Vergl. Joh. 3, 3. 5. 6; 1, 12. 13; Tit. 3, 7; Eph. 4, 23. 24;

Röm. 12, 2; 1 Petr. 1, 3. 23. Es ist ein göttlicher Same (3, 9) in den aus Gott Gebornen; sie sind nicht Gott geworden, vergottet, in Gott verloren, oder Gott in ihnen, sondern nur theilhaftig göttlicher Natur, keimartig, Neugeborenen gleich, so daß ein Anfang gemacht ist, aber nur ein Anfang, wenn auch der Anfang eines göttlichen, von Gott stammenden, zu Gott führenden Lebens, dessen Vollendung nicht magisch oder zauberisch gewirkt wird mit einem Schlage, sondern unter dem Gesez des von Gott geordneten Wachstums steht. Die Geburt aus Gott ist Verlesung des Menschen aus dem Tode in das Leben (3, 14); sie bringt an das Licht der Welt, sie gewährt ewiges Leben (5, 11. 20) und schafft, daß Gott in uns ist, wir in Ihm sind (4, 15) als Gottes Kinder (3, 1. 2. 9. 10), aus Gott (3, 10). Das geschieht aber durch einen ethischen Lebensprozeß (3, 9; 5, 1): Wir werden Gottes Kinder. Doch ist darüber, wie über die Vermittelung durch Christus und den Glauben an Ihn hier nichts ausgesagt. Abzuweisen sind daher alle Erklärungen, welche die Begriffe abschwächen: *dei similem esse* (Sozin), *amari a deo* und *beneficiis ab eo ornari* (Rosenmüller), oder etwas Fremdes eintragen, wie eine in gnostisch-dualistischer Weise vorgestellte Naturbestimmung und Naturnotwendigkeit (Hilgenfeld); ferner die die rechte Ordnung verkennenden und verkehrenden Auffassungen, nach denen das Thun der Gerechtigkeit als Bedingung der Kindschafft bei Gott angesehen wird (Sozin, Episcopius, Semler u. a.); auch ist die falsche Beziehung des Thuns der Gerechtigkeit auf das Bestehen im Gerichte (a Lapide, Emser, Estius) fernzuhalten als hierher nicht gehörig. — Wenn Lücke (2. Aufl.) sagt: „Man hätte eigentlich *ὅτι πᾶς ὁ γεγεννημένος ἐξ αὐτοῦ ποιεῖ τὴν δικαιοσύνην* erwarten sollen“ — so ist das nicht richtig, wenn auch der Gedanke an sich richtig ist (vergl. Luther). Johannes stellt eben an dem erkennbaren *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* ein sicheres Merkmal auf für das mit der Geburt aus Gott begonnene verborgene Leben des inwendigen Menschen, für die Kindschafft bei Gott, für das Leben, das kein Tod töten und das sich wider das Gericht rühmen kann. Es findet eben dasselbe Verhältniß zwischen *γεννησθαι ἐκ θεοῦ* und *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* statt, wie 1, 6 zwischen *κοινωνῆαν ἔχειν μετὰ θεοῦ* und *περιπατεῖν ἐν τῷ φωτί*.

5. Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und Entfaltung im Folgenden. — Der reiche und selbständige Gedanke ist „Einleitung“, oder „Text“ zu dem folgen-

den Abschnitt. Der Grundzug ist *δικαίος ἐστι*, parallel dem *ὡς ἐστι*, wodurch weitere Bestätigung der Annahme gegeben wird, daß Gott Subjekt sei. Der Begriff *δικαίος* ist hier neben der daher gezogenen Folge, *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* unmöglich auf *justitia judicialis* zu beschränken. Deshalb ist in dem Gerichte, worauf B. 28 hinweisen soll, wovon aber keine Rede ist, da es sich nur um Christi Wiederkunft handelt, und der Gerechtigkeit keine innere Auseinanderbeziehung zu suchen und zu finden; man hat nicht an die richterliche Funktion göttlicher Gerechtigkeit, noch daran zu denken, daß wir nur durch Thun der Gerechtigkeit vor dem gerechten Richter bestehen werden. Aber indem Johannes den ersten Abschnitt mit der kräftigen Parallele schließt, welche auf Grund des Lichtwandels auf das selige Ziel in hoffnungsvoller Verheißung hinweist, kommt ihm mit der *παρόησις* in der Parusie der Gedanke an die Kinderschaft und Kindes Hoffnung und Kindes Herrlichkeit und das Kindeserbe. Darin liegt der Zusammenhang mit Vorangehenem. — In der Entfaltung dieses Begriffs der herrlichen Geburt aus dem gerechten Gott, also auf analytischem Wege, wird nun der folgende Hauptteil gegliedert.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Gottes Eigenschaft der Gerechtigkeit ist eine nicht bloß energisch aktive, sondern auch eine sich mitteilende.

2. Die Bedeutung der Wiedergeburt ist an ihrer unerläßlichen Folge, *ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην*, zu fassen, und sogar deren Wesen als ein Beginnen eines neuen, göttlichen Lebens zu bestimmen.

3. Die Lebenskraft und Lebenswurzel wirktlich gültiger Gerechtigkeit im Wandel und Wesen ist nicht in dem Menschen, wie er ist, sondern nur in Gott und aus Gott erst im Menschen, wie er Christ geworden ist.

Somiletische Andeutungen.

Erkenne, was du weißt! — Nicht bloß alle Gabe von Gott ist gut und vollkommen, sondern alles Gute selber und alle Vollkommenheit ist Gabe von Ihm, dem Gerechten. — Gott gibt, und der Mensch — hat nicht bloß, sondern wird. — Über dir waltet Gott und in dir hat Er Sein Werk, daß du Sein Kind werdest und bleibst. — Alles Göttliche dringt und drängt zum Ethischen und daran ist jenes zu erkennen. — Der Wiedergeburt Ursach' ist der gerechte Gott, und ihr Merkmal das sittliche Wesen.

Lange: Das Evangelium ist sorgfältig mit dem Gesetz, die Gerechtigkeit des Glaubens mit der Gerechtigkeit des Lebens zu verbinden, und liegt darin ein wahres Kennzeichen eines rechtschaffen evangelischen Lehrers und Zuhörers. — Rieger: Kraftworte, wie Gerechtigkeit thun, muß man niemals mit dem vermengen, was in der Schrift hin und wieder den übeln Namen hat: mit Werken umgehen.

2. Die Herrlichkeit der Kinderschaft.

Kap. 3, 1—3.

1. Sehet, was für eine Liebe hat uns¹⁾ der Vater gegeben²⁾, daß wir Kinder Gottes heißen sollen! Und wir sind's³⁾! Darum erkennet die Welt uns⁴⁾ nicht, weil sie Ihn nicht erkannte. *Geliebte, jetzt sind wir Kinder Gottes, und noch nicht ward offenbar, was wir sein werden. Wir wissen⁵⁾, daß, wenn es offenbar sein wird, wir Ihm ähnlich sein werden, weil wir Ihn sehen werden, so wie Er ist. *Und jeder, der diese Hoffnung auf Ihm hat, heiligt sich selbst, sowie jener heilig ist.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Ursprung der Kinderschaft.

B. 1a. **Sehet**, ἴδετε. Johannes will die Auf-

merksamkeit der Leser auf die Kinderschaft richten (Mark. 13, 1; Joh. 1, 29), und zwar nicht ohne eigene Verwunderung über deren Herrlichkeit, die er, selber ein Gotteskind, erfahren,

¹⁾ B. 1: ἡμῖν bei Sinait. A. C. K. L. P.; bei anderen z. B. B.: ὑμῖν.

²⁾ B. 1: ἔδωκεν bei Cod. Sinait. B. C. K. P.; bei A. L.: ἔδωκεν.

³⁾ B. 1: καὶ ἑσμέν haben A. B. C. P. Cod. Sinait., viele Minuskeln und Übersetzungen. Vulg.: et simus, andere: et sumus. Augustin, Beda, Dekumen, Theophyl. kennen die Worte. Erasmus hielt's für einen Zusatz; die Recepta ließ diese Worte weg. Um der falschen Übersetzung der Vulgata willen nahmen viele Anstoß, auch Luther, und ließen sie weg.

⁴⁾ B. 1: ἡμᾶς hat A. B. C. und ist im Cod. Sinait. bei ὑμᾶς einkorrigiert, und findet sich bei Augustin und Beda; ὑμᾶς haben K. L. P., Theophyl. und Dekumen.

⁵⁾ B. 2: Nach οἱ δὲ αὐτοὶ fügen K. L. δέ hinzu.

weshalb er im Folgenden nicht *ὑμῖν*, sondern *ἡμῖν* sagt. Man hat die Verwunderung über die Größe der Liebesgabe Gottes, welche allein Augustin, Sander, Luther notieren, mit der Absicht, den Lesern dieselbe zu Gemüte zu führen, worauf Lyra, Grotius aufmerksam machen, zu verbinden, nicht also das Richtige in der Mitte beider Gedanken zu finden (Düsterdieck), sondern in deren Verbindung. — **Was für eine Liebe hat uns der Vater gegeben.** Das im Neuen Testament öfter vorkommende Wort *ποταπός*, das wahrscheinlich nach Buttmann (Lexilog. 125. 302) aus *ποῦ, πόθεν*, und *ἀπό (πο-από)* mit eingeschobenem *δ* (pro-d-ire, pro-d-esse) entstanden ist und wie früher *ποδαπός* zu schreiben wäre, heißt eigentlich von wo? von wannen? cujus? Es wird nach Abstammung, nach dem Geschlecht gefragt; Abkunft und Art will man wissen. So Luk. 1, 29: *ποταπός εἰν ὁ ἀσπασμός*. Matth. 8, 27: *ποταπός ἐστιν οὗτος*. Ab- und Herkunft tritt ganz zurück und es bleibt nur Art und Beschaffenheit notiert. Luk. 7, 39; 2 Petr. 3, 11; Mark. 13, 1. In der letzteren Stelle ist ein Anstreifen der Bedeutung an quantus. Es ist daher nicht richtig überlegt: qualem et quantum amorem (Sozin, Episcopiuss, Estius), wie große Liebe (Lücke, de Wette, Sander, Ewald), wenn auch zugegeben werden kann, daß die Bedeutung qualis in die quantus hinüberspiele (S. Schmidt, Düsterdieck, Luther). Luther ganz gut: Was für herrliche, hohe Liebe! Beachtenswert Haupt: nicht eine besondere Art von Liebe gegenüber anderen Arten der Liebe, sondern das Unverderbare ihrer inneren Beschaffenheit soll aufgezeigt werden. Also die Art und Beschaffenheit wird jedenfalls festzubehalten sein. Doch liegt, daß sie unverdient ist, nicht in *ποταπὴν* (Calvin), sondern vielmehr in *ἡμῖν*, indignis, inimicis, peccatoribus (a Lapide), so wie es in der *ἀγάπη* und deren Art liegt, daß an ihre Größe mitgedacht werden muß, wie ja Stärke, Intensität der Liebe und Extensität, Größe zusammenfällt. Joh. 3, 16: *οὕτως ἠγάπησεν ὁ θεός*. — Treffend Luther in den Scholien: «usus est Johannes singulari verborum pondere: non dicit, dedisse nobis deum aliquod, sed ipsam caritatem et fontem omnium bonorum, cor ipsum, idque non pro operibus aut studiis nostris, sed gratuito.» Unter *ἀγάπη* ist nicht an caritatis munus (Beza), effectus, documentum, beneficium, Liebeszeichen, Liebesbeweis (Sozin, Episcopiuss, Grotius, Spener, Neander u. a.) zu denken; dazu veranlaßt *δέδωκεν*. Bengel: non modo destinavit et

contulit, sed etiam exhibuit. Gott hat nicht bloß in Liebe, sondern Liebe selber gegeben, zu eigen gemacht, geradezu geschenkt, daß Seine Liebe nun unser ist (Zelf). Weil der Apostel aus dem Gefühle und Bewußtsein der Kindschaft heraus schreibt, hat er *ὁ πατήρ* gesagt und auf das Folgende gewiesen. — **Daß wir sollen Kinder Gottes heißen.** Da nicht *ὅτι* steht, wie Matth. 8, 27, haben wir nicht einfach den Inhalt, eine fertige Thatsache, daß wir Gottes Kinder heißen: es müßte auch *καλοῦμεθα* stehen, und nicht *κληθῶμεν*. Gegen Episcopiuss, S. Schmidt, Luther, II. (darinnen, daß) u. a. Da nicht *ὅπως* steht, wie Joh. 11, 57, ist nicht reine Zweedvorstellung anzunehmen; gegen J. Lange, Lücke, de Wette, Brückner, Neander, die doch etwas im Text nicht Gegebenes als die Liebesgabe bezeichnen müssen, wie die der Sendung des Sohnes, damit der Zweck in unserer Kindschaft angegeben werden könne. Aber Kinder Gottes sein ist nicht eine fürlich mitzuteilende Gabe, nicht ein einfaches vorliegendes Faktum, sondern eine Aufgabe, eine werdende, erst allmählich sich vollziehende Thatsache, nicht eine augenblicklich eintretende Schöpfung, oder ein sofort abschließender Schöpfungsakt, sondern eine durch verschiedene Stadien hindurchgehende That Gottes und Menschengeschichte, ein von Gott im Menschen gewirktes Leben von einem Anfang zu einem hohen Ziele hin, wie die Sündenvergebung (gegen den hier oberflächlich aburteilenden Luther). Daher hier, wie dort 1, 9 *ἵνα* = daß wir heißen sollen. Inhalt und Ziel der Liebe des Vaters ist unsere Kindschaft bei Ihm. Mit *καλεῖσθαι* (Jak. 2, 23: *φίλος θεοῦ ἐκλήθη*) wird nicht ein Prädikat ohne Substanz, ein Name ohne Sinn, ein Titel ohne Gehalt bezeichnet; denn der uns Kinder nennt, ist Gott. Dann erst werden wir von Menschen, den Brüdern im Ernste, von der Welt im Spotte so genannt. „Wo Gott Namen gibt, da gibt er allezeit das Wesen selber mit“ (Besser). Den Kindesnamen haben wir nicht ohne die Kindschaft, wie wir Gott nicht bloß Vater nennen; Er ist es auch. Aber die Anerkennung der von Gott gegebenen und sich im Leben offenbarenden Kindschaft wird markiert. Hat Augustin auch nicht Recht (hie non est discrimen inter dici et esse), so hat doch Calvin Recht (inanis titulus esse non potest). Daher die Griechen erklärten: *εἶδετε γὰρ ὅτι ἔδωκεν ἡμῖν τέκνα αὐτοῦ γενέσθαι τε καὶ κληθῆναι* (Defumen) oder *καὶ λογισθῆναι* (Theophylakt). Wenn Baumgarten = Crusius mit Bezug auf Joh. 1, 12 *καλεῖσθαι* mit *ἐξουσίαν* *ἔχειν γε-*

νόου erklärt und Neander ihm bestimmt, so ist das nur die Voraussetzung des καλέσθαι, und nicht von uns ist die Liebe, daß wir uns Kinder nennen dürfen. — Durch die Stellung τέκνα θεοῦ wird der Begriff der Kinderschaft, durch die Wahl des Wortes τέκνα statt υἱοί wird der Anfang, die Geburt, die Unselbstständigkeit, und durch den Genitiv θεοῦ statt αὐτοῦ die Herrlichkeit und Hoheit dieser Kinderschaft markiert (ähnlich Haupt). Veng.: quid majus, quam deus? quae propior necessitudo, quam filialis? — **Und wir sind's!** Dieser Zusatz, der äußerlich bezeugt ist und innerlich gefordert wird, ist kein Glossem (gegen Haupt), aber auch nicht von *tra* abhängig (Vulg.: et simus; unter den Neueren Zelf), sondern selbständiger Satz, die Wirklichkeit der Kinderschaft, das Wesen des Namens noch besonders hervorzuheben und zu bezeugen; es ist fröhlicher Ausdruck der Gewißheit und des auf Erfahrung gegründeten Bewußtseins um diese Gabe, wenn auch nicht gerade triumphierender Ausruf der feindseligen Welt gegenüber. Grundlos ist Erbrands Annahme, daß in *καὶ ἡμεῖς* das Verhältnis Gottes zu uns, in *ἐσμέν* unser Verhältnis zu Gott, in jenem das Moment des Versühntheins, in diesem das der Wesensumwandlung und Erneuerung indiziert sei. Beides ist wohl da, aber nicht so getrennt und verteilt. —

2. Gegensatz der Kinderschaft. B. 1 b. — **Darum erkennet die Welt uns nicht.** Mit *διὰ τοῦτο* wird auf das Vorige hingewiesen: Weil wir Kinder Gottes sind, erkennt uns die Welt nicht. Es wird eine ganz notwendige Folge davon, daß wir Kinder Gottes sind, aufgestellt und diese ist: Die Welt kennt uns nicht. Es soll weder einem Einwande der Gläubigen begegnet (S. Schmidt), noch ein Trostgrund für sie ausgesprochen (Luther, Grotius, Lücke u. a.), sondern ein immer wieder gegebener Erfahrungssatz angefügt werden. In dem *ἡμῶς* ist das Verhältnis und Verhalten, das Wesen und Wandeln der Gotteskinder, nicht äußere Persönlichkeit oder Verhältnisse gemeint. — Über *ὁ κόσμος* vergl. zu 2, 15 und über *γινώσκειν* zu 2, 3. „Das Wesentliche in dem Begriffe *ὁ κόσμος* ist nach Johannes die Gottwidrigkeit“ (Düsterdieck). Unter *γινώσκειν* ist ein Erkennen gemeint, das den ganzen Menschen bewegt, auf eigener Erfahrung, willigem Eingehen, lebhaftem Interesse beruht und mit der Gesinnung und Lebensrichtung zusammenstimmt. Die Welt versteht die Christen nicht, macht sich mit ihnen nichts zu schaffen, hält nicht zu ihnen, mit ihnen, und mag sie auch gar nicht; das alles

liegt in dem *ὁ γινώσκειν* und heißt: erkennt sie nicht. Vergl. B. 13; Joh. 16, 33; 15, 20. 21. Unrecht daher Grotius: non agnoscit pro suis; Semler: nos rejicit, reprobant; Baumgarten-Crusius u. a. = *μισεῖ*. Dieses bestehende Verhältnis zwischen der gottwidrigen Welt und den Kindern Gottes erklärt der Apostel durch den folgenden Satz: **Weil sie ihn nicht erkannte.** Von *διὰ τοῦτο* hängt *ὅτι* nicht ab; es soll nur erklärt werden, wie es kommt, daß die Welt die Christen nicht versteht, um deswillen, weil diese Gottes Kinder sind; und nun bemerkt der Apostel, das liegt nicht an den Kindern Gottes, ist nicht deren Schuld, sondern ist Schuld der Welt selber, weil sie Gott nicht erkannt hat. Natürlich muß *γινώσκειν* hier in demselben Sinne genommen werden, und nicht = credere in deum (S. Schmidt), noch = nosse doctrinam, curare divinam legem, jussa dei observare (Episcopus), aber „der ganze Gegensatz der Gesinnung und Richtung, auch der Haß und die Verfolgung“ (de Wette) ist eingeschlossen, sowohl den Kindern Gottes, als Gott gegenüber. Der Schluß ist stringent: *οὐκ ἔγνω τὸν νοθετησαντα* (Dokumen), also *ὁ γινώσκει τὰ τέκνα αὐτοῦ*. Deshalb muß unter *αὐτόν* Gott, nicht aber kann Christus verstanden werden. Weil wir aus Gott geboren, göttlicher Natur theilhaft geworden sind, kennt uns die Welt nicht, welche Gott nicht erkannte. — Der Wechsel der Tempora, *γινώσκει* und *ἔγνω*, ist nicht zu übersehen. Daß die Welt die Kinder Gottes nicht erkennt, ist dadurch bedingt, daß sie Gott nicht erkannt hat. Dieses ist das erste; davon hängt erst das zweite ab. Gotteserkenntnis ist Grund für Menschenenerkenntnis und Erkenntnis der Welt, welche den Gotteskindern nicht fehlt; auch Selbsterkenntnis ist davon abhängig. Das alles fehlt, wo Gotteserkenntnis fehlt; da fehlt Erkenntnis und Verständnis der Gläubigen und die eigene Erkenntnis im Großen und Ganzen, dem man angehört, wie im Einzelnen, bis in das eigene Herz und Wesen. Sie wissen nichts, auch nicht, was sie thun (Luk. 23, 34).

3. Die Hoffnung der Kinderschaft. B. 2. — **Geliebte.** Diese Anrede, *ἀγαπητοί*, markiert ein Verhältnis, in dem Liebe erfahren wird, und zwar hier von Gott, dessen Kinder sie sind, und von denen, mit welchen sie zusammenstehen, und bildet daher einen Gegensatz zu dem Vorhergehenden. Wir sind Kinder Gottes und darum erkennt uns die Welt nicht. **Jetzt sind wir Kinder Gottes.** Das: Wir sind's! wird voll mit *τέκνα θεοῦ* und der voranstehenden Zeitpartikel *νῦν* (Zelf) wie-

derholt nach dem eingeschobenen Gegensatz, der darauf, daß gegenwärtig die Welt die Kinder Gottes nicht erkennt, und dann auf die Zukunft hinweist. Es muß *vñ* nach dem Kontext und seiner Stellung als Zeitpartikel genommen werden (gegen de Wette: nun, infolge jenes Nachschlusses der Liebe). So wird nachdrücklich, trotz des Gegensatzes der Welt, hervorgehoben, daß dennoch jetzt schon wir Kinder Gottes sind, wenn auch deren Herrlichkeit noch verborgen und unvollendet ist. So mit Lücke und Düsterdied, gegen Huther. — **Und noch nicht ward offenbar, was wir sein werden.** Gegensätze zu dem Vorigen sind *vñ* und *οὐπω*, *ἐσμέν* und *ἐσόμεθα*, *τέκνα Θεοῦ* und *τί*, was weiter als *ἄλλοι αὐτῶν* beantwortet wird, wie das *οὐπω ἐφανερώθη* in dem *ἐὰν φανερώθῃ* und das *οἶδαμεν* zu dem *ὁρόμεθα* fortgeführt wird. Diese Gegensätze sind aber nicht contraria, sondern Entfaltungen des gegenwärtigen *τέκνα Θεοῦ ἐσμέν*, die Entwicklung der Kindschafft zur Erbschaft. Daher ist die Fortführung durch *καί* durchaus entsprechend (gegen Beza, Grotius, Spener u. a., welche *καί* nach hebräischem Sprachgebrauch für *ἀλλά* nehmen), und das *δέ* nach *οἶδαμεν* fehlt mit Recht (gegen S. Schmidt, Sander u. a.). Mit *οὐπω ἐφανερώθη* wird auf ein Daselbstes gewiesen, das nur noch verborgen ist. Denn *φανεροῦν* heißt offenbaren, ins Licht bringen, so daß es geschaut, erkannt werden kann; ob es auf faktischem Wege durch geschichtliche Entwicklung und Thatfachen, oder auf logischem geschieht, durch Unterricht und Belehrung, liegt nicht im Worte, nur in dem Kontexte: hier ist jener auf das bestimmteste markiert (mit Huther gegen Ehrard). So 2, 19; Joh. 2, 11; 7, 4; 17, 6; 21, 1. Wem offenbar zu machen ist, ergibt ebenfalls der Kontext, wenn's nicht ausdrücklich gesagt ist. Hier wird zunächst an die Welt, dann an die Gläubigen zu denken sein (Düsterdied). An dem Interrogativum (*τί ἐσόμεθα*) ist weder ein Anstoß, noch aus demselben für Ehrards Meinung etwas zu nehmen, da nicht bloß nach Verbis des Wissens, Forschens und dergleichen und in indirekten Fragen, sondern auch in Fällen, in denen die Griechen gewiß *ο, τι* gesetzt haben würden, das Fragpronomen im Neuen Testament gebraucht wird. Vergl. Winer Gramm., 7. Aufl. S. 158 f. M. Buttmann, S. 216. Zum Gedankengehalt ist Kol. 3, 3 und Röm. 8, 17 zu vergleichen. Auch Gal. 4, 1. Festzuhalten ist, daß gesagt ist: Es ist noch nicht erschienen, was wir sein werden, aber nicht: wir werden etwas sein, was wir jetzt noch nicht sind; nicht

das Sein, sondern das Erschienensein, Offenbarsein ist negiert (*οὐπω*). Gegen Haupt. Es gibt nur eine Gotteskindschafft; non dantur gradus *νιότητος* (Calov). Aber diese hat ihre status oder Stationen, ihre Entfaltung und Entwicklung, Entwicklung des inneren Wesens eines Kindes Gottes und Entfaltung der mancherlei Rechte und Güter derselben. „Das Zukünftige ist angelegt und latitiert schon in dem Gegenwärtigen“ (Düsterdied). Augustin: quid est ergo, quod jam expectamus, si jam filii dei sumus? quid autem erimus aliud, quam filii dei? So sehr verschieden auch der künftige Zustand sein mag von dem gegenwärtigen und beide zu unterscheiden sind, so ist doch jener kein absolut Neues. Darauf weist das *οὐπω ἐφανερώθη* hin, das nur hervor- und heraustreten läßt an die Sichtbarkeit, was verborgen ist, und das ist das aus dem *ἐσμέν* gewordene *ἐσόμεθα*. Worin das nun besteht? Wir wissen, daß, wenn es offenbar sein wird, wir ihm ähnlich sein werden. Mit *οἶδαμεν* ist ein gewisses Wissen bezeichnet, kein ungefähres (Fachmann), und zwar ein Wissen (die *πληροφορία* der Gläubigen, vergl. Hunnius, Calov), an dem nicht bloß die Apostel (Episcopius), sondern alle Christen partizipieren (Calvin), alle, von denen es heißt: *τέκνα Θεοῦ ἐσμέν*. Das Objekt des Wissens ist: *ὅτι ἄλλοι αὐτῶν ἐσόμεθα*. Der Eintritt dieses Zukünftigen ist mit *ἐὰν φανερώθῃ* markiert. Da es nicht heißt: *ὅταν*, wird nicht sowohl die Zeitlichkeit (Sozin u. a.), sondern nur die Wirklichkeit der Sache gedacht. Vergl. zu 2, 28; cl. Joh. 12, 32; 14, 3; 16, 7. Treffend die Vulgata: cum apparuerit, das sie die im conjunct. aor. liegende Vorstellung des fut. exacti mit ausdrückt. Als Subjekt zu *φανερώθῃ* ergibt sich bei der unverkennbaren Beziehung auf *ἐφανερώθη, τί ἐσόμεθα* eben dieses. An Gott hat ernstlich kein Interpret gedacht, aber an Christus mehrere (Augustin, Beda, Calvin, Calov, Rothe u. a.). Das *φανερωθῆναι τί ἐσόμεθα* fällt mit der Parusie Christi zusammen, und es ist sachlich sehr wohl möglich, hier an Christus zu denken (so auch Zelf). Allein *φανεροῦν* müßte dann hier auf Seine Erscheinung in der Herrlichkeit gedeutet werden, während B. 5 es von Seiner Erscheinung im Fleisch gesagt ist und mit dem Demonstrativum *ἐκεῖνος* bestimmt auf Ihn gewiesen wird, und in beiden unmittelbar aufeinanderfolgenden Sätzen hatte dasselbe Zeitwort verschiedene Subjekte. Man kann „die Möglichkeit jener Beziehung, deren Wirklichkeit“ B. 5 vorliegt, hier zugeben, aber muß mit den meisten Er-

klären behaupten, die Concinnität der Rede fordere hier zu φανερωθῇ dasselbe Subjekt, das ἐφανερώθη hat τί ἐσόμεθα, zumal dieses seine Auslegung in dem ὅμοιοι αὐτῶ ἐσόμεθα hat; diese beiden beziehen sich aufeinander, wie die verschiedenen Formen des φανεροῦσθαι. Vortrefflich hat Dekuminius bemerkt: τὸ γὰρ πῶν ἄνθρωπον φανεῖον γενήσεται, ἐκείνον ἀποκαλυπτόμενον ὅμοιοι γὰρ αὐτῶ ἀναφανέντες τὸ τῆς υἱοθεσίας λαμπρὸν παραστήσομεν· οἱ γὰρ υἱοὶ πάντως ὅμοιοι τῷ πατρὶ. Ὅμοιος heißt ähnlich und nicht: gleich (Sander); es ist nicht = ἴσος. Von Christus sagt's Paulus Phil. 2, 6: τὸ εἶναι ἴσα θεῷ, und Seine Feinde Joh. 5, 18: ἴσον τῷ θεῷ. Bei Lukas heißen υἱοὶ τοῦ θεοῦ wohl ἰσάγγελοι, aber nicht ἴσοι θεῷ. Man denke an den Streit über ὁμοούσιον und ὅμοιοῦσιον. Nun ist ὅμοιος ähnlich im Außern, im Aussehen (ὁράσει Offenb. 4, 3; cl. 1, 13. 15; 9, 7. 10. 19), dann in der Art, Gestalt (Joh. 8, 55; Offenb. 13, 4; 18, 18). Festzuhalten ist: „Die Kreatur wird niemals Schöpfer werden“ (Luther I), und: «Non erimus idem, quod deus, sed similes erimus dei» (Luther Schol.). Daß unter αὐτῶ dem ganzen Zusammenhang nach Gott, und nicht Christus (Haupt, Nothe) zu verstehen ist, ist klar und fast allgemein anerkannt; daher treffend Bengel: deo, cujus sumus filii. Hat nun der Begriff der Gottähnlichkeit etwas Unbestimmtes, so fragt sich, ob der Kontext etwa nähere Bestimmungen an die Hand gibt. Wenn auch Luther mit Recht bemerkt, daß der Ausleger ihn nicht willkürlich beschränken dürfe, so ist damit doch der Versuch solcher nähern Bestimmung aus dem Kontext nicht überhaupt zu verwerfen. Abhängen wird viel von dem rechten Verständnis des hinzugefügten Satzes: **Weil wir Ihn sehen werden, so wie Er ist.** Der Anschluß mit ὅτι weist auf ein kausales Verhältnis von Gottähnlichkeit und Gottschauen. Das ist fast allgemein anerkannt. Daher ist es falsch, ὅτι = ἀλλὰ καὶ (Dekumen.), oder = ὅτε καὶ (Scholiast II), oder — et (Luther Schol.) zu fassen; denn so wird das innere Verhältnis beider gestört und geleugnet. Es bezeichnet aber ὅτι auch nicht den modus hujus transformationis (Vhra). Am nächsten liegt nun, das innere Verhältnis von Gottähnlichkeit und Gottschauen so zu fassen, daß die causa der Gottähnlichkeit in dem Gottschauen liegt: Wir werden Gott ähnlich sein, weil wir Ihn von Angesicht zu Angesicht schauen. Denn grammatisch und dialektisch wird man darauf gewiesen. Wir werden Ihm ähnlich sein, weil wir Ihn sehen werden, sagt

der Apostel, und nicht: ὁρῶμεθα αὐτὸν, ὅτι ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα (Düsterdieck). Die Gottähnlichkeit ist Ziel der Liebe Gottes, nicht das Gottschauen, welches nur jene vermittelt. Vergl. Joh. 17, 24. Wenn das γνωῖσκεν auf das Haben weist, so wirkt das Schauen Gottes auf das Sein, näher auf das Ihm ähnlich sein. Das innere Verhältnis beider wird daher verkehrt, wenn das ὅτι nur testimonium aut signum similitudinis (Carpzov) anfügen soll, nicht deren Ursach', oder wenn das Gottschauen die Wirkung sein soll, von welcher auf die Ursach', Gottähnlichkeit geschlossen werde (Calvin, Sozin, Episcopiuss, Rickli). Auch wird man kaum mit Luther aus der Gewißheit, daß wir Gott schauen werden, auf das Wissen (οἶδαμεν) schließen können, daß wir ihm gleich sein werden; da vielmehr in der Kindschafft, welche Thatsache ist, und dem Wort der Verheißung an die Kinder Gottes solch' Wissen gründet. — Das Schauen wird aber voll zu nehmen sein: ein wirkliches vollkommenes Anschauen im Aufstehungsleibe, nicht bloß ein rechtes Erkennen. Der Gläubige ist in dem σῶμα πνευματικόν (1 Kor. 15, 44) und schaut von Angesicht zu Angesicht (1 Kor. 13, 12); es ist maxime practica visio, summi boni αἰσθησις plenissima (J. Lange). Der Gegenstand des Schauens ist Gott, καθὼς ἐστι, „wie Er nicht nur in einer Abbildung und dergl., sondern in Sich selbst und in Seinem Wesen ist, Seine vollkommene Majestät und Herrlichkeit“ (Spener). Solch' Gottschauen ist nun ein realer Grund für Gottähnlichkeit nach Offenb. 22, 4. Daher Bengel: ex aspectu similitudo. Spener: Das Ansehen ist Ursach' der Gleichheit. So auch de Wette, Neander, Düsterdieck, Ebrard, Haupt. Die Anschauung Gottes muß auf den Anschauenden zurückwirken, indem sie ihn in das, was ihm Gegenstand der Anschauung ist, verklärt, ihn dem Angefalteten verähnlicht. So vollendet sich die Zusage, daß wir θεός κοινωνοὶ γίνεσθως (2 Petr. 1, 4) sein sollen. Wenn man nun auch nicht mit Ebrard an Gottes Lichtnatur, mit de Wette an Gottes δόξα, vielweniger noch mit S. Schmidt und Düsterdieck bloß an 2, 29: δικαίος ἐστιν zu denken hat, sondern mit den Griechen (συμβασιλεύομεν καὶ συνδοξασθῶμεν αὐτῶ) auch an das Miterven mit Christo, da 2, 28 (vergl. Röm. 8, 17; 2 Tim. 2, 12) darauf hindeutet, und man mit Luther sagen kann, daß wir Herren der Sünde, des Todes und des Teufels geworden sind: so geht doch offenbar ebenso Calov mit seinen dogmatischen Gedanken (ratione mentis sapientia,

ratione voluntatis sanctitate et iustitia, ratione corporis immortalitate, ratione utriusque gloria et felicitate aeterna deo similes erimus) über das exegetische Maß hinaus, als auch diejenigen dem Text nicht gerecht werden, welche in der Aufklärung des Verstandes hängen bleiben, von welchen das Äußerste Viertel in seiner philosophischen Erklärung leistet: „Ich glaube, es sei hier bloß von der höhern Bervollkommnung der christlichen Religionserkenntnis die Rede und der Sinn folgender: Einst, nach mehreren Generationen und Jahrhunderten erst — wird die Menschheit zur vollkommenen Erkenntnis des Plans Gottes und des Zwecks Jesu gelangen.“ —

4. Die Kraft dieser Hoffnung. B. 3. Und jeder, der diese Hoffnung auf Ihm hat, heiligt sich selbst. Mit καί, das nicht = οὐν ist, knüpft Johannes den „die sittliche Wirkung der christlichen Hoffnung“ (Huther) ausprechenden Satz an, der wohl eine Ermahnung dem Sinne nach enthält, sie aber in Form einer Thatsache, die er hinstellt, um so nachdrücklicher gibt, je entschiedener er andeutet, daß, wer sich nicht heiligt, jene Hoffnung dran gebe in Undankbarkeit. Der Apostel argumentiert von Gottes Gabe auf unsere Pflicht (Zelf). Denn πᾶς ὁ ἔχων ist omnis et solus, „jeder — und nur ein solcher; denn wie diese Hoffnung (B. 2) den Kindern Gottes eigentümlich und ausschließlich angehört, so haben auch nur diese die Kraft einer solchen Hoffnung (Röm. 8, 14 ff.; 23 ff.)“ (Düsterdieck), und ἐπ' αὐτῷ i. e. Θεῷ markiert den Stützpunkt (Huther) oder noch besser das reale Fundament dieser Hoffnung (S. Lange), den Grund und Boden, daraus sie hervornächst, so daß S. Schmidt recht sagt: deus gignit spem. Grotius schwächt's ab: sicut deus eam spem vult concipi. Übrigens kommt ἐλπίζειν ἐπ' αὐτῷ (Gott) Röm. 15, 12 vor und ἐπὶ πλουτοῦ ἀδελότητι, ἀλλ' ἐν τῷ Θεῷ 1 Tim. 6, 17, wenn auch ἔχειν ἐλπίδα ἐπ' c. dat. sich nur hier findet, mit εἰς Θεόν Apostelg. 24, 15. — Ὁ ἔχων τὴν ἐλπίδα ist nicht gleich dem ὁ ἐλπίζων, da dieses nur den Akt der Hoffnung, jenes die Hoffnung als bleibendes Eigentum, einen festen Besitz bezeichnet, so daß der Akt des Hoffens ein ununterbrochener, dauernder ist. Deshalb ist nicht nötig noch richtig, ἔχειν mit festhalten, bewahren zu erklären (Wenjon, Spener), oder unter ἐλπίδα hier den Gegenstand der Hoffnung zu verstehen, das, was zu hoffen man objektiv berechtigt ist (Erhard). Unter τὴν ἐλπίδα ταύτην hat man natürlich an das ὁμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα zu denken. Das war

B. 2 der Gegenstand und Inhalt des οἰδαμεν. Jetzt wird's mit ἔχειν τὴν ἐλπίδα ταύτην ἐπ' αὐτῷ als Gegenstand strebenden Verlangens in Gottes Kraft markiert, um die reiznigende Rückwirkung im irdischen Wandel hervorheben zu können. Das bloße ἐλπίζειν wäre inkongruent dem ἀγνίζειν εαυτὸν, was bewirkt wird und werden soll. Zunächst ist freilich hier nur diese Hoffnung und Selbstheiligung verbunden (Hofmann, Schriftbeweis 2, 2. S. 345 f.), aber der Zustand des Hoffnungshabens und Teilhaftigkeit an dieser Hoffnung ist Voraussetzung für die Akte des sich Heiligens. Qui habet hanc spem et credit, se esse filium dei, et expectat donec fides sua reveletur, is sine dubio ita accendetur spe illa, ut se purificet, nec involvat se sordibus carnis, sed carnem mortificabit (Luther). Die Selbstreinigung, mit der christlichen Hoffnung notwendig verbunden (de Wette), ist deren effectus (Gunninus). Die Hoffnung ist die Mutter der Heiligung, nicht umgekehrt, wie Grotius will. Auch ist die Heiligung nicht die Bedingung für Erfüllung dieser Hoffnung (Lücke und einige katholische Erklärer). Auch darfman nicht beide Anschauungen miteinander verbunden hier finden wollen (Schlichting, Episcop.). — Ἀγνίζειν kommt von ἀγνός = καθαρός (Suidas), ἁγν (4 Mos. 8, 21; 1 Mos. 7, 2; 8, 20; Ps. 12, 7), rein, lauter; im Neuen Testament von der Weisheit (Jak. 3, 17), den ein Gelübde lösenden (Apostelg. 21, 24. 26; 24, 18), dem christlichen Wandel (1 Petr. 1, 22; Jak. 4, 8; 2 Kor. 6, 6; 1 Tim. 5, 22), den Reuigen (Tit. 2, 5; 1 Tim. 4, 12; 5, 2; 2 Kor. 11, 2). Also ἐλευθερία παντός μολυσμοῦ σαρκὸς καὶ πνεύματος (Phavorinus), ἡ τῶν ἁμαρτημάτων ἀποχή (Clemens A.) ist gemeint. Demnach ist es der Gegensatz von unrein, und ἅγιος Gegensatz von profan, wenn auch dieses auf innere Unreinheit, jenes auf das äußere Profansein als Folge, als Zweites hinführt. Die Beziehung auf Gott, der δίκαιος ist, dem wir ähnlich werden sollen, nötigt ἀγνίζειν nicht auf castificare (Augustin) zu beschränken, sondern weiter zu fassen, wie καθαρίζειν (1, 7. 9). Hoc non tantum de illa turpitudine carnis intelligendum est, sed de omnibus passionibus animi vitiosis, ira, avaritia, invidia, odio, superbia, gloriae cupiditate etc. (Luther). Gegenstand des Heiligen ist mit εαυτὸν bezeichnet, also die eigene Persönlichkeit, nicht nur Einzelheiten oder das Leben umher, das äußerliche. Der Sache entsprechend sind die paulinische Mahnung 2 Kor. 7, 1 und die petrinische 2 Petr. 3, 13. 14. — Das

Präzens markiert nach Beza, Spener, Grotius u. a. die fortwährende Selbstreinigung, weil ja auch das göttliche Leben in uns noch fortwährend auf Unreines und Ungerechtes stößt und dies hinweggethan werden muß (Düsterdieck). Aber diese Selbstreinigung geht nicht in gleicher Weise von unserer Persönlichkeit aus, wie sie sich auf diese bezieht; es fehlt daher ein *αὐτός* neben dem *ἐαυτόν*. In dieser Hinsicht sagt treffend Augustin: quis nos castificat nisi deus? Sed deus te nolentem non castificat. Ergo quod adjungis voluntatem tuam deo, castificas te ipsum. Castificas te, non de te, sed de illo, qui venit, ut habitet in te. Tamen quia agis ibi aliquid voluntate, ideo et tibi aliquid tributum est. Kraft und Impuls und Initiative der Selbstreinigung liegt nicht im liberum arbitrium des Menschen, sondern in dem, auf welchem die Hoffnung sich gründet, die zur Selbstreinigung drängt. — **So wie jener heilig ist.** *Ἐκείνος* ist Christus nach dem konstanten Gebrauch neben *αὐτός* bei Johannes. Vergl. 2, 6. Während *αὐτός* nach dem Kontext auf Gott bezogen werden mußte, kann und muß *ἐκείνος* auf Christus, als das entferntere Subjekt, bezogen werden. Man kann nicht beidemale an Christus denken (Aretius, Estius, Calvin); noch beidemale an Gott (Vhra, Sozin u. a.). Christus ist Vorbild und gibt so die ausdrückliche Norm der Gottähnlichkeit. Wenn es bloß geheißen hätte: *καθὼς ἐκείνος*, so würde ein *ἀντίκειναι* zu supplieren sein. Das geht nicht; deshalb fügt der Apostel *ὁμοίως ἐστὶ* hinzu; die Reinheit gehört Ihm wesentlich zu, Er ist schlechthin und ursprünglich heilig und gerecht „in der völligen Harmonie mit der Ungererechtigkeit und Unreinheit des Vaters (5. 7; 2, 1)“ (Düsterdieck). „Die *ὁμοίότης* ist eine Christo inhärierende Eigenschaft“ (Rücke, Self), und *ἐστὶ*, nicht: *ἦν*, weist auf den ununterbrochenen fortdauernden Zustand (Joh. 1, 18). Gesucht redet Haupt von dem Hauch zuchtvollen Wesens an dem Erhöheten. Es liegt gar kein Grund vor, *καθὼς* mit quandoquidem zu erklären und aus Christi Reinheit ein zweites Motiv zur Selbstreinigung zu machen (Ebrard). Selbst die äußerlich unvermittelte Beziehung auf Christus ist dem spezifisch christlichen Denken durch Christi, des einigen und ewigen Mittlers, Stellung nahe genug gelegt, insbesondere der johanneischen Andeutung ein unumgängliches Bedürfnis; der unwandelbare Zustand Christi ist den Gläubigen vollendete Norm und nicht bloß äußerlich uns gegenüberstehendes Exempel, sondern lebendige Kraft. Vergl. 1, 1; 2, 1. 6; 3, 5. 7. 16.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Kindschaft bei Gott ist eine Gabe der zuvorkommenden Liebe Gottes; das ist gegen Pelagius und alle pelagianischen Irrtümer festzuhalten. Die Keuschheit der Eregete fordert, über dieses Allgemeine hinaus dieser Stelle nichts entnehmen zu wollen, und weder mit Calvin die „Sophisten“ mit derselben schlagen, welche die vorausgesehene künftige Würdigkeit derer setzen, welche Gott adoptiere, noch auch den Grundsatz der lutherischen Kirche hier finden: *regeneratio praecedit fidem*, während die reformierte Kirche an dem festhalte: *fides praecedit regenerationem*. Es ist einfach die zuvorkommende Liebe des Vaters als Ursach' unsrer Kindschaft ausgesagt, wie 4, 10.

2. Aber nicht bloß von Gott, sondern nur von Gott, von Gott ausschließlich geht alles göttliche und vor Ihm bestehende Leben aus. Auf Ihn, den Vater, dessen Wesen die Liebe ist, führt unser Glaubensleben zurück.

3. Das Christentum bringt nicht neue Kunde, sondern neues Leben, nicht neue Lehre, sondern neues Wesen, das aber parallel der natürlichen, leiblichen Geburt sein Wachstum, seine Entwicklung hat vom verborgenen, keimartigen Anfang zu herrlichster Vollendung.

4. Die Welt mit all' ihrer Herrlichkeit versteht nicht Gottes Reich und dieses Reiches Volk und Geschichte; hier liegt der Grund und Anfang aller Feindschaft wider die Gemeinde Jesu und christliche Gemeindevorordnungen (Luk. 23, 34).

5. Das Erste aber, wozu der Welt geholfen werden muß, ist, daß Gott und das Göttliche erkannt werde. Die Gotteserkenntnis, welche freilich nur unter Einwirkungen und den Erweisungen Seiner Liebe erweckt wird, bedingt die Erkenntnis Seines Volkes und Reiches.

6. Die Kindschaft bei Gott hat eine Geschichte von ihrem ersten Anfang bis zur in Gottähnlichkeit vollendeten Verklärung, welche infolge vollkommener Anschauung sich vollzieht, indem das Schauen Gottes die Verklärung in Sein Bild bewirkt.

7. Was im Schauen Gottes sich einst vollendet, muß im Glauben hier begonnen werden, und die Verklärung in Gottes Bild setzt den Anfang in die auf Erden gewirkte Heiligung. Damit ist aber keineswegs die *sanctificatio* in die Kraft des Menschen gelegt. Denn einmal steht sie nicht vor der *justificatio*, wie die Römischen annehmen, und sodann ist sie ja nur Sache des aus Gott geborenen Menschen und geschieht nur durch die mit der Wieder-

geburt empfangene und zugeeignete Kraft, also wenn auch mit eigenen, doch nicht mit ursprünglich eigenen, sondern mit erst durch Gottes Gnade gegebenen und im Glauben angeeigneten Kräften, so daß Frank ganz richtig sagt: Kraft dessen, daß ein Mensch, dem in der Berufung die geistlichen Kräfte hiezu verliehen worden sind, nach der Gerechtigkeit Christi sich ausstreckt und sie zu eigen bekommt, vollzieht sich der prinzipielle sittliche Umschwung, der Anfang jener Linie, an deren Ende die ethische Wiederherstellung des Menschen gelegen ist.

Somiletische Andeutungen.

Zweierlei Wunderbares: 1) die Liebe Gottes, die uns zu Kindern haben will, 2) die Verfehrtheit der Welt, die solchen Herrn nicht erkennt. — Wunderst du dich mehr über Gottes liebendes Verhalten zur Welt, oder über der Welt häßliches Verhalten gegen Gott und Seine Kinder? Ist dir es seltsamer, daß Gott dich als Kind behandelt, als daß die Welt dich nicht versteht noch mag? — Findest du's nicht natürlicher und begreiflicher, daß die Welt wider dich ist, als daß Gott für dich ist? — Siehe zu, daß du dich durch alle Liebesbeweise Gottes hindurchlesest bis zu dem der Kindschaft bei Ihm, und durch alle Feindseligkeit der Welt bis zur Erkenntnis ihres Unverstandes und ihrer Unwissenheit! Nur wer jenes thut, wird dieses können. — Gedanke an deine eigene und deiner Kinder Kindschaft bei Gott und siehe bei jedem auch dir widrigen Menschen zu, ob er nicht eben so gut wie du, oder am Ende mit mehr Recht, ein Kind Gottes ist. Das ist für eigene Zucht, für Erziehung seiner Kinder, für Verfehr unter und mit den Menschen von großer Wichtigkeit und Gewinn. — Hoffe auf die Zukunft, wolle aber nicht ernten dereinst, ohne jetzt zu säen; wer jenseits Gott schauen und Ihm ähnlich werden will und soll, der muß hier anfangen, in Selbstanstrengung sich zu reinigen. — Deine Kindschaft ruht auf Gottes ewiger Liebe, reicht bis in Gottes ewige Seligkeit, aber in der zeitlichen Gegenwart und der gegenwärtigen Vergänglichkeit kann sie verloren, muß sie bewahrt werden, durch alle Weichlichkeit des eigenen Fleisches wie durch alle Feindschaft der Welt hindurch. — Glücklich ist der zu preisen, dessen Freude aus der dankbaren Liebe zu Gott, und dessen Leid aus der häßlichen Art der Welt herkommt; wehe aber dem, dessen Freude von unten her, dessen Leid aber von oben her stammt, der der Welt Freund und Gottes Feind ist, weil er Sein Kind nicht sein mag. — Friede mit Gott, Kampf mit der Welt ist eine heilsame Grundlage für den Wechsel von Freude und Leid in deinem Leben. — Die Bedeutung der Kindschaft bei Gott: 1) deren Ursprung — in Gottes Liebe, 2) deren Gegensatz — in der unverständigen Welt, 3) deren Hoffnung — selige Gottähnlichkeit, 4) deren Kraft — Eifer der Selbstreinigung. — Lebensfragen und Antworten zum Leben: 1) Wer

ist für dich? Gott mit Seiner ewigen Liebe. 2) Wer ist wider dich? die Welt mit ihrer Kürzlichkeit. 3) Woher? von Gott. 4) Wohin? in Gottes Herrlichkeit. 5) Wie? in Heiligungsarbeit.

Augustin: Das ganze Leben eines Christen ist ein heiliges Verlangen. Wonach man verlangt, das sieht man noch nicht; aber durch das Verlangen erweiterst du dich, daß, wenn es sichtbar wird, du damit erfüllt werden kannst. — Luther: Wenn Gott mit uns abrechnen will, so ist Er uns nichts schuldig als die Hölle; so Er uns aber den Himmel gibt, so ist's Gnade. — Starke: Ohne Reinigung kann keine Hoffnung der künftigen Herrlichkeit bestehen. Der Unreinen Hoffnung ist Vermessenheit, Frechheit und Verwegenheit. — Unser Christentum ist nicht sowohl ein Reinsein, als ein stetiges sich Reinigen. — Die Gläubigen reinigen nicht nur etwas an sich, sondern sich selbst, ganz und gar, Leib und Seele. Das Hauptwerk liegt an dem Inwendigen und der Seele. — O schändlicher Mißbrauch des Evangelii! immer auf Christum und Sein Verdienst sich berufen, und doch nimmer Seinem Exempel folgen. — Daniel: Wer hat den besten Adel, Christ? Wer da aus Gott geboren ist. Wer ist der meist geehrte Mann? Wen Gott in Gnaden schauet an. — Ein Missionar (Ziegenbalg) in Indien übersetzt das Neue Testament. Ein Eingeborner hilft ihm. Bei diesem Spruch übersetzt der Hindujüngling: Daß wir ihm die Füße küssen dürfen. Der Missionar fragt: Warum so? Der Indier: Ein Kind! das ist zu viel! zu hoch! — das war noch in seines Heiden Herz gekommen. — Steinhöfer: Ein Kind Gottes ist für die Welt immer ein Rätsel. — Heubner: Kinder Gottes tragen das Bild, die Herrlichkeit des Vaters an sich, genießen Seine ganze Vaterliebe, sollen beissen, was Er beißt. Das gönnt Gott uns, den Abgefallenen, den früheren Feinden. Es wird jedem angeboten, ein solches Kind zu werden. — Die Christen hätten sich wirklich Gottes Kinder genannt? Das wäre zum Erbarmen, wenn sie sich selbst so titulierten, gleichsam sich selbst in den göttlichen Adel erheben wollten, schlimmer, als wenn ein Narr sich annahm, Baron oder Graf zu heißen. Wir sollen von Gott und von den himmlischen Kindern Gottes so genannt werden; in der Bibel ist Name und Sache eins, leere Titel kennt die Bibel nicht. — Der Christ ist still, ruhig, getrost bei aller Nichtanerkenntnis, die er von der Welt erfährt; das bestreundet ihn nicht, stört ihn nicht; die Verkenntnis der Welt kann ihm nichts nehmen. — Christen sind Fürstenkinder, die im fremden Lande, wie zur Prüfung, in geringem Gewande incognito herumgehen müssen, ehe sie ihr Reich einnehmen. — Die Verheißungen des Christentums sind überhimmlich: nicht den Seligen, Vollendeten, nicht den Engeln, sondern Gott selbst sollen sie ähnlich sein; welcher Mensch hätte ohne Offenbarung diese kühne Hoffnung gesagt? Das Abbild ist freilich nie das Urbild, aber doch sprechende Ähnlichkeit. — Heiligung ist zwar nicht Erwerberin der Seligkeit (diese ist Gnadengeschenk), aber Bewahrerin. Die Reinigung geht tagtäglich fort; wir werden oft beplekt. — Ehrard: Sich nicht reinigen, heißt

zu Gott sagen: Wir gilst das Freiwerden von Sünde nicht als Kleinod.“ — Besser: Sagt schon David als ein Christ vor Christo: „Ich bin vor vielen wie ein Wunder“ (Ps. 71, 7), vielmehr sind die Christen nach Christo die rechten Wunderkinder. — Auf's tiefste ist gerade Johannes davon durchdrungen, daß es nur Ein Leben gibt, welches die Kinder Gottes haben in Zeit und Ewigkeit, und ihm ist keine künftige Seligkeit bewußt, die nicht wie die Rose in der Knospe schon im Glauben enthalten wäre. — Wie das Auge kein Stäubchen leiden kann, es thränt so lange, bis es wieder rein ist: so leidet auch das auf jene Herrlichkeit hinausschauende Hoffnungsauge des Christen durchaus keinen Weltstaub, und fliegt welcher hinein, so zuckt es mit zartestem Gemerl und der Herr gibt Bußthränen, die den Staub hinauswaschen. — Tholud: Wie selig das Los eines gläubigen Jüngers des Heilandes ist. 1) Wie selig ein solcher Jünger

schon jetzt ist. In der Menschheit, eine Familie Gottes?! Sehet, wie sie sich lieb haben! — 2) Wie selig er einst sein wird. Unser Luther sagt, „daß der Glaube dem Menschen ein trostiges Herz gebe gegen Gott und gegen alle Kreatur.“ Der Mittelpunkt aller Hoffnung Röm. 2, 7. 10. 3) Wozu ihn jener Glaube und diese Hoffnung antreibt. Daß wir Ihn wiedersehen werden. Ihn sehen und Ihm gleich sein, Freiheit von Sünde und Irrtum, ist ein und dasselbige. Jene Ähnlichkeit — wird nicht ohne dein eigenes Wollen dir zu Teil. — Genzken (Aufrede): Welche Gabe! welche Aufgabe! welch seliges Ziel auch für dieses Kind. — Wiebanitt: Wir müssen nicht bloß die Forderungen des Christentums, sondern auch die Gaben ansehen, wollen wir nicht scheu werden. Gott säet erst, ehe Er ernten will. — Die Hoffnung ist eine Pflanze, an der die Frucht des Heiligungstriebes sich befindet.

3. Der Weg der Kinder Gottes geht durch das Gesetz Gottes.

Rap. 3, 4—10a.

4 Jeder, der die Sünde thut, thut auch die Ungefeßlichkeit, und die¹⁾ Sünde ist die 5 Ungefeßlichkeit. *Und ihr wisset²⁾, daß Jener offenbar ward, damit Er unsere³⁾ Sünden 6 wegnehme, und Sünde ist in Ihm nicht. *Jeder, der in Ihm bleibt, sündigt nicht; jeder, 7 der sündigt, hat Ihn nicht gesehen, noch Ihn erkannt. *Kindlein⁴⁾, niemand verführe 8 euch! Wer die Gerechtigkeit thut, ist gerecht, sowie Jener gerecht ist. *Wer die Sünde 9 thut, ist vom Teufel, weil von Anfang der Teufel sündigt. Dazu ward der Sohn Gottes 10 offenbar, damit Er zerstöre die Werke des Teufels. *Jeder, der aus Gott geboren ist, thut nicht Sünde, weil Sein Same in ihm bleibt, und kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist. *Daran sind offenbar die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels.

Exegetische Erläuterungen.

1. Zusammenhang. Hat der Apostel die Herrlichkeit der Kindchaft bis zu der Kraft verfolgt, welche ihr die Hoffnung auf Gott verleiht, um an der Selbstreinigung zu arbeiten, so schließt nun an B. 3 der 4. B. mit einem allgemeineren Gegenatz an, welcher in gewohnter Weise einen Fortschritt enthält. Dem Positiven: Wer diese Hoffnung hat, der reinigt sich selbst, stellt er das negative Widerspiel entgegen: Wer die Sünde thut, thut die Ungefeßlichkeit. Hier nimmt er nicht den Subjektsbegriff (wer diese Hoffnung hat) negierend auf, sondern den Prädikatsbegriff (der reinigt

sich selbst): Wer Sünde thut. Mit dem nun angefügten Prädikatsbegriff leugnet er zwar auch folgerweise, daß Solcher Kind und Erbe Gottes sei, fügt aber ein neues Moment bei: der verletzt nicht bloß sich selbst und sein Teil, sondern auch Gottes Gesetz und Ordnung, und weist zugleich auf den Grundgedanken 2, 29 zurück, indem jedes Thun der Sünde der im Gesetze (B. 4) und in Christo (B. 5. 7) offenbarten Gerechtigkeit Gottes widerspricht und vielmehr Kinder des Teufels notiert (B. 8. 10), als Kinder Gottes, die in Christo bleibend Gerechtigkeit und nicht Sünde thun (B. 6. 9. 10). —

2. Das Wesen der Sünde. B. 4. —

¹⁾ B. 4: ἡ ἀμαρτία. Der Artikel ist sehr gut bezeugt, wie syntaktisch gefordert. Vor ἡ ἀνομιὰ steht im Sinait. ein καί, das mit Punkten notiert ist; wahrscheinlich ist's aus der ersten Hälfte des Satzes herübergenommen worden.

²⁾ B. 5: οἴδατε bei A. B. C. K. L. P., Vulg. und latein. Versionen. — οἴδαμεν bei Cod. Sinait. und einigen Versionen. Den Sinn berührt die Verschiedenheit der Lesarten nicht.

³⁾ B. 5: ἡμῶν fehlt zwar A. B. P., Vulg. u. a. Aber Cod. Sinait. C. K. L. haben's.

⁴⁾ B. 7: παῖδια A. C. P. τέκνια Cod Sinait. B. K. L.

Jeder, der die Sünde thut, thut auch die Ungegesetzlichkeit. „Es liegt dem Apostel daran, die Wahrheit des Gedankens als eine ausnahmslose zu markieren“ (Huther). Hier handelt sich um den Begriff der *ἁμαρτία* zunächſt. Nach Suidas von *μαρπτω* faſſen, ergreifen, alſo = Verfehlen des Ziels (Ilias XXIII, 62; VIII, 302. 311); dann ſittliche Verfehlung. Deſummen: *ἀποτρῆναι σκοποῦ*, ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἀποπτῶσις, dagegen *ἀνομία* = ἡ περὶ τὸν θεὸν νόμον πλημμέλεια (πλήρ-μελος, gegen die Melodie, falſcher Ton, Fehler). Die *ἁμαρτία* iſt natürlich ebenſo ein Widerſpruch gegen die göttliche Gerechtigkeit (*ἀδικία*), wie eine Abweichung vom göttlichen Geſetz, eine Verletzung deſſelben (*ἀνομία*), und dieſe ἡ *ἀνομία* iſt hier nicht etwa Nichtgeſetzlichkeit, wie *ἀνομος* 1 Kor. 9, 21 einer iſt, der ein Geſetz nicht hat, ſondern bezeichnet die dem Geſetz entgegenſtehende Widrigkeit. Zu *ἁμαρτία* iſt ebenſowenig alſo zu *ἀνομία* ein dieſe Begriffe beſchränkender Zuſatz hinzugefügt, oder aus dem Kontext eine Beſchränkung hinzuzuſügen. Zwar ſagt der Artikel die Sünde beſtimmt in ihrer Verfehlung gegen Gott, wie die *ἀνομία* in ihrem Widerſpruch gegen das göttliche Geſetz, und hebt die unbeſtimmte Allgemeinheit auf, aber innerhalb dieſes Gebiets, des ſittlich-religiöſen, iſt keine Beſchränkung zuläſſig. Doch iſt darauf nicht ſo großes Gewicht zu legen, da B. 9 *ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖν*, alſo ohne Artikel ſteht, wie auch *ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν* und *ἁμαρτάνειν* (B. 4. 6. 8. 9) promiſcuue gebraucht wird, ſo daß auch auf *ποιεῖν* kein zu großes Gewicht gelegt werden darf. Dazu kommt nun, daß *καὶ* vor *τὴν ἀνομίαν* „die Vorſtellung markiert, daß das Thun der *ἁμαρτία* eben alſo ſolches zugleich das Thun der *ἀνομία* iſt“ (Düſterdieck). Graſmus: *quisquis committit peccatum, idem committit iniquitatem*. Man darf *καὶ* weder kauſal faſſen, noch zu einem „ja“ (mit Brückner) umſetzen. Doch iſt mit Erhard darauf zu halten, daß der vollere Begriff *ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν* am Anfang die andern *ποιεῖν ἁμαρτίαν*, *ἁμαρτάνειν* mitbeſtimmt und der Gegenſatz von *ἀρῆναι ἑαυτὸν* mitwirkt; es iſt nicht an übereiltes Sündigen, in Schwachheit, zu denken; es iſt, wenn auch eine einzelne, eine gewollte That gemeint. Demgemäß ſind Erklärungen abzuweiſen, wie: es ſei bei *ἁμαρτία* an *peccatum mortale* (Eſtius und die Katholiſchen), oder an ſchwere, unbereuete Sünde (Luther u. a.) zu denken, oder es ſei = *ποιεῖν τὴν ἁμ.* = *peccare contumaciter* (Aretius), *contra conscientiam et impoenitentiter* (Hoſenmüller), oder *peccato operam dare* (Beza), *peccare scientem et vo-*

lently (S. Schmidt, Spener), oder es bezeichne die aktuelle ſittliche Lebensrichtung (Brückner). Auch iſt es nicht zuläſſig, eine Steigerung des Begriffs *ἁμαρτία* in *ἀνομία* anzunehmen (Baumgarten-Cruſius, Bengel), oder daß *ἀνομία* eigentliche Verbrechen, Laſter und dergl. einſchließe, alſe ſei *ἁμαρτία* Prinzip und Quell der *ἀνομία* (de Wette). Die Umſchreibungen von *ποιεῖν ἀνομίαν*: deum offendere (Grotius), religioni adversari (Carpov), ſchwächen unrichtig ab. Obwohl beide Begriffe unterſchieden ſind, ſind ſie doch einander gleich geſetzt. Wir haben's hier mit einer allgemeinen Sentenz zu thun: Wer Sünde, welcher Art ſie auch ſei, thut, der thut auch die Widergeſetzlichkeit, verletzt göttliche Ordnung und Norm. Es iſt nicht gegen Antinomiften geſagt, ſondern gegen ſolche, die es nicht erſt mit der Sünde nehmen; gerade mit dem Begriff der *ἀνομία* wird der Begriff der Sünde verſchärft. — **Und die Sünde iſt die Ungeſetzlichkeit.** Namentlich wird *ἁμαρτία* in demſelben Sinne zu nehmen ſein, wie eben zuvor, und zwar in derſelben Allgemeinheit. Es iſt alſo nicht das erſtemal ſündiges Handeln, und nun hier Verſchuldung gegen Gott (Röſtlin). Der Artikel läßt auch nicht zu, *ἁμαρτία* als Prädikat des Subjekts *ἀνομία* zu nehmen, wie Joh. 1, 1: *θεὸς ἦν ὁ λόγος* (Röſtlin). Auch die *ἀνομία* iſt hier, wie zuvor, zu nehmen, in derſelben Allgemeinheit. Unter dem *νόμος* iſt nicht bloß das moſaiſche, altteſtamentliche Geſetz, ſondern auch das neueſtamentliche, in Chriſto wie durch Ihn, im auslegenden Wort und darſtellenden Leben (2, 7; 4, 21; 5, 3; vergl. Matth. 5, 17—19) gegeben, auch das dem Menſchen ins Herz geſchriebene, worauf er ſelbſt angelegt iſt, zu verſtehen (ſo Haupt, Zelf); es umfaßt den ganzen Komplex der göttlichen *ἐντολαί*, „deren höchſtes die Liebe iſt“ (Zechler, das apoſtol. und das nachapoſtol. Zeitalter 1885. S. 461). Der Satz enthält daher nicht ſowohl eine Definition (Sander), alſo das Weſen der Sünde, und zwar von der Seite, wo ihr abſoluter Gegenſatz zu jeder göttlichen Gemeinſchaft am unbedingtſten hervortritt (Brückner); „den Gegenſatz zwiſchen dem Weſen des Gläubigen, der ein τέκνον θεοῦ iſt und ὁμοίος θεῷ ſein wird, und der *ἁμαρτία* konnte der Apoſtel nicht ſchärfer ausdrücken, alſo daß er die *ἁμαρτία* für der *ἀνομία* erklärte“ (Huther), oder wer widergöttlich lebt, der hebt die göttliche Lebensordnung auf, der er alſo Chriſt zugehört (Hofmann). Daher entſteht Hilgenfeld den Gedanken, wenn er erklärt: nicht ein jeder, der von den Ceremonialgeſetzen

abweicht, sondern erst der Sünder fällt unter die Kategorie der ἀνομία. Auch Calvin geht weit über den Inhalt hinaus, wenn er die Summe des Gedankens nennt: das Leben derer, die sich der Sünde ergeben, sei Gott verhasst und könne nicht von Gott getragen werden. — Daß der Apostel den Satz mit καὶ anfügt, und nicht mit ἔτι, hat seinen Grund darin, daß er demselben eine selbstständige Stellung geben will. Man kann nicht mit Bengel das καὶ mit imo erklären, als sei zuvor nur conjuncta ratio peccati et iniquitatis, jetzt eadem; die Identität liegt dem ersten Satze schon zu Grunde. —

3. Hilfe wider die Sünde. B. 5. 6. **Und ihr wißt, daß Jener offenbar ward, damit Er unsere Sünde wegnehme.** Mit Berufung auf ihr eigenes Bewußtsein, wie 2, 12 bis 14. 20. 27, weist nun der Apostel auf den Herrn und sagt von Ihm zweierlei: Erstens der Zweck Seines Erscheinens ist Erlösung von den Sünden. Ἐκεῖνος ist Christus, wie B. 3. Ganz unhaltbar ist es, das Evangelium zu verstehen (Sozin, Episcopius, Grotius), von dem man doch nicht sagen kann, daß es τὰς ἀμαρτίας αἶσιν, oder daß solches dessen Zweck und Aufgabe sei. Mit ἐγὰρ ἐποίησεν ist auf Christi Erscheinung im Fleisch gewiesen, wie der Kontext fordert. Vergl. 1, 2. Markiert ist das frühere Verborgensein Christi im Himmel (Huther). Dessen Zweck ist ἵνα τὰς ἀμαρτίας ἡμῶν ἄσιν. Die Lesart ἡμῶν ist gar nicht schlecht bezeugt, und verschärft die Anrufung der eigenen Erfahrung, ohne die Sündenvergebung der Tendenz nach nur auf die zu beschränken, welche „wirklich im Glauben den heilsamen Zweck der Menschwerdung des Sohnes Gottes an sich vollziehen lassen“ (Düsterdieck), und die Universalität der göttlichen Heilsabsicht (2, 2) zurückzustellen, vielmehr wird das Parakletische, um das es sich doch im Grunde handelt (B. 3), stärker; wenigstens liegt in dem οἵδατε nicht Grund genug vor, um das Dogmatische hier besonders indiziert zu finden. Man hat auch gar nicht nötig, ἡμῶν auf alle Menschen auszu dehnen (Spener). „Die Pluralform τὰς ἀμαρτίας macht die Vorstellung ungleich anschaulicher und kräftiger, als wenn, wie B. 4, τὴν ἀμαρτίαν geschrieben wäre; Johannes faßt nicht die Sünde in ihrem allgemeinen Begriffe, sondern alle Gestalten derselben an“ (Düsterdieck). Unrichtig ist es, peccati reatum, dominium, poenam (J. Lange u. a.) zu erklären: es heißt: die Sünden selbst. Das hier, wie Joh. 1, 29, mit ἀμαρτία verbundene αἶσιν heißt bei Johannes (11, 48; 15, 2; 17, 15; 19, 31. 38) auferre; wegtragen, wegneh-

men. Joh. 1, 29 liegt in dem αἰνός, dem Begriff des Opferlammes, was 1 Petr. 2, 24 mit Bezug auf Esai. 53, 4 ff. im Verbo ἀναγεῖν ausgesprochen ist: büßend, stellvertretend, sterbend und versöhnend auf sich nehmen, αἶσιν aber weist auf das heiligende Wegnehmen; so ist Joh. 1, 29 beides verbunden, während Petrus die eine, erste, Johannes hier die andere, zweite, Wirksamkeit des Herrn, jener die Versöhnung, dieser die Erlösungsthätigkeit notiert. Johannes, der 2, 2 jene bespricht, hebt hier diese hervor, leugnet also keine, reißt aber auch beide nicht aus einander, als ob jene ohne diese Folge, diese ohne jene Ursache wäre (1, 7; 4, 9. 10; 5, 6). Aber der Kontext veranlaßt mit seinem ethischen Gehalt, sich vor der Sünde zu hüten, sie zu lassen, den Hinweis darauf, daß Christus gekommen sei, die Sünde wegzuschaffen, von uns zu nehmen; welcher Christ will denn Christi Vornehmen hindern oder zu nichte machen! Richtig demnach Dekumen., Christus sei gekommen ἐπ' ἀναγεῖν τὰς ἀμαρτίας, so auch Luther, Calvin, Meander, Erbrand, Düsterdieck, Huther, Haupt, Zelf u. a. Wenn Beda bemerkt: tollit peccata et dimittendo, quae facta sunt, et adjuvando, ne fiant, et perducendo ad vitam, ubi fieri omnino non possunt, so ist das an sich richtig, geht aber weit über das Maß dessen, was unsere Stelle enthält, hinaus. Eben das gilt von denen, welche jene beiden Beziehungen hier mit einander verbinden, wie Spener, Bengel (erklärt zwar tolleret, verweist aber auf seine Erklärung zu Joh. 1, 29: primum a mundo in se recepti, deinde a se ipso devolvit peccati sarcinam), Lücke (in der 1. Ausgabe), Sander, Besser. Lücke (in den späteren Ausgaben), de Wette, Rothe u. a. nehmen αἶσιν = tragen; falsch! — Zweite: Er ist sündlos. **Und Sünde ist in Ihm nicht.** Durch καὶ wird dieser Satz dem vorigen koordiniert. Dekumen. irrt mit seinem καὶ ἀντὶ τοῦ διότι wie mit der Umschreibung: κατ' ὅτι ἀνορέτος ἦν ἀμαρτίας. Auch Augustin: in quo non est peccatum, ipse venit auferre peccatum; nam si esset et in illo peccatum, auferendum esset illi, non ipse auferret. So a Lapide: ideo Christus potens fuit tollere peccatum, quia carebat omni peccato, imo potestate peccandi. Ebenso Sander, Meander, Haupt, Zelf u. a. Auch ἐστι ist festzuhalten, nicht = ἦν zu nehmen (Dekumenius, Grotius: peccatum in eo non erat, nempe, cum vitam mortalem ageret, u. a.); es handelt sich wie B. 3 um „die Beschaffenheit Christi in ihrem ewigen Bestande (ähnlich Zelf).“ Deshalb ist nicht mit Winer (Gr. 7. Aufl. S. 251)

zu sagen, die Unschuldlichkeit Christi sei als eine im Glauben noch gegenwärtige betrachtet. Mit *ἐν αὐτῷ*, das seine Beziehung stets im Kontexte hat, ist der im *ἐκείνος* gemeinte Christus zu denken, und zwar Er selbst, Seiner Person nach, nicht, wie Calvin meint, totum corpus, die Gemeinde, oder als sei *ἐν κοινωνίᾳ μετ' αὐτοῦ* zu erklären. So ist mit dem vorigen koordinierten Satz: und in Ihm ist Sünde nicht — die Grundlage für das Folgende gegeben, indem nicht als Beispiel oder Vorbild, sondern als Lebenskraft, Lebens-element der Sündlose, Reine, Gerechte notiert ist, worin der Christ zu sein und zu bleiben hat. — Die unmittelbare Folge (3. 6): **Jeder, der in Ihm bleibt, sündigt nicht.** Festzuhalten ist der volle Begriff von *μένειν ἐν αὐτῷ* in Ihm sein und bleiben, aus Ihm und Seinem Leben sich nähren (1, 3. 6; 2, 5. 6. 23 f. 27 f.), und nicht mit credere in Christum zu vertauschen, oder gar mit Christi discipulum esse abzuschwächen (Semler u. a.); auch *ἀμαρτάνειν* ist nicht = persistere in peccato (Luther), sinere regnare peccatum (Hunnius), sceleratum esse (Cappellus), peccata mortalia committere (Katholische) zu fassen und so zu verschärfen. Der Apostel stellt „das Bleiben in Christo und das Sündigen als unvereinbare Gegensätze hin; doch ist seine Meinung nicht die, daß der gläubige Christ überall nicht mehr sündige, oder daß, wer noch sündigt, auch noch nicht in Christo sei (1, 8—10; 2, 1 f.; 3, 3)“ (Luther). „Johannes hat es hier mit realen Zuständen zu thun und will uns die Kennzeichen anführen, woran man erkennen könne, ob einer den Herrn liebe oder nicht, Kind Gottes sei oder vom Argen“ (Sander). Daher ist es bedenklich, mit de Wette, Lücke, Düsterdieck sich auf die ideale Anschauungsweise des Apostels zu berufen; man verkennt die Thatsache, daß der Christ trotzdem, daß er noch sündigt, doch von der Sünde frei ist, mit ihr thatsächlich gebrochen hat und in seinem eigentlichsten christlichen, innersten Wesen im entschiedenen Gegensatz zu ihr steht, so daß nicht die Sünde, sondern vielmehr der Gegensatz gegen sie (als etwas seinem Wesen Fremdes) seine Lebensführung bestimmt, ganz wie auch Paulus sagt (Röm. 7, 17): *non enim obnoxio ἐγὼ κατηγορεῖσθαι αὐτὸ, ἀλλ' ἡ οἰκονομία ἐν ἐμοὶ ἁμαρτία*. Augustin: etsi infirmitate labitur, peccato tamen non consentit, quia potius gemendo luctatur. Derselbe: in quantum in ipso manet, in tantum non peccat. Trefflich Besser: Ein Christ thut nicht die Sünde, sondern er leidet sie vergl. Jelf. — **Jeder, der sündigt, hat Ihn**

nicht gesehen, noch Ihn erkannt. Nach gewohnter Weise wendet Johannes den Gedanken und führt ihn durch den Gegensatz weiter. Das Verbum *ἀμαρτάνειν* ist, wie eben zuvor zu nehmen: aktuell sündigen, sei's in Wort, Werk oder Sinnen des Herzens. Von solchem sagt er nun ganz allgemein *οὐκ ἐώρακεν αὐτὸν οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν*. Zunächst ist im Unterschied von dem abjungierenden *οὐτε, οὐδέ* als disjungierend festzuhalten (Winer Gr., 7. Aufl. S. 454); wenn auch damit nicht entschieden wird, ob das *οἶδαν* oder das *γινώσκουν* stärker, bedeutender ist, wird doch der Unterschied beider Verba notiert. Das Pronomen *αὐτόν* nötigt, bei beiden Verben an die Person Christi zu denken. Gegenstand des *οἶδαν* ist also nicht der Satz: *ἁμαρτία ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν*, und des *γινώσκουν* der: *ἐφανερώθη, ἵνα τὰς ἁμαρτίας ἄγῃ*, um die Einsicht in den Zweck der ganzen Erlösungsthätigkeit Christi zu bezeichnen (Ridli, Neander). *Ὁρᾷν*, sehen, sinnlich (1, 1. 3; 4, 20; Joh. 1, 18; 6, 36. 46; 8, 57; 9, 37; 15, 24), geistig (3 Joh. 11; Joh. 3, 11. 32; 6, 46; 8, 38; 14, 7. 9), und zwar unmittelbar, wie wenn's von Christo im Himmel gesagt ist, oder mittelbar, wenn es von den Gläubigen in Folge der Erleuchtung gilt, bezeichnet also hier das Schauen Christi, „wenn uns das unmittelbare Bewußtsein von der Herrlichkeit Christi aufgegangen ist, so daß das Auge unseres Geistes Ihn als den, der Er ist, in der Totalität Seines Wesens erblickt“ (Luther); *γινώσκουν* ist erkennen, insolge forschender Betrachtung Seines Wortes, Seines Lebens, der Geschichte Seines Reiches, oder der eignen Erfahrungen im Leben um uns her und in uns selber, und bezeichnet hier das so vermittelte „richtige Verständnis von Ihm, so daß wir uns wie Seines Wesens, so auch Seiner Beziehung zu uns klar bewußt geworden sind“ (Luther). Damit ist schon darauf gewiesen, daß bei jenem, der geistigen Intuition, Kontemplation, die bewirkende Thätigkeit mehr auf Seiten des Objekts ist, das sich dem Auge des Geistes darstellt, bei diesem, der mehr durch Reflexion auf dem Wege der Dialektik und Forschung gewonnenen Erkenntnis, die bewirkende Thätigkeit mehr auf Seiten des Subjekts ist, das daselbe zum Gegenstand der Betrachtung macht (Sander, Luther, Haupt, Jelf, der für *οἶδαν* mehr das Instinktive notiert). Daraus ergibt sich, daß *ἐώρακεν* nicht etwas Geringeres, und *οὐδέ* = noch viel weniger (Semler), noch etwas Höheres als *ἔγνωκεν* und *οὐδέ* = und nicht einmal ist (Sozin, Neander, Erdmann, der für *γινώσκουν* das intuitiv notiert); es handelt sich gar nicht um einen Gradunter-

schied oder darum, daß das Erkennen das Resultat des Sehens ist (Nothe). Obwohl bei aller Verschiedenheit beide doch Gemeinsames haben, wird man doch nicht um dieses willen jene übersehen oder gering anschlagen und mit Düsterdieck sagen dürfen, beide Begriffe seien im wesentlichen gleich und *γνωσκειν* sei nur beigefügt, um die geistige Bedeutung von *ἐώρακεν* zu markieren. Freilich, das geht nicht, mit Lücke *ὁρᾶν* auf die historische Kunde, trotz welcher man recht wohl sündigen kann, *γινώσκειν* auf die Überzeugung zu deuten. Parallel ist dieser Verbindung von *πιστεύειν* und *γινώσκειν* (4, 16; Joh. 6, 69), so daß *ὁρᾶν* mit *πιστεύειν* zu kombinieren sein dürfte, aber doch der Unterschied des *πιστεύειν* (= *ὁρᾶν*) von *γινώσκειν* aufrecht zu halten bleibt. Ganz verflacht ist der Gehalt der Begriffe bei Grotius: neque de Christo sic cogitat, ut oportet, neque facto ostendit, se scire, quanti sit habenda Christi voluntas. — Die Perfekta, *ἐώρακεν*, *ἐγνωκεν*, sind festzuhalten; sie weisen in die Vergangenheit, wo der Anfang des Schauens und Erkennens gemacht ist, aber so, daß das in der Vergangenheit Begonnene noch gegenwärtig fortwirkt und fortdauert, worauf namentlich Erasmus (cognitum habet), Lücke, Brückner, Düsterdieck, Huther aufmerksam machen. Durchaus ungerechtfertigt ist's, das Perfekt wie ein Präsens zu fassen (Didymus: non videt eum; Beda, Grotius, Estius, der das Perfekt hebräisch für das Präsens nimmt). Der Gedanke des Johannes ist daher von Augustin getroffen, welcher sagt: omnis qui peccat, non vidit eum neque cognovit eum, non credit iste qui peccat, wo richtig das non credere als gegenwärtiges Resultat aus non vidisse neque cognovisse erkannt ist. Jede Sünde — bei unvermindertem Gnadenstand unmöglich — bezeichnet eine vorangegangene Verminderung des geistlichen Lebens. Daher Bengel sehr gut: in ipso peccati momento talis fit, ac si eum nullo viderit modo. Instrukтив ist die Erinnerung an 2, 19 (J. Lange, Sander), und die Vergleichung mit Matth. 7, 23: οὐδέποτε ἔγνω ἱμᾶς (nämlich als die Meinen). Es ist, wie die Alten richtig bemerken, von einer efficax scientia (Didymus), einer affectiva et dilectiva (Estius) die Rede, wenn auch Thra mit seiner fides formata caritate ebenso zu weit geht, wie Ehrhard mit seinem liebenden Erkennen, oder G. S. Lange mit seinem *γινώσκειν* = amare. —

4. Der Ausgang. 3. 7. 8. 9. **Kindlein, niemand verführe euch!** Die eindringliche Anrede, an der die Variante *παιδιά* oder *τεκνία* nichts ändert, leitet eine Mahnung ein,

gegenüber der klar erkannten, Verderben drohenden Gefahr, wenn nicht die Hilfe in dem herrlichen Herrn und Heiland benützt wird. Von dem *ἐαυτοὺς πλανῶμεν* redet Johannes 1, 8. Hier hat er es nicht mit Selbsttäuschung, sondern wo es sich „um thatkräftige, auch nach außen hin sich bewährende Erweisung des Lebens aus Gott handelt“ (Düsterdieck), mit der Täuschung, Verführung von außen her zu thun, und zwar nicht durch Verhältnisse, Ereignisse, sondern durch Menschen (*μηδεὶς*), die noch gefährlicher sind. Doch liegt kein Grund vor, an eine bestimmte Form der Irrlehre, etwa an antinomistischen Gnostizismus zu denken (Düsterdieck, Huther). Der Form nach gleich 1 Tim. 4, 12; Tit. 2, 15, ist sie dem Sinne nach gleich dem *μὴ πλανᾶσθε* 1 Kor. 6, 9; 15, 33; Luk. 21, 8. Doch tritt in jener Form zugleich ein lebhafteres Gefühl der Gefahr hervor. — **Wer die Gerechtigkeit thut, ist gerecht, so wie jener gerecht ist.** Über *δικαιοσύνην ποιεῖν* und *δικαίος* s. zu 2, 29 sub 4. Hier ist nicht *πᾶς ὁ ποιῶν*, nur *ὁ ποιῶν* gesagt; die Vorstellung der ausnahmslosen Allgemeinheit tritt vor der Wichtigkeit der Thatsache zurück. Statt des Prädikats *ἐώρακε αὐτὸν καὶ ἔγνωκε αὐτόν*, oder *μένει ἐν αὐτῷ* (B. 6), oder *ἐξ αὐτοῦ γεννῶνται* (2, 29) folgt, nach gewohnter Weise fortjährend, die Folge davon, mit Bezug auf *ὁμοιοὶ αὐτῷ ἐσόμεθα* (B. 2), oder um das entsprechende Verhalten dem Gesetz gegenüber zu markieren, *δικαίος ἐστιν*. Klar ist, daß das Prädikat nicht erst erworben wird, nachdem das im Subjektsätze Ausgesprochene gesehen ist; das Prädikat ist dem Subjekt immanent, in dem Thun der Gerechtigkeit tritt die Beschaffenheit des Gerechten hervor, beweist sich diese als daseiende, aber wird nicht erst, wie die Katholiken (Thra, Emser, Estius u. a.) und die Sozinianer, Arminianer, Rationalisten (Sozin, Grotius u. a.), auch Haupt, der behauptet, daß diese in der That sich bezeugende Gerechtigkeit uns dem gerechten Christus gleich macht, gegen die Protestanten (Luther, Calvin) meinen. „Wer die Gerechtigkeit nicht thut, bezeugt dadurch, daß er nicht gerecht ist“ (Huther). Mit dem Zusatz wird auf Christi Gerechtigkeit, in welcher Gottes Gerechtigkeit offenbar und welche ein leuchtendes Urbild ist, hingewiesen. Hier ist *κεῖνος* wieder gewählt, obwohl mit dem *αὐτός* vorher Christus gemeint war, so daß, ohne Mißverständnis zu veranlassen, *αὐτός* hätte gesagt sein können, damit im Gedanken an 2, 29 durchaus keine, auch nicht die geringste Unklarheit wäre, daß Christus gemeint sei. An Ihm hat sich der Christ stets zu messen

und zurechtzufinden. Ganz ungehörig ist es, mit Baumgarten-Crusius zu erklären: wer gut ist, befolgt das Beispiel Christi, oder: nur wer durch Christus gerecht gemacht ist (habet virtutem infusam [Lorinus]) thut die Gerechtigkeit. — B. 8: **Wer die Sünde thut, ist vom Teufel.** Das ist der fortsührende Gegensatz. Zu *ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν* vergl. zu B. 4. Es ist der „signifikantere und präzisere“ Ausdruck für *ἁμαρτάνειν* B. 6 (Düsterdieck). Von solchem sagt nun Johannes nicht: *ἀδικός ἐστι*, sondern: *ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν* und führt so den Gedanken bis auf den letzten Grund. *Διάβολος*, von *διαβάλλειν* (calumniari trajiciendo culpam in alium nach Stephanus im Thes., richtiger wohl mit Cremer, Bibl. theol. Wörterbuch, 3. Aufl. S. 148, als Gegensatz von *συμβάλλειν*, eigentlich entzweien, ein Zerwürfniß zwischen Freunden anrichten), ist nicht sowohl der Verleumder, als der Widersacher; *διέβαλε γὰρ τὸν ἄνθρωπον πρὸς τὸν θεόν* *διέβαλε πάλιν τὸν θεόν πρὸς ἄνθρωπον* (Chrysost.); er ist der Störer der Verbindung der Menschen mit Gott (Matth. 13, 39); als *ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων* (Joh. 14, 30), *ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τοῦτον* (2 Kor. 4, 4), hat er auch ein *κρίμα* auszuführen (1 Tim. 3, 6). Indem er *πειράζων* ist (Matth. 4, 1—11), sieht er es auf *πλάνῃ* ab und auf das Verderben der Menschen und Störung des Heilsplanes Gottes. Vergl. zu 2, 13. Der Ausdruck *ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι* ist analog dem *ἐκ τοῦ θεοῦ εἶναι* zu erklären (vergl. zu 2, 16), und das umsomehr, da B. 10 *τὰ τέκνα τοῦ θεοῦ* und *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου* erwähnt werden, und dem Satan selbst der Vatername (Joh. 8, 44) beigelegt ist. Trotzdem fehlt aber eine Analogie zu dem *γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ* (vergl. zu 2, 29) für den Anhang des Teufels ebensoviele wie für den *κόσμος*, wenn auch schon *ἐκ τοῦ κόσμου εἶναι* 2, 16 und *οἱ νόμοι τοῦ αἰῶνος τοῦτον* (Luk. 16, 8) vorkommt. Ist daher auch nicht mit *ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι* auf eine Wiedergeburt von unten gewiesen, als ob der Teufel den Sünder geschaffen habe, in den er nur das Böse gebracht hat (Rufmeyer), ist also nur von corruptio, nicht generatio (Bengel) die Rede, und es im ethischen, nicht im physischen Sinne zu verstehen, ist also nicht mit gleichem Recht und Sinn *τέκνον τοῦ διαβόλου* zu sagen, wie *τέκνον θεοῦ* (siehe zu B. 10a), so ist doch auf Ursprung von und Gleichartigkeit wie Zusammengehörigkeit mit dem Teufel und auf ein mit ihm zu empfangendes Erbe in der Hölle zu denken und die Verflüchtigung des Begriffs durch Umdeutung in Angehörigkeit (de Wette),

Nachfolge (Semler), Ähnlichkeit, geistige Verwandtschaft (S. G. Lange, Paulus) abzuweisen. Auch läßt die Analogie nicht zu, zu behaupten, man habe gar nicht bei Johannes die Existenz des Teufels anzunehmen, das sei nur Vorstellung häretischer Judenchristen (Semler), oder jüdische Lehrform ohne dogmatische Bedeutung, nur gebraucht, um den Begriff der Sünde als des Gottfeindlichen zu verstärken (Baumgarten-Crusius). Vergl. Grundgedanken sub 4. — **Weil von Anfang der Teufel sündigt.** Der Anschluß mit *ὅτι* läßt hierin den Grund für den Satz erkennen: Wer sündigt, ist vom Teufel; demnach handelt es sich um das Sündigen des Menschen und dessen Beziehung zum Teufel. Deshalb ist *ἀπ' ἀρχῆς*, mit Nachdruck vorangestellt in Beziehung zur menschlichen Sünde (Zelf), auf den Anfang des menschlichen Sündigens wie Joh. 8, 44 zu deuten, und der Apostel sagt, von diesem Anfang an zeigt sich der Teufel als der Sündigende, er ist nicht bloß Sünder in sich selber, er hat auch die erste Sünde des Menschen bewirkt als Verführer und nicht bloß die erste Sünde, er bewirkt jede Sünde bis in die Gegenwart (das Präsens: *ἁμαρτάνει*); das Sündigen ist von Anfang an seine That. Bengel: omnium peccatorum causa est; nunquam satiatur. Daher ist nicht an den Anfang der Existenz des Teufels von der Schöpfung der Welt her zu denken (Veda), das wäre gegen Joh. 8, 44 (*οὐκ ὄντην*), noch an den Anfang der Schöpfung der Erde mit ihrem Sonnensystem (Eftius), noch an den Anfang der res humanae (Semler), „noch an den Beginn der Geschichte, in deren Verlauf das menschliche Sündigen angefangen hat,“ Hofmann a. a. D. 1, S. 429), noch an den Anfang des Falles des Teufels (Calvin, Calov, Bengel: ex quo diabolus est diabolus; minime diu tenuisse videtur statum primitivum, Neander, Sander u. a.). Ebensovienig darf man *ἀπ' ἀρχῆς* nur logisch, prinzipiell fassen (Rothe). Auch darf man *ἁμαρτάνει* nicht mit Bengel: peccat et ad peccandum inducit deuten, vielmehr ist Röm. 7, 17 zu vergleichen. Die inspiratio, directio, instinctus, impulsus cooperatio (Calov), suggestiones, tentationes (Eftius) des Teufels liegen nicht im Verbum *ἁμαρτάνει*, sondern im ganzen Kontext: weil der Teufel von Anfang an gesündigt hat und fortsündigt, ist jeder Sündigende des Teufels denn der reale Zusammenhang des Sündigenden mit dem Teufel oder des Teufels mit dem Sündigenden liegt als Voraussetzung hier offenbar vor, nur daß der erste Satz den Zustand des Sünders als einen dem Lebens- und Reichs-

gebiete des Teufels angehörigen markiert, der zweite mit *ὅτι* angeschlossene Satz die fortgehende Thätigkeit des Teufels notiert, so daß hier die Ursach' von jenem zu finden ist. — **Dazu ward der Sohn Gottes offenbar, damit Er zerstöre die Werke des Teufels.** Bengel: *diabolus peccandi finem non facit; peccatum solvere filii dei opus est.* Rasch und in gedrungener Rede ohne Übergangspartikel hebt der Apostel den Gegensatz scharf und bestimmt hervor: *διάβολος — ὁὖς τοῦ θεοῦ*, wofür hier *ἐκείνος* zu schwach, ungenügend erscheint, und im Gegensatz zu den verborgenen Verführungen des Satans die Erscheinung (*ἐφανερώθη*) des Gottessohnes zur Zerstörung der Werke des Teufels (Joh. 12, 31; 16, 11; Matth. 12, 29; Luk. 10, 18). Er ist nicht bloß *δικαίος* (B. 7); er zerstört auch (*λύει*) die Sünden. Daß sich der Zweck Seines Kommens, wie B. 5: *αἰρεῖν τὰς ἁμαρτίας* parallel dem *λύειν τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου*. Mit dem letzten Ausdruck sind also die Sünden bezeichnet, und zwar mit Bezug auf das *διάβολος ἁμαρτάνει* als Werke des sie thuernden Satans. Es handelt sich also um die *ἔργα τοῦ διαβόλου*, die Sünden (so schon Eftius, vergl. Lehler a. a. O. S. 462), nicht um der Sünde Sold, die Übel, Tod, Verdammnis (Calov, Hunnius). Diese sind ja vielmehr Werke des gerechten, Strafe ordnenden Gottes, also nur folgeweise Gegenstand der erlösenden Wirksamkeit Christi, aber nicht Gegenstand des *λύειν*. Dieses Zeitwort bezeichnet ein Zerstören eines Baues (Joh. 2, 19; 2 Petr. 3, 10—12), oder eines Schiffes (Apostelg. 27, 41), wie das Lösen der Ketten (Apostelg. 22, 30). Bengel (*opera contortissima, quae solvere res digna erat filio dei*), Spener, Besser u. a. halten den Begriff „auflösen“ fest, als seien die Sünden die Stricke des Teufels; doch geht das über die einfache Deutung hinaus auf mehr künstliche, wenn auch praktisch zu verwertende Ausdeutung. Daß und wie dabei die drei Ämter Christi konkurrieren, darüber ist nichts gesagt, deshalb ist, officium sacerdotale und regium mit Ausschluß des prophetieum bei dem Zerstören der Werke des Teufels anzunehmen und nur an die eigentliche Passion des Herrn zu denken, ebenjowenig textgemäß (gegen F. Lange), als etwas für oder wider jenen Satz daraus zu entnehmen: *Etiamsi Adam non peccasset, Christus incarnatus esset* (gegen Cornelius a Lapide u. Tirinus). Übrigens redet Johannes so, wie er geschrieben (*ἐφανερώθη — λύει*), nur von dem, „was Christus bei seiner Erscheinung im Fleisch gewollt und erreicht hat“ (Düsterdieck),

ohne die fortwährende Wirkung des Sieges Christi darstellen oder gar leugnen zu wollen; davon redet er 1, 7; 2, 1. 2. 13. 14; 4, 4. 14; 5, 5, aber hier zunächst nicht. — B. 9: **Jeder, der aus Gott geboren ist, thut nicht Sünde, weil Sein Same in ihm bleibt.** Hier ist der Gegensatz von 8a und zwar auch mit einem begründenden Satz; der Bau ist hier wie dort derselbe, nur daß die Subjekts- und Prädikatsbegriffe ihre Stellen nach gewohnter Inversion vertauscht haben: *Ὁ γεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ* opp.: *ἐκ διαβόλου ἐστίν, ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖ* opp.: *ὁ ποιών τὴν ἁμαρτίαν, ὅτι σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει* opp.: *ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει.* So stellt Johannes dem Gegensatz des Sündigens in seinem äußersten und tiefsten Wesen den Gegensatz der Kinder Gottes in ihrer herrlichsten und höchsten Gabe und Haltung entgegen. Durch *πᾶς* wird des Satzes allgemeine Geltung markiert. Aus 2, 29; 3, 6 ist die Zusammengehörigkeit von aus Gott geboren und Gerechtigkeit thun oder nicht sündigen bekannt, sowie die Unverträglichkeit von jenem und Sünde thun. Vergl. 1, 5. Deshalb steht mit Nachdruck *ἁμαρτίαν* voran; Sünde gilt dem Apostel als Teufliches, Gerechtigkeit als Göttliches, wie Gott und Satan, so stehen Gerechtigkeit und Sünde als einander unbedingt ausschließende Gegensätze gegenüber. Der mit *ὅτι* anschließende Satz gibt dem Gedanken, daß der aus Gott Geborene Sünde nicht thut, seine Begründung und läßt als Parallele von dem begründenden Satze B. 8 auf diesen ein Licht fallen für die gegebene Erklärung. Die Beziehung des *σπέρμα αὐτοῦ* auf *θεοῦ* ist klar. Samen Gottes muß etwas von Gott Ausgehendes, und zwar Lebenskräftiges, Lebensvolles, sich Entwickelndes, Blüthe- und Fruchtbringendes, Göttliches Erzeugendes bezeichnen. Und das Wort Gottes mit Clemens Al., Augustin, Beda, Luther, Calov, Spener, Bengel, Besser, Grotius, Sozin u. a. ist trotz Matth. 13, 3 ff.; Jak. 1, 18; 1 Petr. 1, 23; vergl. 1 Kor. 4, 15; Gal. 4, 19 nicht zu denken, da jenes Gleichnis aus der Pflanzenwelt nicht der Beziehung auf Zeugung und Geburt entspricht, und Gottes Wort oder Evangelium in den andern Stellen nur Mittel für die Zeugung ist, ein Träger und ein Leiter des göttlichen *σπέρμα*, aber nicht dieses selber. Daraus ergibt sich, daß hier an Gottes Geist zu denken ist, und zwar den Heiligen Geist, der sich in und von dem Seinen theilt. Es ist daher nicht die ganze Persönlichkeit als *σπέρμα* zu fassen, sondern das von ihm ausstrahlende *πνεῦμα*, das Er selbst und Seine Gabe zugleich, eine

Gabe von Ihm und von Seiner Art ist. Dazu nötigst das dem *σπέρμα* parallel gesetzte *ἐκ τοῦ Θεοῦ* in dem begründenden Schlußsatz dieses Verses. So wenig der aus Gott Geborene ein Gott ist, Gottes Fülle nicht selbsthaftig in sich hat, wie Christus, so wenig ist das *σπέρμα* die volle Persönlichkeit des Geistes Gottes, des Heiligen Geistes, sondern das aus Seinem Wesen Herausgesetzte, das von Ihm nicht zu scheiden, aber zu unterscheiden ist. So auch Haupt, Rothe. Deshalb ist mit den Griechen zu sagen, es ist *πνεῦμα τὸ θεοῦ, τὸ πνευματικὸν χάρισμα*, es ist spiritus s. et ejus virtus (Calvin, Beza, Düsterdieck), regeneratio vel nativitas ex Deo (Estius), vires regenerationis (S. Schmidt), göttliche Lebenskräfte (de Wette, Neander, Jelfs), das vom Heiligen Geiste erzeugte *πνεῦμα* (Sander), der Keim des neuen Lebens, des neuen Menschen, der in uns gepflanzte Christus (Ebrard, Lücke, Huther). Aber es ist nicht *σπέρμα* in Analogie von *σπέρμα* = *τέκνον* (Wengel: semen dei i. e. qui natus est ex deo) oder semen quasi divinum (Semler), der Bildungstrieb für das Gute (Paulus), oder die Religion (Fritzsche). — Wenn es nun von dem *σπέρμα* heißt: *μένει*, so ist daran zu denken, daß auch von dem Gläubigen gesagt ist (2, 6): *μένει* und doch zu ihm gesagt wird (2, 28): *μὲνετε*. Deshalb und weil das *σπέρμα* keine völlige Nornähre ist, die in die Scheuer sammelt wird, sondern in die Erde geworfen ist und durch allerlei Witterung wachsen soll, hat man nicht erst hinzuzunehmen, daß es auch bleiben müsse, nicht wieder verloren gehen noch verderben könne. Es handelt sich nur darum, daß im *σπέρμα* und dessen feiner Natur entsprechendem gesetztem Bleiben dem Gotteskinde die Kraft des Nichtsündethuns gegeben ist. Darf man auch nicht *ὅτι* mit *ἐφ' ὅσον* erklären, als sei's = in quantum, quantum, quatenus, so liegt das doch dem Gedanken zu grunde. — **Und kann nicht sündigen, weil er aus Gott geboren ist.** Nun wird das Größte hinzugefügt, Nichtsündigen können, begründet durch das aus Gott geboren sein, von dem der Apostel ansoh, mit dem er nun abschließt. Mit Bezug auf das Bleiben des Samens Gottes im Gotteskinde spricht er nun den absoluten Gegensatz desselben als solchen zu dem Sündigen aus: *οὐ δύναται ἁμαρτάνειν*. Non potest peccare ist jedenfalls stärker und mehr als potest non peccare; es ist nicht die Möglichkeit nicht zu sündigen, sondern die Unmöglichkeit zu sündigen gesetzt. Aus einem Knechte der Sünde ist ein Knecht der Gerechtigkeit geworden

(Röm. 6, 16—23); er will und kann dem Samen Gottes, der in ihm bleibt, gemäß nur das Göttliche, die Gerechtigkeit (Düsterdieck mit den meisten Auslegern). Deshalb ist weder *ἁμαρτάνειν* zu verschärfen: Todsünden begehen (die Römer), teuflisch sündigen (Besser), mit Wissen und Willen sündigen (Ebrard), oder zu beschränken auf den Bruderhaß (Augustin, Beda), noch *οὐ δύναται* abzuschwächen durch aegre, difficulter potest (Grotius: rem, de qua agitur, alienam esse ab ejusmodi ingenio; Paulus: seine ganze Geistigkeit und Angewöhnung sträubt sich dagegen). Auch ist es nicht umzusetzen in *δυνάμενος οὐ βούλεται* (Griechen), oder in non debet. (Augustin). Auch ist nicht mit dem johanneischen Anspruch ein über der Wirklichkeit des christlichen Lebens auf Erden nur vorschwebendes Ziel und eine Norm gegeben, die nur relative Geltung habe und keine Realität. Wengel: Res se habet, ut in abstemio, qui non potest vinum bibere, et in variis antipathiae generibus. — Zu dem Begründungssatz bemerkt Wengel treffend: priora verba ex deo majorem habent in pronunciendo accentum: quod ubi observatur, patet, non idem per idem probari, collato initio versus. Weil er aus Gott geboren ist, kann der aus Gott Geborene nicht sündigen; das Kind Gottes kann nicht sündigen, weil es Gottes Kind ist. Treffend Luther: in summa nos Christiani nascimur, nec fūco quodam aut specie, sed ipsa natura sumus Christiani, quare non est possibile, ut peccemus. Die beiden Nebensätze mit *ὅτι* unterscheiden sich nach Haupt so, daß der eine die faktische Beschaffenheit, der andere die innere Notwendigkeit benennt.

5. Schluß. 2. 10a. **Daran sind offenbar die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels.** Mit *ἐν τούτῳ* weist der Apostel hier auf das Vorhergehende zurück. Vergl. zu 2, 3. Es handelt sich um das *ἐκ τοῦ Θεοῦ* und das *ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι*. Das gibt sich zu erkennen an dem Thun der Gerechtigkeit oder der Sünde, indem der Sünder sich in die Sünde verstrickt als ein Kind des Teufels, der Gläubige dawider sich sträubt als ein aus Gott Geborener. Das Sein des Kindes Gottes wie das des Kindes des Teufels ist verborgen und ist offenbar am Thun. Man hat daher den Satz nicht auf das Folgende zu beziehen (Grotius, Spener, Ebrard u. a.), wozu gar keine Veranlassung vorliegt. Unbestimmt lassen's de Wette, Sander u. a. — *Wem τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ und τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου φανερά ἐστιν*, ist nicht gesagt, aber nach 2, 1 (*κόσμος οὐ γινώσκει ἡμᾶς*) ist ge-

weiß, daß das nicht der Welt klar ist, sondern nur dem Christen. Offenbar ist jener Unterschied nur im Licht der göttlichen *κρίσις*, die unfittliche Welt vermischt und verwirrt Gutes und Böses, Gott und Teufel (Lücke, Sander). „Den Kindern des Teufels ist ihr eigenes sittliches Wesen so lange ein Geheimnis, bis sie das Gericht des Heiligen Geistes annehmen und durch den göttlichen Samen aus Gott geboren und zu Kindern Gottes werden.“ Vergl. Matth. 7, 16—21; Luk. 6, 43—46. Haupt statuiert den Standpunkt des jüngsten Gerichtes, wo das große aut-aut eintritt. Was er weiter über den Maßstab sagt, wonach gerichtet wird und demgemäß die Bedeutung der *τέκνα τοῦ Θεοῦ* hier eine andere sei als B. 1, ist ohne Klarheit und trifft nicht die Sache. — Der Ausdruck *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου* kommt sonst im Neuen Testament nicht vor, nur Apostelg. 13, 10: *ὁ υἱὸς διαβόλου* vom Elymas Bar-Jesus, Joh. 17, 12: *ὁ υἱὸς τῆς ἀπολείας* vom Judas, Eph. 2, 2. 3: *υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* und *τέκνα φύσεως*, statt welcher Ausdrücke *τέκνον τοῦ διαβόλου* hätte gesagt werden können, wenn nicht dieser Ausdruck wäre gern vermieden worden, um das Mißverständnis abzuschneiden, als könne von einer Geburt aus dem Teufel so gut geredet werden, wie von der Geburt aus Gott (s. zu B. 8), und um der dualistischen Auffassung keine Nahrung zu geben, als sei die Befreiung oder Wiedergeburt derselben unmöglich, vielmehr anzudeuten, daß eher aus einem Teufelskinde ein Gotteskind, als aus einem Gotteskinde ein Teufelskind werden könne. Aus diesen verschiedenen Ausdrücken aber wird nicht entnommen werden können, daß die Ausdrücke *τὰ τέκνα τοῦ Θεοῦ* und *τὰ τέκνα τοῦ διαβόλου* die beiden Extreme bezeichnen, zwischen denen andere Menschen sich befinden. Vielmehr umfaßt dieser Gegensatz die Gesamtheit der Menschen, wie das *ἀμαρτάνειν* und *οὐκ ἀμαρτάνειν* das gesamte Verhalten der Menschen in sich begreift. Gewiß hat Sozin recht: *ex apostoli verbis satis aperte colligi potest, quod inter filios dei et filios diaboli nulli sint homines medi.*

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Das Wesen der Sünde. Der Name *ἁμαρτία* weist wohl auf Abirrung vom rechten Weg, rechten Ziel, der geraden Richtung und Ordnung, aber aus ihr ist das nicht zu entnehmen, wovon sie abirrt. Deshalb ist *ἀνομία* hinzugefügt. Nun ist klar, daß die Sünde im Widerspruch mit dem *νόμος*, der göttlichen Ordnung, steht. Hofmann vergleicht treffend (Schriftbeweis 1, 487) 2 Thess.

2, 7. Das Erste ist, daß die Sünde ein Widerspruch mit Gottes Ordnung ist. Soweit die *ἀνομία* reicht, soweit reicht auch die *ἁμαρτία*, was nicht mit göttlicher Lebensordnung stimmt, sei's so gering oder so groß, als es wolle, es ist *ἁμαρτία* und diese ist zuerst immer als Verletzung Gottes, der den *νόμος* gesetzt hat, anzusehen. Daher hängt dem Begriff der Sünde in jedem Fall der Schuldbegriff an, selbst wenn er nicht ins Bewußtsein des Sünders mit oder bald nach der That eintritt; er kommt schon, wenn auch spät, doch stets mit der Erkenntnis der Sünde, und zwar so, wie's David ausspricht (Psalm 51, 6): *An Dir allein habe ich gesündigt, oder so, wie Paulus (Röm. 3, 19) sagt: ἐν ὁδοῖς τοῦ Θεοῦ.*

2. Das Wesen der Gerechtigkeit, als des Gegensaßes der Sünde, ist demnach ein dem *νόμος* entsprechendes Verhalten, ein durch die Lebensordnungen Gottes normiertes Thun, vom Werk der Hände bis zu der That des Denkens und zu der Kraft der Gesinnung.

3. Das Verderben der Sünde zeigt sich darin, daß sie in ein Verhältnis zum Satan verstrickt, das das Verhalten des Sünders ebensowohl bestimmt, als sich in dem Verhalten zeigt. Sie kommt vom Satan her, und ist des Satans That, so daß in dem Leben in der Sünde, in dem Thun der Sünde, sich eine Abhängigkeit des Sünders von dem Teufel und dessen Zugehörigkeit zu dem Teufel und Gleichartigkeit mit dem Teufel bezeugt. So ist zwar des Menschen Sünde die Sünde eines Verführten, er aber doch durch solche Verführung eben so dem Reiche des Bösen verfallen, als vor Gott schuldig. So gewiß in Christo die Gemeinschaft mit Gott und die Gerechtigkeit gewonnen wird, ist in der Sünde die Gemeinschaft des Teufels bezeugt. —

4. Der Satan ist eine Person. Strauß sagt mit Recht (Dogmat. II. 15): „Die ganze Idee des Messias und Seines Reiches ist ohne das Gegenstück eines Dämonenreichs gleichfalls mit einem persönlichen Oberhaupt so wenig möglich, als der Nordpol eines Magnets ohne den Südpol. Ist Christus gekommen, um die Werke des Teufels zu zerstören, so brauchte er nicht zu kommen, wenn es keinen Teufel gab; gibt es einen Teufel, aber nur als Personifikation des bösen Prinzips — gut, so genügt auch ein Christus als unpersönliche Idee.“ — Ist der Anfang der Sünde nicht in dem Willensentschluß einer von Gott gutgeschaffenen Person, sondern in der Evolution eines kosmischen Prinzips zu suchen, so muß der christliche Glaube es aufgeben die Sünde als das Gottwidrige, von Gott nicht Gewollte oder Geschaffene anzusehen. — Zu einer dua-

listischen Auffassung (Hilgenfeld, Scholten) ist gar keine Veranlassung gegeben. Zweierlei ist gewiß: Erstens steht der Teufel nicht Gott so gegenüber, daß er als Zweiter, als Gegengott von Ewigkeit her gesetzt werden müßte und nicht auch als Geschöpf anzusehen wäre. Dafür ist keine Handhabe in dem Texte, welcher davon redet, daß Christus erschienen ist, die Werke Satans zu zerstören. Zweitens ist aus dieser Stelle nicht zu entnehmen, daß die Menschen von Natur und in ihrem Wesen, der Substanz nach teuflisch seien. Denn das sagt Johannes klar, daß nicht des Teufels Wesen, sondern nur des Teufels Wirksamkeit in den Sünden der Menschen erkennbar werde. Auch ist nicht zu übersehen, daß der Apostel gegenüber den Ausdrücken *γεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ, σπέρμα θεοῦ ἐν αὐτῷ, ἐκ θεοῦ εἶναι, ἐν αὐτῷ μένων, τέκνον θεοῦ*, sehr sparsam in Beziehung auf den Teufel ist und da nur sagt: *ἐκ τοῦ διαβόλου εἶναι und τέκνον τοῦ διαβόλου* und den letzten Ausdruck fast nur notgedrungen dem Gotteskinde gegenüber ausspricht, so daß Augustin mit Recht auf ein *imitari diabolum* deutet und bemerkt: *Omnes peccatores ex diabolo nati sunt, in quantum peccatores. Adam a deo factus est, sed quando consensit diabolo, ex diabolo natus est, et tales omnes genuit qualis erat.* — Weder Dualismus, noch Determinismus kann aus dieser Stelle deduziert werden (vergl. B. 7). Aber gewiesen wird über die subjektiven, individuellen Vorgänge auf kosmische Mächte in Gott dem Vater mit dem Sohne und in dem Teufel, welche Grund und Hauptfaktoren aller menschlichen Personenbildung sind. —

5. Des Satans Werk ist die Sünde und zwar von Anfang an, das ist von Anfang des Sündigens innerhalb der Menschheit, um die es sich allein handelt. Daher ist er recht eigentlich der Sünder, der Ursünder. Wie er bei der ersten Sünde thätig gewesen, so bei jeder. Angedeutet ist, daß im Gegensatz von dem Christus, welcher offenbar wurde, erschien, um des Teufels Werke zu zerstören, der Teufel nicht offenbar ward, sondern im Verborgenen blieb und fortwirkte, und die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels nicht sofort erkennbar sind, sowie daß die Welt, welche weder Gott noch Gotteskinder (B. 1), auch sich selbst nicht erkennt, auch in ihrer eigenen Sünde nicht des Teufels Werk erkennt; denn es handelt sich ja um *πνευματικὴ τῆς πορνείας* (Eph. 6, 12). Gerade wer, wie Jakobus (1, 14 f.) sagt, von seiner eignen Lust gereizt und gelockt wird und die Sünde so vollbringt ohne inneren Kampf, ohne Wider-

streben, in ruhigem Entwicklungsgange (*ἐν θέρει σιλλανοῦσα τίθει τὴν ἀμαρτίαν*), der hat den Teufel zum Vater der Sünde, ist ein Teufelskind. In den Sünden kommt zur Erscheinung, daß das Widergöttliche auf Erden mit dem Reich und dem Einfluß des Teufels in lebendigem Zusammenhange steht, und daß es sich im Grunde um einen Weltkampf Gottes und des Teufels, einen Weltkrieg Gottes in Christo über den Teufel handelt. Vergl. Harleß Ethik § 28.***) Frank, System der christlichen Wahrheit 1. S. 400 ff. —

6. Die Kinder Gottes und die Kinder des Teufels werden nebeneinander genannt. Es sind diese zwei Kategorien nicht dualistisch zu fassen und nicht daran zu denken, daß die Verschiedenheit derselben in einer substantiellen Beschaffenheit ihres Wesens begründet sei. Kinder Gottes werden die Menschen auf rein ethischem Wege. Die aber ihrem fleischlichen Wesen nachgeben und Gott widerstreben, lassen durch ihre Sündenliebe den Teufel herrschen über sich, so daß Sündethum ihre Eigentümlichkeit wird; sie können dann dahin kommen, daß sie Gottes Wort nicht mehr hören und verstehen, Christum nicht lieben und leiden können; aber in solchem Nichtkönnen vollzieht sich ein Gottesgericht über ihr Nichtwollen. Doch ist dieses Gericht noch kein definitives; ein Teufelskind kann aufröhren ein solches zu sein, wie ein Gotteskind zu einem Teufelskind werden kann. Es ist also nicht ein metaphysischer Unterschied der beiden Menschenklassen, der die Thatsache der Erlösung in Christo und die universale Bestimmung der Menschheit zum Heile ausschließt. Vergl. den schönen Abschnitt über den prinzipiellen Gegensatz und dessen Überwindung bei Frank, System der christlichen Gewissheit § 18—22.

7. Erlösung von der Sünde ist That des Sündlosen, ist Zweck der Erscheinung des Sündlosen, der nicht neue Lehre bringen, sondern neues Leben schaffen will. Natürlich ist demnach das Wichtigste nicht die Auslegung des Gesetzes im tiefsten Verständnis und klarstem Wort, sondern die Darstellung des Gesetzes im vollen Umfange und reinem Leben, das im Leiden und Aufnehmen der menschlichen Sünde nicht bloß seine Stärke beweist, sondern dem Vater genügt und Ihn versöhnt, so daß Er um des Sohnes, des sündlosen Menschen willen der Menschheit wieder als einer geheiligten sich zuwendet, und die Menschheit selbst, von dem Sündlosen überwältigt und angezogen, mit der Sünde bricht, von ihr sich abwendet. Undenkbar ist es, den Sündlosen gekannt und erkannt zu haben und

doch fortzuszündigen nach wie vor; in Christo bleiben und in der Sünde bleiben, sind unvereinbare Gegensätze; eins schließt das andere aus. Freilich faßt Johannes nur das Prinzip oder das Resultat ins Auge, da es sich um ein Leben handelt, das nicht in einem Moment abgeschlossen wird, sondern seinen geistlichen Verlauf, seine innere Entwicklung hat. Vom Leben in Christo ist solches B. 2. 3 ausgesagt, vom Leben in der Sünde ist's vorausgesetzt nach Analogie mit jenem. —

8. Das Sein bestimmt das Thun, nicht aber wird vom Thun das Sein bestimmt, sondern nur am Thun das Sein erkannt. Das Sein ist Grund, das Thun die Folge davon. Daher muß von Gott geboren und ein Kind Gottes sein (2, 29; 3, 9. 10), Christum geschaut und erkannt haben (3, 6), wer nicht Sünde, sondern Gerechtigkeit thut (6. 7. 8. 9), und wer aus dem Teufel ist, der thut Sünde und keine Gerechtigkeit (8). So Luther (Erl. Ausg. 27, 191): „Gute fromme Werke machen nimmermehr einen guten frommen Mann; sondern ein guter frommer Mann macht gute fromme Werke. Böse Werke machen nimmermehr einen bösen Mann, sondern ein böser Mann macht böse Werke. Also, daß allweg die Person muß zuvor gut und fromm sein vor allen guten Werken und gute Werke folgen und ausgehen von der frommen guten Person (Matth. 7, 18).“ Godet sagt zu Joh. 3, 3: une nouvelle vue suppose une nouvelle vie. — Demnach muß einer erst gerecht worden sein in der Rechtfertigung, ehe er gerecht handeln kann in der Heiligung. Vergl. die trefflichen Ausführungen Löbers in dem „Inneren Leben“ und in: „Alte Wahrheit in neuer Gestalt“, die durch Frank, System der chr. Sittlichkeit 1. ergänzt werden.

9. Das Nichtsündigen und Nichtszündigen können des aus Gott geborenen Christen ist als Thatsache festzuhalten, aber vor übereilten Schlüssen aus derselben zu verwahren, zu denen Johannes sein Recht gibt. Zunächst muß dieser Spruch (B. 9) ohne Widerspruch mit 1, 8 ff. verstanden werden können, weil Johannes nicht beides sagen kann, wenn beides mit einander unvereinbar ist. Die Römischen sind daher ebenso im Unrecht, wenn sie meinen, wie die Lyra sagt, den Heiligen, also nur Einzelnen, sei es gegeben, durch die Wiedergeburt aus besonderer Gnade nicht zu sündigen und nicht zündigen zu können, als die von den Lutheranern bekämpfte reformierte Meinung falsch ist, daß alle wahrhaft Wiedergeborenen ohne Sünde lebten. Die Gichteliani, die sich nach Matth. 22, 30 Engelsbrüder nannten

und nicht als Sekte, sondern als die unsichtbare Kirche gelten wollten, und die Molinisten, welche Quietisten waren, behaupteten mit einigen Pietisten solche Vollkommenheit, und, von ihren Gegnern Perfektisten genannt, nannten diese sie Konatisten; die Methodisten, welche täglich, stündlich des jühnenden Verdienstes Christi zu bedürfen behaupten, gehören nicht zu solchen, obwohl sie sündlose Vollkommenheit (sinless perfection) des Wiedergeborenen behaupten; damit kommen sie freilich in Gefahr, mit den Römischen die Konfupiszenz für indifferent anzusehen oder zu behandeln. Auch darf die Dordrechter Synode nicht auf diesen Spruch des Johannes sich berufen, wenn sie den Satz verwirft (bei Riemeyer S. 719 f. sub III): *vere creditus et regenitos non tantum posse a fide justificante, item gratia et salute totaliter et finaliter excidere, sed etiam reipsa non raro ex iis excidere atque in aeternum perire*, noch Calvin sagen: *Johannes non solum docet, quam efficaciter agat semel deus in homine, sed clare affirmat, spiritum suam gratiam in nobis ad extremum usque persequi, ut ad vitae novitatem inflexibilis perseverantia accedat*. Darüber lehrt der Apostel hier eben mit keinem Wort. Denn Johannes sagt auch nicht mit einer Andeutung, daß das Thun und Handeln Gottes am Menschen von demselben müsse an- und aufgenommen werden, daß derselbe mit der von Gott gegebenen Kraft müsse selbstthätig werden, so, daß er nicht bloß nicht widerstrebe, und so nicht widerstrebend, obicem non ponens, aus einem Gerechtfertigten ein geheiligter Mensch werde, sondern auf Gottes That und Thun eingehend, mit Selbstanstrengung sich übe und so sich immer mehr aneigne, in sein eigen Wesen hereinnehme, was Gottes ist, und dran gebend und opfernd, was seine Eigenheit ist, ohne seine Eigentümlichkeit zu verletzen. Das alles läßt Johannes unberührt, weil es ihm nicht auf den subjektiven Vollzug ankommt, sondern allein auf den objektiven Grund und Boden. Er sagt daher: der aus Gott Geborene als solcher, abgesehen von seiner früheren Art und dem daher Nachwirkenden, sündigt im eigentlichen Sinne des Wortes wirklich nicht; Sünde mag bei ihm noch geschehen, aber er selbst als Gottes Kind, in der Kraft der Wiedergeburt thut sie nicht, kann sie gar nicht thun. — Vergl. was Frank, System der chr. Gewissheit 1, S. 126 ff. in herrlicher Klarheit vom Kampf und von der Geschichte des neuen und des alten Ich im Wiedergeborenen sagt. — Demnach ist gar nicht abzusehen, warum der Wiedergeborene, wenn

er lässig werden sollte, in eintretenden Konflikt und Kollisionen sich und was Gott ihm gethan, gegeben hat und darbietet, nicht zusammen nimmt und hält, nicht allmählich wieder ganz aus der Gnade fallen könnte und solcher Ausgang zu der Annahme nötigte oder berechtigte, daß Gott die Wiedergeburt nicht ernstlich gemeint, oder kräftig gewollt und wirksam vollzogen habe, so daß schließlich der Abgefallene Recht hätte wider Gott und Gottes die Schuld sei, daß er, schon aus der Macht des Teufels erlöst, doch des Teufels wieder geworden wäre. Hebr. 6, 4 ff., wo nur gesagt ist, daß so nach wahrhafter Wiedergeburt völlig Abgefallene unmöglich wiedergewonnen werden, ist gar nicht hierher zu ziehen (gegen Ehrard), vielmehr das *μενεν* R. 6 zu beachten, womit auf jene unausgesprochene Gedankenreihe gewiesen ist. Vergl. Röm. 7, 15 ff., wo von dem *εγω ανθρωπος* als dem *σπέρμα θεου* und dem *εγω* des Wiedergeborenen im Kampfe mit dem alten Ich die Rede ist. —

10. Bei Johannes heißt's: geboren werden, um zu leben; beim Paulus: sterben, um zu leben. —

Homiletische Andeutungen.

Du legst doch sonst einen Wert auf den rechten Namen und das rechte Wort. Nun, Sünde ist Unsittheit. — Laß dich doch einen Schaden an zeitlichem Gut, selbst Schande vor den Leuten so nicht kümmern, als die Verletzung göttlicher Majestät, die das Wesen der Sünde noch schärfer zeichnet als Verletzung der Seele. — Was hilft dir der Leute Lob selbst in öffentlichen Blättern, wenn du vor Gott als Übeltäter gilfst! — Dente an den Bischof von Konstantinopel, Chrysostomus, der dem Kaiser verhaßt war; die Höllinge sagten: Verbrenne ihn, konfiszire seine Güter, wirf ihn in Banden, laß ihn töten! Da sagten aber andere: „Das hilft dir alles nichts; in der Verbannung findet er doch mit seinem Gott eine Heimat; die Armen, nicht ihn bringst du um das Gut; er kauft seine Ketten; der Tod öffnet ihm den Himmel. Nur ein Mittel gib't's, ihn unglücklich zu machen: zwinge ihn zu sündigen; er fürchtet in der Welt nichts als die Sünde.“

— Hältst du rechtschaffen auf das Landesgesetz, namentlich das Grundgesetz, nun so halte auf Gottes Reichsgesetz, auf Sein Grundgesetz. — Der Sündige thut gerade, was Christus beiseitigen will; er slicht Ihn eine Dornentrone und kreuzigt Ihn aufs neue. — Halt mal Christi Sündlosigkeit fest und Seinen Tod. Warum mußte der Sündlose sterben, wenn nicht um der Menschen Sünde? Was ist der Mensch, der den Sündlosen nicht leiden kann und alles dran setzt, Ihn hinwegzu-
thun? Was ist die öffentliche Meinung, mit der solches gelang? Was hat es mit der Sünde auf sich, wenn Er durch sie, um ihre willen sterben mußte? Nicht um der Lehre willen, die keine

Sünde wegnahm, ist Er gekommen, daß man rühmen müßte den Propheten, sondern um der Sünde willen kam Er, die Er sühnte, daß man das Lamm Gottes und den Hohenpriester zugleich preisen muß. — Er kam, um sich ein Volk zu gewinnen und daß es von Ihm lebe, nicht um von ihm zu haben, was sein Gut war, sondern ihm zu nehmen, was sein Leid ist, und ihm zu geben, was Seine Herrlichkeit ist. — Der Christ thut als solcher die Sünde nie, er leidet sie nur. — Bei und mit Christus vergeht einem die Sündenlust und der Sündenbienst. — Die Sünde verblendet den Menschen, daß er Christi Herrlichkeit nicht schaut und erkennt. — Es ist ein nicht geringes Maß von Unsittheit, Christi Herrlichkeit zu übersehen. — Die Erleuchtung unseres Geistes ist nicht ohne Reinigung unseres Herzens, ohne Erlösung unseres Willens aus der Sünde Banden. — Wie die Sünde wächst und aus dünnen Fäden der Lust Stride und Wagenseile der Ungerechtigkeit werden (Jes. 5, 18), der kleine Riß des Zweifels den Schiffbruch am Glauben (1 Tim. 1, 19) und ein kleiner Funke ein groß Feuer (Jak. 3, 5) macht, so wächst die Sündenvergehung der Rechtfertigung zur Sündentilgung in der Heiligung und der Wiedergeborene zum Mannesalter heran, daß, während Aba, ganz bezangert, an einer Stelle zum Tode getroffen wurde, Paulus aber von der giftigen Otter gebissen diese ins Feuer schleudert, unverletzt blieb. — An Christo entscheidet sich des Menschen Weg in das Reich der Finsternis und in das Reich des Lichts. In jenem Reich endet der Weg des Menschen mit der Zugehörigkeit zu dem Satan, in diesem beginnt des Menschen Weg mit der Wiedergeburt. — Gerade die Angehörigen des Teufels wissen von ihm am wenigsten und leugnen seine Existenz und seine Persönlichkeit; die ihm mit Gott widerstehen, kennen seine Natur und Macht viel besser, als seine Knechte. — Lasset euch nicht täuschen 1) über der Sünde Weisen, 2) über Christi Herrlichkeit, 3) über des Satans Wirksamkeit, 4) über der Wiedergeburt Kraft. — Fürchte dich vor der Sünde! 1) Sie bricht Gottes Ordnung, 2) ist Ursach des Leidens Christi, 3) bringt in Satans Knechtschaft, 4) zerstört die Kindschaft bei Gott. — Freue dich, du Gotteskind! 1) In Gottes Gesetz hast du sichere Bahn, 2) in Christi Verdienst hast du kräftigen Beistand, 3) in des Geistes Gabe hast du köstliche Frucht. —

Augustin: Das Thun der Gerechtigkeit geht der Rechtfertigung nicht voraus, aber es folgt ihr nach. — Starke: Du sprichst: ich bin ein sündlicher Mensch und nicht ein heiliger Engel! Ist wahr, aber bist du ein rechtgläubiger Christ, so muß die Sünde bei dir nicht, sondern du über die Sünde herrschen, daß du ihr in keinem Stücke dienst. — Nicht sicher! Die Gläubigen stehen in Gefahr, daß sie können verführt werden. — Im Christentum kommt's nicht an auf Schein, Ehrbarkeit und Beobachtung des äußerlichen Gottesdienstes, sondern das Herz muß verändert sein, welches geschieht in der Wiedergeburt. — Einem Christen steht nicht an, daß er sich auf den Glanz seines Stammes, Herkommens und seiner Freunde

schaft berufe, damit prahle und groß thue; die Gnade der Wiedergeburt, welche das Recht der Kinderschaft gibt, macht ihn recht adelig vor Gott und Menschen. — Die Kinder des Satans sind oft unbekannt, aber mehr ihnen selbst und ihres Gleichen, als den Frommen. — Die Frommen sind auch oft verborgen, aber den Gottlosen mehr, als ihnen selbst, denn sie wissen gar wohl durch den Geist der göttlichen Kinderschaft, was ihnen gegeben, und was sie noch in der Hoffnung haben. — Vengel: Iniquitas horribilis quiddam, apud eos praesertim, qui legem et dei voluntatem magni faciunt, sonat quam peccatum. Ex lege agnitio peccati. Linea curva cernitur per se; sed magis, ad regulam collata. — Heubner: Nicht der Schaben der Sünde ist ihr Wesen, denn dieser ist zufällig, sondern das Widergöttliche. — Der Hauptzweck der Erscheinung Christi war Sündentilgung, Versöhnung unserer Sünde und durch dieselbe Heiligung. Wöthin ist Fortsetzung der Sünde Vereitelung der Absichten Christi; ist aber auch Widerspruch gegen seine Heiligkeit. — Nicht Gnosis, sondern der rechtschaffene Sinn und Wandel macht das Christentum aus. — Denke: so lange das Sündigen dein Element ist, bist du in der Sphäre des Teufels, seinen Einflüssen ausgesetzt. — Wie es in der Natur, im innern Trieb des Samens liegt, die rechte Frucht zu zeugen, so ist's auch bei dem, in welchem Gottes Same, Gottes Geist gelegt ist: es ist in ihm der innere Trieb, göttlich zu handeln. — Eine absolute Sündlosigkeit ist damit nicht behauptet. — Es ist nicht eine physische absolute Unmöglichkeit, sondern eine moralische Unmöglichkeit: dem geheiligten Willen ist's nicht möglich. — Der innere Geist bildet eine so wesentliche Verschiedenheit unter den Menschen, daß es herauskommt, als wären es ganz ver-

schiedene Klassen. Weil er aber unsichtbar ist, so läßt ihn Gott offenbar werden an seinen beharrlichen Früchten. — Wie scharf unterscheidet die Schrift die Charaktere der Menschen: sie sind entweder Kinder Gottes oder Kinder des Teufels; von halben Christen, einem Amphibiengeschlechte, weiß sie nichts; der Mensch kann nur Eins sein. — Besser: Vor Gott ist jedes Vergehen ein Verbrechen; als Bagatelle (peccatillo, ein Sündchen) wird vor dem Richter in der Höhe die Sünde nicht behandelt. Alle Sünde hat hochverrätherischen Charakter. — Des Christen Wille, sein in Christo ruhendes und vom Geiste Christi regiertes Ich, ist nicht eins mit der Sünde, sondern mit Christo, in dem keine Sünde ist. Sündenfaß ist das Gemeingefühl aller Kinder Gottes, Sündenliebe die allgemeine Mitgift der Kinder des Teufels. — Gleichwie das Gute nur die wahrhaftig liebhabenden, welche den Guten kennen, so hassen auch das Ure nur die mit gehörigem Ernste, welche den Argen in aller Argheit wirksam hassen und die Sünde als das Werk des Sündenanfängers verabscheuen. — Tholuck: Scherzet nicht mit der Sünde! 1) weil unsere Hoffnung so herrlich. Hier seliges Kindesrecht, dort Kindesglanz und Freude; wer solche Hoffnung hat, soll der nicht Sünde meiden? Undank ist eine der niedrigsten Untugenden; — 2) Weil die Sünde so sträflich. Schlug nur uns selbst die Sünde, wer könnt' sie nicht verschmerzen? Doch trifft sie Gottes Herz, wer kann mit Sünde noch scherzen? Fürwahr, das Gotteskind, das thut nicht mehr die Sünden. Ist's ihm nicht schweres Leid, wenn sich noch welche finden? — Gerok (über 2, 28—3, 8): Von dem Paradiese der Gotteskinderschaft; 1) von dem eblen Kindesstand; 2) von der heiligen Kindespflicht; 3) von dem seligen Kindesrecht der Kinder Gottes.

4. Die Bruderliebe ist die Hauptsumme des göttlichen Gesetzes.

Kap. 3, 10b—18.

10b Jeder, der nicht Gerechtigkeit thut, ist nicht aus Gott, und der nicht liebt seinen
11 Bruder, *weil das die Botschaft¹⁾ ist, welche ihr gehört habt von Anfang, daß wir ein-
12 ander lieben sollen, *nicht, wie Cain aus dem Bösen war und schlachtete seinen Bruder;
und um weßwillen schlachtete er ihn? Weil seine Werke böse waren, die aber seines Bru-
13 ders gerecht. *Wundert euch nicht, Brüder, wenn euch die Welt hasset. *Wir wissen,
14 daß wir aus dem Tode hinübergegangen sind in das Leben, weil wir die Brüder lieben;
15 wer nicht liebt²⁾, bleibt im Tode. *Jeder, der seinen Bruder hasset, ist ein Menschen-
mörder, und ihr wisset, daß kein Menschenmörder hat ewiges Leben in ihm bleibend.
16 *Daran haben wir die Liebe erkannt, daß Jener für uns³⁾ Sein Leben einsetzte; und wir
17 müssen für die Brüder unser Leben einsetzen⁴⁾. *Wer aber den Lebensunterhalt der Welt

¹⁾ B. 11: ἀγγελία A. B. K. L.; Cod. Sinait. C. P. haben ἐπαγγελία. Der Kontext läßt die Bedeutung Verheißung nur mit künstlicher Deutung zu, daß es eine Gabe und ein Glück sei, zu lieben.

²⁾ B. 14: ὁ μὴ ἀγαπῶν ohne den Zusatz τὸν ἀδελφόν nach Cod. Sinait. A. B. Bei C. K. L. P. steht er, aber er ist schlechter bezeugt, und leichter in den Kontext eingeschoben, als weglassen.

³⁾ Tischendorf ed. VIII. hat ἑμῶν.

⁴⁾ B. 16: θεῖναι nach A. B. C. P. Cod. Sinait. u. a. statt τιθέναι.

hat, und schaut seinen Bruder Not leiden und schließt sein Inneres vor ihm, wie bleibt die Liebe Gottes in ihm? *Kindlein, daß wir nicht lieben mit Wort noch mit der¹⁾ Zunge, 18 sondern in That und Wahrheit.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Übergang. B. 10b. **Jeder, der nicht Gerechtigkeit thut, ist nicht aus Gott.** So faßt der Apostel die eine, positive, formal gefaßte und bezeichnete Seite des vorigen Abschnitts zusammen und hebt nun nach dem völligen, kurz und bestimmt resapitulierenden Abschluß das Wesentliche, Charakteristische dieser Gerechtigkeit, rasch noch es hinzuzufügend hervor, als Hauptsatz für das Folgende: **und der seinen Bruder nicht liebt.** Calvin: hoc membrum vice expositionis additum est. Interessant ist der Vergleich des Fortschritts im Gedanken hier mit dem im ersten Teil: dieser Abschnitt 10—18 steht zu 2, 29 und 3, 1 bis 10 wie 2, 6—11 zu 1, 5 und 1, 6—2, 5. Vergl. 2, 7; ἡ ἐντολή, ὁ λόγος, und 3, 11 ἡ ἀγγελία. Dann 2, 7: ἦν εἶχετε und hier B. 11: ἦν ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς. Das ἀφελειν 2, 6 und 3, 16; und beidemale in Verbindung mit dem Vorbild Christi. An der Bruderliebe ist unser Verhältnis hier zu Tod und Leben (14. 15), dort zu Licht und Finsternis (2, 9—11) zu erkennen. Unser Abschnitt greift nur mehr aus dem äußeren Leben (Kain und Abel B. 12 und Armut und Wohltätigkeit B. 17. 18) und ins Leben. — Πᾶς ὁ μὴ ποιῶν δικαιοσύνην weist auf 2, 29; 3, 7 zurück, nur ohne den Artikel, also allgemeiner, nur mit der Angabe des Hauptbegriffs ohne Hinweisung auf die sich von selbst verstehende Beziehung auf Gott und Christus. So umfaßt das ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι hier auch beides, aus Gott geboren und Gottes Kind sein. Das καὶ vor ὁ μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ist exegetisch und hebt aus dem Begriff der δικαιοσύνη den der ἀγάπη heraus, also nicht = proinde (Episcopus), fügt auch nicht ein anderes, neues hinzu (Rickli, Sozin: die ἀγάπη sei die über jüdische Legalität hinausgehende christliche Tugend; Haupt: die δικαιοσύνη bez. sich auf das Verh. zu Gott, die ἀγάπη auf das zu den Brüdern); die ἀγάπη ist auch nicht ein Teil, ein Moment der δικαιοσύνη (Wengel, Spener, Meander, Gerlach), sondern „Inhalt und Wesen“ (Huther), „eigentlicher Kern“ (Rothe), „signifikantester Beweis derselben“ (Düsterd.). Vergl. Röm. 13, 8—10; Gal. 5, 14; Kol. 3, 14; 1 Tim. 1, 5; Joh. 13, 34 f.; 14, 15; 15, 12. 17. „Die Bruderliebe ist der Inbegriff alles Rechtthuns“

(Besser), die Liebe des Gesetzes Erfüllung. Mit dem ἀλλήλους in den johanneischen Stellen wird wie hier mit dem ἀδελφὸν αὐτοῦ die Bruderliebe, die Liebe der Christen untereinander markiert; eben so in dem entsprechenden Abschnitt 2, 9—11 und 4, 20. 21. Der ἀδελφός ist also nicht = πλησίον Luk. 10, 36 (Erhard, der sonst Widerspruch mit Matth. 5, 44; 1 Kor. 4, 12 findet, ohne Grund; Rickli u. a.). —

2. Das Gebot Christi. B. 11. **Weil das die Botschaft ist, welche ihr gehört hat von Anfang, daß wir einander lieben sollen.** Aus Gott muß sein, wer seinen Bruder liebt, und Bruderliebe ist That der Gerechtigkeit, weil das ja Gebot ist von Ihm. Die ἀγγελία ist hier = der ἐντολή 2, 7. Wengel bemerkt nur halb wahr: liberalissima appellatio, nunquam legem appellat; ἐντολή steht öfter, freilich νόμος nie. Aber aus der Botschaft kommt das Gebot hervor, das in dem ἵνα markiert ist. Das Gebot der Bruderliebe ist von Anfang an, seit das Evangelium verkündigt wird, seit ihr Christen seid, gegeben; sie ist mit dem Evangelium und Christentum untrennbar verbunden, und bleibt's; ἠκούσατε ἀπ' ἀρχῆς gilt den ersten und allen Christen. Durch ἵνα wird der Zweck, die Aufgabe, nicht bloß der Inhalt bezeichnet; denn es handelt sich nicht bloß um den Inhalt eines Gebots, sondern um ein Gebot, das durch die Botschaft gegeben wird, das in der Gabe der Botschaft liegt als eine Aufgabe. Gegen Huther ist jedenfalls festzuhalten, daß auch in der äußersten Nähe der ekstatischen Bedeutung ἵνα nie die ursprünglich finale verloren hat. Nicht übel Haupt: „der Inhalt der in Rede stehenden Verkündigung ist auch ihr Zweck.“

3. Der Gegensatz in Kain. B. 12. 13. **Nicht, wie Kain aus dem Bösen war und schlachtete seinen Bruder.** Der Satz ist unvollständig, wie Joh. 6, 58. Es ist eine Prebiloquenz, die in Vergleichen bei den griechischen Klassikern sehr mannigfach vorkommt. Vergl. Winer Gram., 7. Aufl. S. 579, wo in der Note ein ganz gleicher Satz aus Demosthenes angeführt wird. Die Vergleichung wird, wie in lebhafter Rede, wenn ein Mißverständnis nicht wohl möglich ist, unvollständig gelassen; es ist nichts zu ergänzen; der Leser oder Hörer weiß ohne weiteres aus dem

¹⁾ B. 18: Der Artikel τῇ vor γλώσση fehlt auch Cod. Sinait., aber A. B. C. K. L. und die meisten haben ihn; ἐν ἔργῳ mit Cod. Sinait. A. B. C. L. P. und den meisten.

Kontext, was gemeint ist. Hier also: nicht wie Cain aus dem Bösen war und seinen Bruder schlachtete — (so soll's bei uns, so dürfen wir nicht sein). Drum ist's weder ἐσμέν (Sander), noch ist ὅμειν ἐκ τοῦ πονηροῦ (Grotius, Lüske), oder ὅς (Beza, Sozin), (oder ein sitis und dgl. zu ergänzen. Mit ἐκ τοῦ πονηροῦ wird auf B. 8 gewiesen, im Gegensatz von ἐκ τοῦ Θεοῦ 10b. Daher ist der Böse zu denken. Der Satz gibt den Grund der That an, wie auch B. 8 ποιεῖν τὴν ἁμαρτίαν und ὁ διάβολος ἁμαρτάνει in Bezug aufeinander stehen. Mit σφάζειν = cultro jugulum aperire ut sanguis effluat, dann = töten, jedoch im heiligen Dienst, wie die Märtyrer getötet sind, wenn auch von Gottlosen. Offenb. 5, 6; 6, 4, 9; 18, 24. Deshalb ist aus dem Worte nicht auf das Messer als Mordinstrument zu schließen (Bisacator), oder nur das Gewaltthätige der Handlung markiert (Huther), sondern der Tod Abels als Märtyrertod durch eines Gottlosen Hand markiert, und in seiner Beziehung auf das Opfer gewiesen, das er seinem Gotte, dem Teufel, im Hass gebracht. Wenigstens hebt das Folgende, durch die spannende Frage: **und um wesswillen schlachtete er ihn?** eingeleitet, das Teuflische in Cains That hervor: **weil seine Werke böse waren, die aber seines Bruders gerecht.** Dem ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν entspricht nun τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρὰ ἦν, womit „die ganze Lebensart“ (Spener) Cains bezeichnet wird, aus welcher der Mord als ein Einzelnes, das dieselbe Ursache und Entstehung hat, nämlich im Satan, hervor- gebrochen ist. Wäre nicht die ganze Lebensart vom Bösen bestimmt worden und böse gewesen, so würde diese einzelne That, der Brudermord, nicht begangen worden sein, es zu ihr nicht gekommen sein. Signifikant ist der Ausdruck πονηρός im Unterschied von κακός. Jenes, von ποιεῖν oder πόρος, bezeichnet, was Mühe macht, ist Gegensatz von χρηστός, fromm, nützlich, freundlich, hilfreich, und bedeutet böshaft, malignus; κακός, schlecht, malus, ist Gegensatz von ἀγαθός, gut, wertvoll. Offenb. 16, 2; Matth. 7, 11; 12, 35; 5, 11; Luk. 11, 34; 3 Joh. 10. Das innerlich schlechte Wesen ist κακόν, das anderen unangenehme, schädliche Feindselige ist πονηρόν. Treffend ist des Satans, des Feindes Gottes und Seines Reichs oder Volks, Art mit ὁ πονηρός notiert; ebenso die Werke der Teufelskinder. Vergl. zu 2, 13. Mit dem Zusatz τὰ δὲ τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ δίκαια wird nach dem ganzen Kontext auf ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι hingedeutet und hervorgehoben, daß die Frömmigkeit und der dem Geleß Got-

tes genau entsprechende Wandel der Gotteskinder, der gotteswidrigen Welt ein Greuel sind. Das ist das Teuflische damals, was auch fortwirkt. Vergl. Joh. 3, 19; 7, 7; 17, 14 f. Deshalb die Mahnung B. 13: **Wundert euch nicht, Brüder, wenn euch die Welt haßt.** Derselbe Gedanke schon B. 1 (διὰ τοῦτο); Cain ist ja der Typus des κακός (2, 15 bis 17). Magis mirabile esset, si pravi homines diligerent eos, qui secundum Christum pie vivunt (Didymus). Die Anrede ἀδελφοί in diesem Zusammenhang übt einen wohlthuernden Einfluß: Johannes spricht seine Liebe zu den von der Welt Gehassten aus; darin liegt Grund zur Freude und süßer Trost, den die Liebesgemeinschaft gewährt. Die Partikel εἰ ist und bleibt = wenn, wenn etwa, es hätte ὅτι stehen können, wenn Johannes den Haß der Welt als thatsächlich vorliegenden, alle Kinder Gottes ausnahmslos treffenden hätte markieren wollen. Der Indikativ ποιεῖ aber gibt an, daß Haß, der also nicht fremden darf (Meander), unzweifelhaft eintreten wird. Haupt scheint das so prämiieren zu wollen, daß er darüber die Bedeutung des ἡμῶς übersieht, wenn er den Apostel sagen läßt, nicht, „daß die Welt uns haßt, sondern daß die Welt haßt.“ Vergl. Mart. 15, 44. Apostelg. 26, 8; Winer Gr., 7. Aufl. S. 273. 504; Kühner II. 480 f. Deshalb irt Sander, der εἰ = ὅτι, S. Schmidt, der's = etiamsi, und Ehrard, der's = wenn immer der Fall eintritt, nimmt. Es handelt sich um ein notwendiges Verhältniß (Huther).

4. Erweiterung der Gegensätze: Liebe und Leben, Haß und Tod. B. 14. 15. **Wir wissen.** In dem ἡμεῖς schließt sich Johannes mit den ἀδελφοί Genannten zusammen und spricht die Gewißheit aus, die sie haben trotz der Welt und des Welthaffes, daran sie sich erheben und trösten dürfen und sollen. Aus dem Gegenstand, der im Folgenden ausgefagt ist, ergibt sich, daß es sich um die Erfahrung der Gläubigen, der Kinder Gottes handelt, und nicht bloß auf die Apostel (Thra) beschränkt, oder nur in genere gewußt sei (Estius). — **Daß wir aus dem Tode hinübergewand sind in das Leben.** Das Perfektum μεταβεβήκαμεν bezeichnet eine That der Vergangenheit, oder die Vergangenheit einer That, welche in der Gegenwart noch in dem bewirkten Zustand fort- dauert: wir sind — übergewandene. Winer Gr., 7. Aufl. S. 254. Das Perfekt ist nicht per enallagen fürs Futur (Schlichting) oder Präsens (Didymus, De- fumen) und das Verbum nicht = jus oder

spem habere ad vitam (Grotius, Carpzov) zu nehmen. Vergl. Joh. 5, 24. Natürlich kann das *ἐκ τοῦ θανάτου εἰς τὴν ζωὴν* nicht leiblich, sondern geistlich, muß aber als eine wirkliche Thatsache genommen werden; es ist = *γεννηθῆναι ἐκ τοῦ θεοῦ* 2, 29; denn *ἡ ζωὴ* ist das bestimmte Leben, das göttliche, ewige (1, 1. 2; 2, 25), = dem *φῶς* und der *ἀλήθεια* (1, 5. 6. 8; 2, 4; 2, 21), daran die Gotteskinder partizipieren; der *θάνατος* ist der diesem Leben entsprechende Gegensatz, = der *σκοτία* und dem *ψεύδος*, was alles zu dem *ἐκ τοῦ διαβόλου* gehört. Es ist also nicht bloß die Rede von Gefummungen (Paulus), oder caligo, infelicitas moralis (Semler), sondern von Verhältnissen und Zuständen, von der Wiedergeburt, dem neuen Leben des versöhnten Gotteskinds. Darin liegt, daß die noch nicht hinübergegangenen sind, alle vor diesem Übergang ins Leben in Christo, noch *ἐν τῷ θανάτῳ* sind oder werden; es ist also hier keine gnostische Ansicht von ursprünglicher metaphysischer Verschiedenheit der Menschen auch nur von ferne angedeutet (Hilgenfeld). — **Weil wir die Brüder lieben.** Aus diesem Verhalten wird jenes Verhältnis, aus diesen Akten der Bruderliebe jener Zustand der Kindschast bei Gott erkannt. Daher ist jenes das Erste, dieses das Zweite, und es ist falsch, die Bruderliebe als Ursach' der Wiedergeburt anzusehen, wie ein Hugo Grotius mit einem weiteren exegetischen Gewissen als selbst römische Ausleger (wie Estius) an dieser Stelle statuiert: eo nos jus habere ad vitam aeternam, quia fratres nostros diligimus. Es ist die Bruderliebe nur Bedingung für die Gewißheit der Erkenntnis, daß wir gerechtfertigt und Gottes Kinder sind, nicht für dieses Leben selbst. — **Wer nicht liebt, bleibt im Tode.** Entsprechend der gewohnten Weise (1, 8 ff.; 2, 22 ff.) wird die Negative, und hier kurz, prägnant, beigelegt. Ganz allgemein: wer nicht liebt, ohne den Gegenstand, den Bruder, zu nennen. Das Präsens *μένει* ist festzuhalten: mit dem Nichtlieben ist das im Tode sein als ein Dauerndes verbunden. Beides ist ineinander; aber nicht so, daß das Nichtlieben Ursach' des im Tode Bleibens sei, sondern, wie aus dem Kontext sich ergibt, so, daß an dem Nichtlieben das im Tode bleiben erkannt wird. — V. 15: **Jeder, der seinen Bruder hasset, ist ein Menschenmörder.** Mit *πᾶς* wird nun die Allgemeinheit der Geltung des Gedankens markiert. Dem Nichtlieben ist das den Bruder hassen gleichgestellt; „reine Indifferenz ist dem lebendigen Menschengesichte nicht möglich“ (Guther). Lütther sagt richtig: nova senten-

tia coram mundo, quod non diligere sit occidere. Bengel: omne odium est conatus contra vitam: at vita vitam non insectatur. Unrecht ist, was Lyra (odisse pejus quam non diligere), Schlichting (qui non amat, nec bene vult nec male; qui vero odit, male vult) u. a. sagen. Nichtlieben ist nur der Zustand der Ruhe, der in den Akten des Hasses hervortritt. Als *ἀνθρωποκτόνος* gilt, wer seinen Bruder hasst, nach des Herrn Auslegung des fünften Gebots (Matth. 5, 21—26). Nam quem odimus, vellemus perisse (Calvin); der Haß ist nicht bloß ein Anfang oder Ursach' zum Mord, sondern ein Mord im Herzen, sei's Wunsch, Gedanke, Vorsatz, oder nur die Leidenschaft, welche das Leben des Bruders kränkt, ohne an dessen Tod zu denken. In dem Hasses fehlt kein wesentliches Moment das in dem Mord enthalten ist (Haupt). Latro es, antequam inquines manum (Seneca). Offenbar ist hier eine Bezugnahme auf Raim V. 12; am Raim sieht man ja, daß Bruderhaß und Menschenmord beisammen sind. Der Ausdruck *ἀνθρωποκτόνος*, nur noch Joh. 8, 44, bezieht sich hier auf Raim, der den Bruder Abel, im Evangelio auf den Satan, der den Adam ums Leben gebracht. Trotz dieses Unterschieds beider Stellen beziehen sie sich doch auf einander und eine gewährt der andern Licht. Vergl. Lange zu Joh. 8, 44. Der Teufel hat den Adam durch die Eva und diese zuvor zur Sünde, zur Übertretung des göttlichen Gebots geführt, worauf der Tod von Gott gesetzt war. Die das Sterblichsein verursachende Sünde ist selbst eine Art Sterben, der Sündenfall ein Todesfall, und die Sünde von der Lust geboren, gebiert, wenn sie vollendet ist, den Tod (Jak 1, 15); die erste Sünde war ja ein Fall aus dem aus Gott geschaffenen Leben in den als Strafe angedrohten Tod. So ist der Satan an Adam und Eva zum Menschenmörder im eigentlichen Sinne des Worts geworden (Weisheit 1, 11 bis 13; 2, 23. 24). Auch erfolgt ja mit der Sünde in Eva die Liebe zum Manne, den sie verführte und in Adam die Liebe zum Weibe, die er vor Gott anlagte, auf die er die Schuld schob. Da ist Hassen und Tod beisammen. In Raim ist ebenso Bruderhaß und Brudermord verbunden, dadurch er sich als *ἐκ τοῦ διαβόλου* bewies. Vergl. Stier, Reden Jesu Bd. 4, 414 ff. — **Und ihr wißt, daß kein Menschenmörder hat das ewige Leben in ihm bleibend.** Damit schließt der Gedanke ab: vom *μὴ ἀγαπῶν τὸν ἀδελφόν* V. 10b kam Johannes auf *μὴ ἀγαπῶν* V. 14, dann auf *μισῶν τὸν ἀδελφόν* V. 15 und in Erinnerung an Raim auf *ἀνθρωποκτόνος*, erst hieß es

οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ Θεοῦ B. 10b, μένει ἐν θανάτῳ, hier nun οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μένουσαν. Erst heißt's, er ist im Tode, nun aber, in ihm ist ewiges Leben nicht, also der Tob. Der Apostel spricht ihm „den bleibenden und vollen Besitz“ (Lücke) ewigen Lebens ab, und markiert so „den fortwährenden Todeszustand“ (Düsterdieck) dessen, der seinen Bruder hasset, mordet. Das Präsens ἔχει weist auf das gegenwärtige Leben; es ist nicht habebit. Daher ζωὴ αἰώνιος nicht die künftige Herrlichkeit (bes. Beda). Mit μένουσαν ist doch das Dasein ewigen Lebens, von der Taufe her aus Gottes Wort oder in Gottes Wort durch christlichen Unterricht und Zucht christlichen Hauses, angedeutet; es ist ja von Christen und zu Christen die Rede (so auch Haupt, Rothe). Aber auch solche Gottesgabe wird im Hass, der bleibt, völlig aufgezehrt; der Christ kommt also gänzlich um den Besitz, so daß gar nichts vom ewigen Leben bei ihm sich hält; μένουσαν ist darum nicht ein verstärktes sein (Huther), aber auch der Mangel des Artikels ist nicht zu premieren, als sei nur an Kräfte der zukünftigen Welt zu denken (Ebrard). Das setzt Johannes als unleugbare Thatsache christlicher Erfahrung und Bewußtseins (οἰδότες); es ist also nicht zu denken: aus dem fünften Gebote (S. Schmidt), aus dem Alten Testament mit seiner Todesstrafe für Mörder, das nun geistig gedeutet sei (Grotius, Lücke).

5. Schilderung der brüderlichen Liebe. B. 16—18. **Daran haben wir die Liebe erkannt, daß Jener für uns Sein Leben einsetzte.** S. Schmidt: ne quis vel se ipsum decipiat, vel ab aliis decipiatur, exponendum etiam erit, quae sit vera et Christiana caritas. Vor allem im Vorbilde Christi. Über ἐν τούτῳ vergl. zu 2, 3; über ἐκεῖνος B. 3. 7; 2, 6; ἐγνώκαμεν = cognitum habemus. Τὴν ἀγάπην ist allgemein zu nehmen, ohne eine nähere Bestimmung: die Liebe. Bengel: amoris natura. An Christi Liebe ist die Liebe, Wesen und Natur der Liebe, zu erkennen. Also ist nicht τοῦ χοριστοῦ (Χαρζοβ u. a.), oder τοῦ Θεοῦ (Grotius, Calov, Spener u. a.) hinzuzudenken; die Vulgata (amorem dei) nötigt dazu die römischen Ausleger. Rüstfeld erklärt Ebrard: wir haben die Liebe darin bestehend erkannt, ἐν τούτῳ οὐσαν, so daß dieses als Prädikat, im folgenden ὅτι — als beschrieben, und ἐγνώκαμεν nur einleitend, nebenächlich zu nehmen ist. Sowohl die Form (Wortstellung) als der Gedanke (sein Leben lassen = Liebe) läßt diese Erklärung unhaltbar erscheinen. Es handelt sich um

das, woran die Liebe erkannt wird: τὴν ψυχὴν τιθεῖναι (Joh. 15, 13; vergl. 10, 11. 15. 17. 18; 13, 37. 38) = vitam ponere (Cic. ad Fam. 9, 24); das ist der höchste Liebeserweis; die Liebe teilt ja mit, das Beste, Größte, das sie hat, die ψυχὴ oder αὐτὸν παραδίδου (Gal. 2, 20; Eph. 5, 2); das macht Christum zum Gegenstand der Liebe des Vaters (Joh. 10, 17). Fehlen konnte hier im Zusammenhang ἐπηρημάτων nicht: zu unserm Schutze; eigentlich: über uns, die wir gefallen, verwundet, in Gefahr waren, verloren zu gehen an den Wunden oder in den Händen der Feinde, kämpfend wider die Feinde, uns schützend, für uns eintretend, für uns den Kampfaufnehmend; es ist also genau nicht gleich ἀντί zu nehmen, und doch berühren im Gedanken sich beide Präpositionen „in unzertrennlicher Korrelation“ (Düsterd.). Vergl. 2, 2. — **Und wir müssen für die Brüder unser Leben einsetzen.** Aus Christi Liebesthat für uns resultiert für uns Christi Vorbild für uns (καὶ ἡμεῖς) eine Pflicht gegen die Brüder (οφείλομεν); ähnlich 2, 3. 6. Christi Vorbild darf nicht unwirksam sein (3, 3. 7). Der reale Zusammenhang der Gläubigen muß in der wirklichen Gestaltung ihres Lebens nach Christo, in dem Gebrauch der mitgeteilten Gabe und in der Lösung der mit der Gabe gestellten Aufgabe sich beweisen (ἐπὶ τῶν ἀδελφῶν τὰς ψυχὰς θείναι). Vergl. Joh. 13, 34; 15, 12. 13; 21, 18. 19; Röm. 16, 4. — B. 17: **Wer aber den Lebensunterhalt der Welt hat** —. Durch das adverbative δέ „markiert Johannes den Fortschritt von dem Größern, das mit Recht gefordert wird, zu dem Geringeren, dessen Nichtleistung also als ein desto größerer Verstoß gegen die eben ausgesprochene Regel erscheint“ (Düsterdieck). Durch ὅς ἄν wird der Satz ganz allgemein. Aus dem von Grotius angeführten Sprichwort: βίος βίον δεόμενος οὐκ ἔστι βίος ergibt sich die Doppelbedeutung: Leben und was zum Leben als Unterhalt oder Unterhaltsmittel gehört. Vergl. Mark. 12, 44 (Luk. 21, 4): Luk. 8, 43; Luk. 15, 12. 30. Bezä: res mundanae, des biens de ce monde. Der Genitiv τοῦ κόσμου weist nur in den Kreis, dem der βίος angehört, und markiert nach 2, 17 das Profane und die Wichtigkeit dieser Güter gegenüber der ewigen Liebe und dem ewigen Leben in Christo. Der βίος τοῦ κόσμου ist der Gegensatz der ζωὴ αἰώνιος, und diese hat der Christ mit dem Heiland, jenen mit der Welt gemein. An besonderen Reichtum ist nicht zu denken, nur an den Besitz (ἔχει), das mit Nachdruck voransteht, wenn auch in beschränkten Verhältnissen, wenn's auch nur Scherflein sind, oder nur Brot und

Kartoffeln. Wer nun die Mittel hat, zu geben, und **schenkt seinen Bruder Not leiden**. Male-
rich bezeichnet *θεωρεῖ* Stellung und Thätig-
keit des Zuschauers; es ist nicht ein flüchtiger
Blick, sondern das dauernde Zusehen, Drein-
sehen (Matth. 27, 55; Mark. 15, 40. 47; 12,
41; Luk. 21, 6; 23, 35; Joh. 2, 23; 6, 19.
62; 7, 3; 9, 8; 10, 12; 14, 17; 16, 10. 16);
er hat als Bild, das er betrachtet in Ruhe,
Aufmerksamkeit, *τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ κραίαν
ἔχοντα*. Zum Ausdruck und zur Sache vergl.
Eph. 4, 28; Mark. 2, 25; Apostelg. 2, 45;
4, 35; 20, 34; 28, 10; Phil. 4, 16. — **Und
verschleiert sein Inneres vor ihm**. Nach dem
Hebräischen *סמך* ist *σπλάγχνα* = *καρδία*
Sprüchw. 12, 10 und im N. T. sehr oft.
Vergl.: cum visceribus clauditur vel ape-
ritur res familiaris. Aspectus miserorum
corda spectatorum illico pulsant vel etiam
aperit. Das Herz soll sich aufthun im Mitleid
und Erbarmen, und die Hand zur Mittheilung
bewegen und öffnen; gerade beim Haben der
Mittel und beim Schauen des Mangels des
Bruders — schließt er *ἀπ' αὐτοῦ*, von ihm
weg sich wendend, sein Herz. Dieselbe Prägi-
ganz 2, 28. Ähnlich *κρύπτειν ἀπὸ* bei Luk.
19, 42; Joh. 12, 36b. Es ist also so wenig
ἀποστρεφόμενος zu suppliren (Carpzov),
als *ἀπὸ* = coram (Sozin). — Nachdrücklich
wird die Negative mit einer in ihr liegenden
parakletischen Schlußfolge durch den Frag-
satz ausgesprochen: **Wie bleibet die Liebe Gottes
in ihm?** Ähnlich ist's 4, 20; Joh. 3, 12;
5, 47. Der Gehalt der Frage entspricht dem
B. 15: *οὐκ ἔχει ζωὴν αἰώνιον ἐν αὐτῷ μέ-
νουσαν*. Es ist der Rückschluß vom Nichtvor-
handensein der Bruderliebe auf das Nichtblei-
ben bis zum Nichtdasein des ewigen Lebens
dort, hier der Liebe Gottes. Es ist *ἡ ἀγάπη
τοῦ Θεοῦ* die Liebe zu Gott, als der Bewegung
des ewigen Lebens zu dessen Quelle, wie
2, 5. Diese Liebe zu Gott bleibt nicht, wo sie
nicht in der Thätigkeit der Bruderliebe wirksam
wird und lebendig ist. Es ist also nicht die
Liebe Gottes zu uns (Calov, Jelfs), oder die
von Gott vorgeschriebene Liebe (Sozin,
Grotius), oder die der Liebe Gottes und
Christi gemäße (S. Schmidt). — B. 18:
Hervortretende Ermahnung zum Schluß:
**Kinderlein, daß wir nicht lieben mit Wort noch
mit der Zunge, sondern in That und Wahr-
heit**. Die andringliche Anrede *τεκνία* läßt
die Innigkeit des Johannes und seinen Eifer
zugleich erkennen; der Ernst tritt in dem ra-
schen, mahnenden, das Ganze umfassenden
Ausdruck (*μὴ ἀγαπῶμεν*) hervor. Die vier
Hauptwörter treten paarweise und in Bezie-

hung auf einander auf. Zuerst: *λόγῳ* und *τῇ
γλώσσῃ*, zur Bezeichnung der falschen Liebe;
dann: *ἐν τῷ ἔργῳ* und (*ἐν*) *ἀληθείᾳ*. Zu be-
achten ist von Anfang, daß das erste Paar im
Dativ nur die Mittel, dadurch die Liebe
wirksam ist oder wird, angibt, die Präposition
ἐν, welche durch *καὶ* auch zu *ἀληθείᾳ* gehört,
das Element, in dem sie sich bewegt (Joh.
4, 24). Mit dem ersten Paar ist die Äußer-
lichkeit der Liebe, die nur Wort und Zunge
gebraucht, bezeichnet und durch den Gegensatz
hervorgehoben, daß ihr Werk und Wahrheit,
also wirkliche Thätigkeit und innere Herzlich-
keit abgehen, welche die wahre Liebe charakte-
risiren. Zum *λόγος*, dem möglicherweise That
ankündigenden oder begleitenden Worte, fügt
er deshalb mit Nachdruck *μηδὲ τῇ γλώσσῃ*,
wobei der Artikel „zur Veranschaulichung des
Ausdrucks“ (Lücke) dient: die Zunge, als
das Organ der prätendierten Liebe (Huther,
Jelfs); da bleibt also die Liebe nicht bloß bei
dem Wort, das doch aus dem Herzen kommen
könnte, als einem Mittel, das sie gebraucht,
sondern bei der Zunge, dem Mittel und ein-
zigen Werkzeug des Wortes, das nicht aus dem
Herzen kommt. Sehr fein bemerkt Jelfs, daß
λόγῳ die im Gedankenspiel der Theorie, *ἔργῳ*
die in der Arbeit der Praxis, *τῇ γλώσσῃ* die
in Ausdrücken vorhandene, *ἀληθείᾳ* die we-
senhafte Liebe bezeichnet. Deshalb steht dem
λόγῳ das *ἐν ἔργῳ* und dem *τῇ γλώσσῃ* das
ἐν ἀληθείᾳ gegenüber. Ofter ist *ἔργον*
und *λόγος* verbunden, wie Luk. 24, 19; Apostelg.
7, 22; sonst wird *λόγος* und *δύναμις* (1 Kor.
4, 19. 20), oder *λόγος* und *δύναμις καὶ πνεῦμα
ἅγιον καὶ πληροφορία* (1 Theß. 1, 5) einan-
der entgegengestellt. Vergl.: sermone otioso,
lingua simulante. Sehr gut sagt Thra:
verbo, facto nihil; lingua fallaci: hic amor
non solum fictitiu et vanus, sed etiam
proditorius. Mit *τῇ γλώσσῃ* wird „die hohle
Nichtigkeit“, „das rein äußerliche Geschwätz,
welches ohne innere Wahrheit nur einen gleich-
nerischen Schein erregt“ (Düsterdieck), mar-
kirt. Deshalb ist kein *μόνον* zu *λόγῳ* zu er-
gänzen (Beza, Sozin); auch irrt Grotius,
der chiasmisch *λόγῳ* und *ἀληθείᾳ*, *γλώσσῃ* und
ἔργῳ gegenüberstellt: verbo amat, qui prae-
dicat a se diligi proximum, non autem
vere diligit; lingua diligit, qui egenti
dat bona verba. Aber auch Huther hat
nicht Recht, *τῇ γλώσσῃ* zu *λόγῳ* und *ἀληθείᾳ*
zu *ἔργῳ* nur exepetisch, ohne zu unterscheiden,
hinzugefügt zu denken, als ob beide Worte
jedes Gliedes zusammen einen Begriff aus-
drückten. Zu vergleichen ist *ἀγαπᾶν ἐν ἀλη-
θείᾳ* 2 Joh. 1; 3 Joh. 1 und Jakob. 2, 15. 16.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Wurzel der Sittlichkeit. Alles Thun (*ποιεῖν τὴν δικαιοσύνην* B. 10b, *ἔργα δίκαια* und *ἔργα πονηρά* B. 12) und alle Gesinnung (*ἀγαπᾶν* B. 10b und 14, *ὁ μισὸν* B. 15) weisen auf einen tieferen Grund, eine Gemeinschaft mit Gott oder mit dem Satan, welche an sich nicht erkennbar ist, weder anderen noch dem Betreffenden selbst, aber erkennbar wird an der Gesinnung und der That.

2. Zusammenhang der sittlichen Akte. Die größte Vergehung, wie der Brudermord Kains, steht nie allein, sondern tritt als Einzelnes aus einer Reihe, einem größeren Komplexen mannigfacher Vergehungen hervor und zeigt genau an, daß es im übrigen schlecht stehen muß, weil solches sonst nicht gethan wäre (B. 12).

3. Das Verhalten der Christen und der Welt beruht auf einem tiefen Gegensatz. Johannes braucht *ζωή* (B. 14) in absolutem Sinne gleich *ζωή αἰώνιος*, mit demselben promiscue (B. 14, 15; 1, 2; 5, 11—13), und bezeichnet damit das von Christo gebrachte Heilsgut, ganz seiner auf das subjektive Christentumgerichteten Tendenz entsprechend, während der Hebräerbrieff die Stiftung des Neuen Bundes, Paulus die rechtfertigende und heiligende Gnade Gottes, Jakobus das vollkommene Gesetz, die urchristliche Predigt die messianische Zeit und Vollendung der Theokratie als solches notieren. Daher der Gegensatz hier *θάνατος*, womit gerade bei Johannes ein Zustand, nicht ein einzelnes Ereignis notiert wird. Nun gilt *θάνατος* nicht als objektives Gerichtsverhängnis, sondern als Zustand des unter dem Gerichte befindlichen Menschen. So hier und Ev. 5, 24. Es ist hier nicht an geistig-sittliche Erstorbenheit zu denken. Daher das Verhalten der Christen mit ihrer *ζωή* und die Welt in ihrem *θάνατος* widereinander. Das Gleichartige zieht sich an, das Ungleichartige stößt sich ab; Liebe und Abneigung ist gegenseitig. Der Christ hat sich gar nicht zu wundern, wenn die Welt, von der er sich scheidet, sich abgekehrt hat und abgewendet bleibt, ihn nicht leiden kann und haßt; ihm geht's ebenso, nur daß die Welt haßt zur Verfolgung und zum Verderben, der Christ zu bessern und zu überwinden trachtet. —

4. Der Übergang. Eke gesagt werden kann: *μεταβεβήκαμεν ἐκ τοῦ θανάτου* (B. 14), sind wir *ἐν τῷ θανάτῳ*, *ἐκ τοῦ πονηροῦ*. Vom Tode zum Leben hinübergetreten zu sein ist die Signatur des Christenstandes

(Frank, christl. Sittlichkeit I, S. 248). Also 1) vor solchem Heraustreten und ohne daselbe ist keiner ein Gotteskind; 2) solch Heraustreten ist für jeden nötig, wenn er ein Gotteskind werden will; 3) möglich ist es für jeden, der zur Gotteskindschaft berufen ist; 4) die Gotteskinder und Weltkinder sind bis auf den mit solchem Übergang verbundenen Unterschied ganz gleich an Art und Natur; siehe in denen, die noch nicht Brüder sind, solche, die's so gut werden können und sollen, wie du. — Freilich wie's geschieht, ist hier nicht, aber Joh. 5, 24 deutlich gesagt und zu ersehen; auf diese Stelle bezieht sich hier der Apostel unverkennbar und aus ihr ist das hier Unausgesprochene zu entnehmen, was Scholiast II sehr gut angibt: *τὸν λόγον αὐτοῦ δεξάμενοι, natürlich ἐν πίστει*. Keineswegs aber darf man mit den Römischen sagen, daß der Glaube wohl den Anfang unserer Rechtfertigung vor Gott schaffe, aber die Liebe zu Gott und dem Nächsten mehr sei. Diese Liebe ist bloß Erkennungszeichen davon, daß die Rechtfertigung bei uns geschehen, wir gerechtfertigt seien. Daher sagt schon Augustin treffend: *redeat unus quisque ad cor suum; si ibi invenerit caritatem fraternam, securus sit*. Zu vergleichen ist auch noch zu dem *μεταβεβήκαμεν*, welches auf eingehende Selbstthätigkeit weist, Joh. 16, 13: *τὸ πνεῦμα ὁδηγήσει ὑμᾶς ἐν τῇ ἀληθείᾳ*, wandelnd kommt der Christ in die volle Erkenntnis, so auch aus dem Tode ins Leben. Hier schon! Dem Leben kann der leibliche Tod nichts anhaben. —

5. Die Bruderpflicht. Der B. 16 als Pflicht (*ὁφείλουεν*) unter Hinweisung auf das Vorbild Christi ausgesprochene Grundgesetz, daß wir auch unser Leben einsetzen, lassen sollen, ist ein allgemeiner. Wir dürfen ihn nicht als einen Rat (*consilium*), wie die Römischen thun, sondern müssen ihn als ein Gebot (*praeceptum*) mit den Evangelischen ansehen und befolgen. Er gilt nicht bloß den Priestern, oder den Heiligen, sondern allen Christen: *ministri verbi non debent fugere in periculo pestis* (Luther), die Ärzte nicht bei einer Seuche, die Eltern, Geschwister auch nicht, die Obrigkeiten nicht bei Aufruhr, so wenig als der Soldat im Kriege, im Kampfe, vor der Schlacht, eine Mutter, wenn es die Pflüge des Kindes, ein Mann, wenn es einen Berufsweg gilt. Dieses Wort ist überhaupt nicht kasuistisch zu behandeln (wie es Sozin thut oder Ammon), sondern im Zusammenhang mit der Pflicht der Liebe (vergl. Frank, Ethik I. 398). Nichtig bemerkt Düsterdieck: „Konkrete Bestimmungen über die praktische

Anwendung des Grundsatzes lassen sich nur im Zusammenhang eines vollständigen Systems der Ethik geben, wo namentlich die Pflichten der christlichen Selbsterhaltung und die Tugenden der christlichen Klugheit und Einsicht wie die der christlichen Selbstverleugnung und des christlichen Mutes nicht als Einschränkungen, sondern als heilige Ordnungen des vollgültigen evangelischen Grundsatzes, wie's Johannes darstellt, erscheinen müssen. — Sowie der Apostel Paulus (1 Kor. 3, 22) sagt: πάντα ὑμῶν ἐστίν — εἴτε ζωὴ, εἴτε θάνατος, und Phil. 1, 21: τὸ ἀποθανεῖν κέρδος nennt, so ist die Drangabe des eigenen Lebens im Verufe und um der Liebe Christi willen ein ἀποθανεῖν τῷ κυρίῳ (Röm. 14, 8). Vergl. Matth. 10, 39; 16, 25. —

6. Die Pflicht der Wohlthätigkeit ist eine ganz allgemeine; sie geht die Reichen wie die Armen an; es kommt nicht darauf an, ob einer viel oder wenig von dem βίος τοῦ κόσμου hat. Von dem viel oder wenig haben hängt das Geben mit oder ohne Selbstverleugnung, mit oder ohne Entbehrung ab, also das leichtere oder schwerere Geben. Darüber ist aber ebenjowenig etwas gesagt, als über die Lage des Dürftigen, dessen größere oder geringere Not, die eine ganz außerordentliche sein kann; auch über Würdigkeit oder Unwürdigkeit des Bedürftigen ist nichts gesagt. Aber sehr wichtig ist für unsere Kommunalarmenpflege, was Luther bemerkt: „Vult nos de nostro largiri; non de alieno aut communi, sicut stulti Anabaptistae faciunt, qui tollunt proprietatem rerum, sine qua non possunt respublicae consistere.“ Die Privatwohlthätigkeit, und zwar die persönliche, ist hier bestimmt bezeichnet. Dazu ist sie in diesem Zusammenhange als unter das fünfte Gebot subsumiert zu denken. — Der Gegensatz ist der Stoizismus, der auch die Barmherzigkeit unter die abzulegenden Leidenschaften rechnet: σοὶ μὴ δογῆν εἶναι, μὴ μῆνιν, μὴ φθόνον, μὴ ἔλεον. —

7. Nicht gering anzusehen ist das Wort und dessen Werkzeug, die Zunge. Aber wie das Mundwerk des Frommthuns dem Herrn ein Gräuel ist (Matth. 6, 5), so das Mundwerk der Bruderliebe dem Johannes hier, da weder Wort noch Zunge im Trieb und Dienst der Liebe des Herzens steht, sondern isoliert vom Herzen und wider das Leben im Herzen redet oder geredet wird. Alle Freundlichkeit des Mundes soll und muß bei dem Christen Ausdruck der Freundlichkeit des Herzens sein. Sonst ist's nur μωροφωσίς εὐσεβείας ohne δύναμις (2 Tim. 3, 5). Da-

gegen vergl. Matth. 12, 34. 35; Röm. 10, 8—10.

8. Umfang. Hier ist in konkreten Bestimmungen von der Hingabe des Lebens, von Mitteilung des Lebensunterhalts, von der Liebe zum Bruder in der That und Wahrheit deutlich und andringend ausgesprochen, daß die Wiedergeburt und Kindschaft bei Gott (2, 29), wenn sie wirklich geworden ist, als zentrale Lebenskraft die ganze Peripherie des Lebens durchdringt, so daß nicht bloß von einer εὐσεβεία, sondern von εὐσεβεῖν, wie 2 Petr. 3, 11, die Rede ist und zwar von der Θεοσεβεία δι' ἔργων ἀγαθῶν (1 Tim. 2, 10). Denn durch die Mannigfaltigkeit der guten Werke, zu denen des Herzens Glaube treibt, wird vor andern klar, daß des Christen Kindschaft nicht Schein, sondern Kraft und Wahrheit ist; sein Verhalten zu den Brüdern offenbart sein Verhältnis zu Gott dem Vater, und solch Verhältnis schafft solch Verhalten.

Somiletische Andeutungen.

Die doppelte Frömmigkeit eines Gotteskindes — 1) Gehoriam gegen den Vater, 2) Liebe gegen die Brüder. — Die Geschwister lieben sich um der Eltern willen, von denen sie stammen. — Du könntest wie der älteste Bruder bei dem Vater bleiben und auf Seinem Feld arbeiten, und voll Reides und Argers sein über die freundliche Aufnahme, die der jüngste Sohn bei dem Vater fand im Gleichnis vom verlorenen Sohn (Luk. 15)? Rain war der älteste Bruder. Das geht zunächst die Diener der Kirche an, trifft aber manchen andern auch. — Rain haßt den Abel nicht um die Herden: er hatte ja sein schönes Feld; nicht um der Eltern Liebe: er war der Mutter Stolz; nicht um Leibesähnlichkeit oder irgend äußerlich, zeitlich Gut. Er haßt ihn um seiner Frömmigkeit, um der Gnade Gottes willen. — Rain, von der Eva in weiblicher Voreiligkeit ihre Wasse genannt, in mütterlicher Eitelkeit vorgezogen und verzogen, brachte das erste Beste als Opfer, während Abel, der Zurückgesetzte, sorgfältig vom Besten das Erste seinem Gott opferte. — Des Leibes Leben kannst du dem Bruder nehmen, nimmst aber dir ewiges; Menschenmörder wirst du am Leibe des Bruders, an dir selber bist du Selbstmörder, Selbstmörder deiner Seele; indem du den Bruder um das leibliche, irdische Leben bringst, hast du dich um das geistliche, ewige Leben gebracht. — Drei schwere Fragen: 1) Kannst du hassen, die Gott liebt? 2) darfst du die Gnadenfrist verkürzen oder verderben, die Gott gewährt? 3) willst du Gottes Gabe in dir, das ewige Leben, wegwerfen? — Dreierlei Erweisungen der Bruderliebe: 1) Hingabe des Lebens im Verufe für den Bruder; 2) Mitteilung der Habe in der Not an den Bruder; 3) freundliche Dienstfertigkeit in Aufrichtigkeit zu dem Bruder. — Dreierlei hast du für andere: Leib und Leben, Hab und Gut, Hand und Herz. —

Basilus: Weil des Teufels Haß an Gott nicht hinanreicht, so trachtet er dem Bilde Gottes, dem Menschen, zu schaden und ihn zu verderben. — **Augustin:** Der Christ lebt, aber noch als im Winter. Die Wurzel lebt, aber die Äste sehen dürre aus; inwendig ist das Mark, welches lebt, inwendig sind schon verborgen die Blätter und die Früchte, aber sie warten auf den Sommer. — **Ambrosius:** Nemo dicat proprium, quod commune est; esurientium panis est, quem tu detines; nudorum indumentum est, quod tu recludis. — **Luther:** Die Welt ist eine Mördergrube, dem Teufel unterworfen, wenn wir auf Erden leben wollen, so müssen wir es uns gefallen lassen, daß wir in derselben Gäste sind und in einer Herberge liegen, wo der Wirt ein Schalkwirt ist, dessen Haus das Malzeichen oder Schild über der Thür führt: Zum Mord und zur Lüge. Denn ein solches Zeichen und Wappen hat ihm Christus selber über die Thüre und an sein Haus gehängt, indem Er spricht, er sei ein Lügner und Mörder. Ein Mörder, den Leib zu würgen, ein Lügner, die Seele zu verführen. — **Starke:** Weil Gott die Liebe ist und liebet, die aus Ihm geboren sind, so ist auch die Liebe der Brüder das Kennzeichen der Wiedergeborenen. — Bist du in Ansehung, als wärest du ohne Gottes Gnade, ohne Rindschaft, ohne Seligkeit? — Seliger Zustand der Gläubigen vor den Ungläubigen! Jene leben wahrhaftig, diese aber sind bei lebendigem Leibe tot. Man trauert über Verstorbene, ach, vielmehr über Gottlose, denn sie sind geistlich tot, ehe sie sterben, fallen sie in den ewigen Tod. — Gott hat nicht nur die Hand, sondern auch den Mund und das Herz mit dem süßsten Gebot verknüpft und verbunden. — Der Haß ist keine geringe Schwachheitsfunde, bei welcher der Mensch noch im Stande der Gnade stehen könne, sondern so groß, daß dadurch das ewige Leben verloren wird und kann nicht wieder gefunden werden, so lange der Haß währet. Wer haßt, ist ein doppelter Mörder, andern will er schaden, und sich selbst bringt er um das ewige Leben. — Das Leben gehabt haben, macht nicht selig; aber selig ist, bei welchem das ewige Leben bleibt. — Den Armen Gutes thun, liegt ob nicht nur den Reichen, die einen großen Überfluß haben, sondern einem jeden, der dieser Welt Güter hat und mittheilen kann; wie denn ein jeder arbeiten muß, auch darum, daß er den Armen zu geben habe. — Die Liebe ist blind, daß sie die Person des Armen nicht ansieht, ob sie bekannt, oder unbekannt, fremd, oder einheimisch sei; aber sie ist nicht blind, zu untersuchen die Not, darin sie helfen soll. — Kannst du nichts mehr; so kannst du noch mit der Zunge lieben durch Ratgeben, Trösten; aber siehe zu, daß deine Zunge auch ein Herz habe. — **Rieger:** Sonst denkt man, das Mein und Dein mache in der Welt so großen Streit; aber alle Ungerechtigkeit hat noch eine tieferer Wurzel. Das Gute hat Rain an seinem Bruder gehaßt. — Man denkt etwa, die Welt sei weit von einem weg; wenn es aber ein Bruder Rain ist, der einem so zu Leib geht, so gibt es doch ein Verwundern. — Der Anblick der Not hat insgemein etwas Herzaufschließendes

und Mitleiderweckendes; aber es fehlt freilich auch nicht an Kiegeln, an Vordwand unseres Unvermögens, an Unwürdigkeit andererseits. — **Heubner:** Ohne Liebe sein, macht dem Rain ähnlich. Rains Art ist nicht ausgestorben. Rains Sinn ist, die verhassten Gotteskinder zu vernichten; auch das literarische Totschlagen gehört hierher. — In Rain und Abel hat sich die Duplizität des Menschen geschlechts im voraus abgebildet: diese Dichotomie geht durch die ganze Bibel. Rain ist Prototyp der bösen, lieblosen Art, Abel Prototyp Christi. — Ein christliches Nil admirari, Psalm 37. Was den natürlichen Menschen am meisten beunruhigt, entrüstet, außer Fassung bringt, ist Haß, Feindschaft. Der Christ soll sich nicht einmal darüber wundern! — Wo sich der Haß der Welt noch nicht entwickelt hat, fehlt es gewiß noch an prononziertem Christentum. — Die Liebe zeigt sich am herrlichsten erst beim Haß der Welt. — Tod ist der Zustand der Gefühlslosigkeit und Kraftlosigkeit zu allem Guten und Göttlichen, das Gewissen ist abgestumpft, unempfindlich, das Herz erstarben, ohne Regung, Teilnahme für Religion. Leben ist Regsamkeit, Gefühl, Sinn für das Heilige, Trieb, Kraft dazu, eine Thätigkeit nach Gottes Sinn, ein Stand der Heiligung, des gottgefälligen Wandels. Als Kriterium, Lebensprobe wird die Bruderliebe genannt. — Denke dir den Haß als Anfang, Wurzel des Totschlags! Oft ist eine bittere Kränkung für andere tödtlicher, lebensangreifender, als grobe körperliche Verletzung. — Der Lieblose achtet das leblose, wertlose Metall höher, als den lebenden, nach Gottes Bild geschaffenen Menschen. — Das Wort ist nur der Schatten der That, und keineswegs ein Äquivalent der Liebe oder der Dankbarkeit (Themiastis). — **Besser:** Wo Haß ist, da ist der Tod, wo Liebe ist, da ist das Leben; ja die Liebe ist selbst das Leben. — So ließ Hans Egede sein Leben, als er für die armen Grönländer seine bequeme Pfarre mit Hunger und Frost, mit unsäglichem Mühen und Leiden verkaufte, und siehe, die grabhügelige Kiste Afrika's mit der Saat der Mohren redet laut von der Liebe, welche stärker ist als der Tod. — Möchte doch von den Christen dieser Zeit wieder gütig werden, was Tacitus von den Christen sagt: Bei ihnen ist der Glaube ebenso unhegsam, als die Barmherzigkeit willfährig. — Wie sollte der von Gottes barmherziger Liebe leben, in dem keine barmherzige Liebe lebt? — **Viedebantt:** Es gibt auch Reid und Haß um geistliche Gaben. — Mühen unter wahrhaft Gläubigen verschiedene Ansichten über Nebenpunkte obwalten, so darf solche Meinungsverschiedenheit keine Herzens- und Lebensgefehrdenheit wirken. — Zur Epistel des zweiten Sonntags nach Trinitatis 1 Joh. 3, 13–18.

Heubner predigte während der Belagerung Wittenbergs 1813 über den Haß der Welt, den der Christ erfährt, und sagte trotz der französischen Besatzung, als er vom verdienten Haß redete: er ist verdient, der Haß, der den Tyrannen trifft, der Tausende und das Wohl von Tausenden seiner Herrschaft aufopfert. — Der Christ beim Haß der Welt. 1. Wie er ihn würdig erträgt: a. mit

stiller Ruhe, Fassung, Geduld (B. 13); b. mit dem Bewußtsein seiner Unschuld, seiner Liebe, als Gott bekannt (B. 14); c. mit Hoffnung, einst gerechtfertigt zu werden (B. 2). 2) Wie er ihn heilig gebraucht: a. als Warnung vor allen Regungen des Hasses (B. 15); b. als Aufforderung, Christo an Liebe ähnlicher zu werden (B. 16); c. als Reiz, die Welt mit sich durch Liebe zu versöhnen (B. 17. 18). — Trostgründe für den Christen beim Haß der Welt. 1) B. 13: er ist ungekannt, verkannt; 2) B. 14: er wird sich seines Lebens bewußt; 3) B. 15: er wird erweckt zum Kampf gegen alle Lieblosigkeit; 4) B. 16: Ähnlichkeit mit Christo; 5) B. 17: wird der Liebe Gottes immer gewisser; 6) B. 18: hofft, auch seine Feinde zu gewinnen. — Der in Liebe und Haß entgegengesetzte Sinn des Christen und der Welt: 1) Haß der Welt, Liebe dem Christen natürlich (B. 13. 14); 2) Haß vernichtet, Liebe opfert das Leben (B. 15. 16); 3) Welt verschließt, der Christ öffnet das Herz (18). — Wo geraten wir hin, wenn der Geist der Liebe uns verläßt? 1) Beant-

wortung: wir kommen aus der Gemeinschaft der Frommen in die Gemeinschaft der Welt (B. 13), aus dem Leben Gottes in geistigen Tod (B. 14), in Laster und Schande (B. 15), in Verlust der Seligkeit und der Früchte des Todes Christi (B. 16). — 2) Anwendung: lerne den Wert wahrer Liebe (B. 16), kämpfe gegen alle Regung der Lieblosigkeit (B. 17), übe Liebe in der That und Wahrheit (B. 18). — 1) Das Schicksal der Liebe, 2) Die Herrschaft der Liebe, 3) der Wert der Liebe, 4) der Ursprung der Liebe. — Caspari: Von der rechten Liebe Art; deren 1) Trost, 2) Kraft, 3) Lauterkeit. — Kapff: Wie notwendig die wahre Bruderliebe sei: 1) als Probe unseres geistlichen Lebens, 2) als Bedingung (?) des ewigen Lebens. — Geseß und Zeugnis: Von der Bruderliebe. I. Die Beweggründe: 1) der Gegensatz Rains, 2) Kennzeichen der Jüngerschaft und Neugeburt, 3) Vergehen und Verderben des Hassers. II. Die Kennzeichen: 1) Hingabe des Lebens, 2) Mitteilung der Güter, 3) Liebe mit der That.

5. Die herrlichen Folgen des Kindesverhältnisses zu Gott.

Kap. 3, 19—24.

Und¹⁾ daran werden wir erkennen²⁾, daß wir aus der Wahrheit sind, und werden 19 vor Ihm unsere Herzen überreden, *weil, wenn das Herz wider uns erkennt³⁾, weil⁴⁾ 20 Gott größer ist, als unser Herz, und alles erkennt. *Geliebte, wenn unser Herz wider 21 uns nicht erkennt⁵⁾, haben⁶⁾ wir Zuredung zu Gott, *und was wir etwa bitten mögen, 22 empfangen wir von⁷⁾ Ihm, weil wir Seine Gebote halten⁸⁾ und das vor Ihm Wohlgefällige thun. *Und das ist Sein Gebot, daß wir glauben sollten⁹⁾ dem Namen Seines 23 Sohnes Jesu Christi und einander lieben, wie Er das Gebot uns¹⁰⁾ gegeben hat. *Und 24 wer Seine Gebote hält, bleibt in Ihm und Er in ihm; und daran erkennen wir, daß Er in uns bleibt, aus dem Geiste, den Er uns gegeben hat.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Übergang und erste Folge: Gewißheit aus der Wahrheit zu sein. B. 19a: Und daran werden wir erkennen, daß wir aus der Wahrheit sind. Die *Ἀπολογία* knüpft an; das Futurum *γινώσμεθα* ist bestimmt durch die mahnende Form des B.

18: *μὴ ἀγαπῶμεν*, da der Sinn ist: wenn wir *ἐν ἑαυτῷ καὶ ἀληθείᾳ* lieben, so werden wir daran erkennen, daß *καὶ* (Huther); der Gegenstand des Erkennens, *ὅτι ἐκ τῆς ἀληθείας ἐσμέν*, ist nach dem B. 8 Gesagten bestimmt. So eng knüpft Johannes an das Vorhergehende an, worin er von dem Gehorsam gegen Gottes Gebote, insbesondere das der

¹⁾ B. 19: *καὶ* steht zwar in A. B., steht aber in Cod. Sinait. C. K. L. P. und vielen Minuskeln, Versionen.

²⁾ ib. *γινώσμεθα* mit Cod. Sinait. A. B. C. P. *γινώσκομεν* bei K. L.; auch *γινώσκομεθα* kommt vor.

³⁾ B. 20: *καταγινώσκω* in den besten Codd., auch Sinait.; sonst *καταγινώσκει*.

⁴⁾ ib. *ὅτι* vor *μεῶν* bei Cod. Sinait. B. C. K. L. sehr gut bezeugt.

⁵⁾ B. 21: *καταγινώσκω*, A. L., sonst: — *κει*. Außerdem fehlt bei A. B. das erste, bei B. C. das zweite.

⁶⁾ ib. *ἔχομεν* gut bezeugt gegen *ἔχει* bei B., *ἔχουμεν*, habeamus.

⁷⁾ B. 22: *ἀπ' αὐτοῦ* A. B. C. Cod. Sinait. — *παρ' αὐτοῦ* K. L.

⁸⁾ ib. *τηρώμεν* bei A. K. Cod. Sinait. wohl nur Schreibfehler statt *τηροῦμεν* bei B. C. L.

u. d. meisten.

⁹⁾ B. 23: *πιστεύσωμεν* B. K. L.; A. C. und Cod. Sinait. *πιστεύομεν*.

¹⁰⁾ ib. *ἡμῖν* nach *ἐντολῇ* in Cod. Sinait. A. B. C.

Bruderliebe geredet hat (10—18). Mit *ἐν τούτῳ* ist auf das Vorherige gewiesen wie 2, 5b, nicht auf das Folgende wie 2, 3. Bestimmt knüpft der Apostel an B. 18 an, nicht an B. 10 (Rickli, de Wette), oder 14 (Lücke). — Das Futurum steht wie Joh. 7, 17; 8, 32; 13, 35, wo sichs um die Möglichkeit eines mit Recht zu erwartenden Falls handelt. Winer, 7. Aufl. S. 263. *Ἐκ ἀληθείας εἶναι* fordert um der principium vel ortum (Wengel) bezeichnenden Präposition willen, wie wegen des gehaltvollen Begriffs *ἀλήθεια* bei Johannes eine Erklärung, welche hier parallel ist mit *ἐκ Θεοῦ, τέκνον Θεοῦ εἶναι*. Es ist die ewige, aus Gott stammende Wahrheit, die in Christo offenbar, durch den Heiligen Geist als den Geist der Wahrheit bezeugt, der reale Inhalt des Evangeliums ist und wieder im Leben der Gläubigen ausgeprägt werden soll; am nächsten entspricht es dem Begriffe *q̄w̄s*, so daß zu vergleichend ist: *νιοὶ τοῦ αὐτοῦ* (Joh. 12, 36). Vergl. Joh. 18, 37. Es deckt sich nicht mit *ἐκ Θεοῦ εἶναι*, ist aber damit zu kombinieren. Die Wahrheit aus Gott ist derer, die die Brüder lieben, Wesen und in ihnen ein Quell des Lebens. — Deshalb darf man nicht mit Beda erklären: ex veritate, quae deus est (wie auch Calvin, Rickli u. a.), aber auch nicht mit Calov: ex verbo veritatis (auch Spener, Wengel, Lücke, de Wette), noch weniger mit Zachmann die wahre Religion, oder mit Mösselt *doctrina divina*, oder mit Semler *perfectior vita* verstehen. Damit ist der Begriff *ἀλήθεια* nicht erklärt. Aber man darf auch nicht die Bedeutung der Präposition *ἐκ* abschwächen und mit Dekenius erklären: *ἀληθεύειν*, oder mit Lapide: *veracem esse, veraciter ambulare, veram habere dilectionem*, oder mit Sozin: *vere talem esse, ut quis se esse se profiteatur*, oder mit Grotius: *congruere evangelio*, oder mit Rothe, auf wahrhafte, wirkliche Weise, nicht bloß zum Schein und illusorisch sein, was man sein will.

2. Zweite Folge: Getrostes Herz vor Gott. B. 19b und 20. **Und werden vor Ihm unsere Herzen überreden.** *Πείθειν* entweder überzeugen, oder überreden; das Objekt *καρδίας ἡμῶν* weist auf eine Differenz innerhalb der Persönlichkeit, welche durch *καταγνώσκειν* näher bestimmt und daher erkennbar ist. Es ist eine sittlich religiöse Differenz: Anklage und Verurteilung unseres Herzens wider unsre eigne Person. Vergl. Jelf, welcher auf die rhetorische Bedeutung von *πείθειν* hinweist im Munde eines Advokaten, der gegen den anklagenden Staatsanwalt aufzukommen sucht. Mit *καρδία* wird bei Johannes der innerste

Sitz der Empfindungen (Joh. 14, 1. 27; 16, 6. 22), Quell der Entschließungen (13, 2), der Verständnissfähigkeit (12, 40), des Selbstbewußtseins, die Stätte, in welcher das gesamte Personleben, sowohl nach seinen Zuständen, als nach seinen Austrägen sich konzentriert, wie an unserer Stelle (B. 19—21) bezeichnet; daher ist es hier auch zugleich das Gewissen; *συνείδησις* (vgl. Paul Waldb's treffliche Schrift über dieses Wort) findet sich bei Johannes nur in der unechten Stelle 8, 9, häufig bei Paulus (Röm. 2, 15; 9, 1; 13, 5; 1 Kor. 8, 7; 2 Kor. 5, 11; Apostelg. 24, 16) und 1 Petr. 3, 16. 21; Ebr. 13, 18. Origenes zitiert B. 21 geradezu entweder: *ἐὰν μὴ ἡ συνείδησις καταγνώσκει ἡμῶν*, oder: *ἐὰν ἡ συνείδησις ἡμῶν μὴ καταγνώσκει*. Die Griechen nehmen *καρδία* geradezu für *συνείδησις*. Ist nun auch *καρδία* weiter als *συνείδησις*, ist diese doch in jenem, dem Herzen, das durch und mit dem Gewissen unruhig, aufgeregt zu denken ist. Der Zusammenhang drängt zu der Annahme, daß *πείθειν* darauf gehe, ut desistant condemnare (Wengel). Matth. 28, 14: *πέποιμεν* den *ἡγεμόνα* und *ἀμερόμους ποιήσομεν* die Wache, welche vom Grabe am Auferstehungsmorgen gestohlen war. Dem Kontext nach und entsprechend dem Gebrauche ist *πείθειν* ein beruhigendes Überreden. Aus dem Gegensatz B. 21: *ἐὰν μὴ καταγνώσκει* — *παρόησιον ἔχομεν*, ergibt sich für *ἐὰν καταγνώσκει* — *πέποιμεν* ebenfalls die Bedeutung beruhigen, stillen, als Wirkung des Überredens. Daher Fritzsche falsch: *flectemus animos* — *ad amorem ostendendum*, was durchaus dem Kontext widerstreitet. Aber dieses weist nicht in das jüngste Gericht, wo die letzte Entscheidung und Scheidung stattfindet, sondern in die inneren, das letzte Gericht wohl weis sagenden, denselben aber innerhalb dieses Lebens auf Erden vorausgehenden Vorgänge. Demnach ist *ἐμπροσθεν αὐτοῦ* nicht *coram illo* im jüngsten Gericht und *πέποιμεν* weist nicht in die Ewigkeit, wie Sozin, Lücke, de Wette, sondern nur *coram illo*, in Seiner Gegenwart, in Seinem Lichte. Wie das verlagene Herz auf Grund des göttlichen Wortes und im Trieb und der Gemeinschaft des Heiligen Geistes unruhig ist, Gottes Stimme im Gewissen vernommen wird, so muß im Angesichte Gottes, auf Sein Wort, Zusage hin und in Seiner Gemeinschaft das Herz gestillt werden, so daß das folgende *μελῶν ἐστὶν ὁ Θεὸς καὶ γινώσκει πάντα* die Erklärung des *ἐμπροσθεν αὐτοῦ* enthält; Einbildungen des eignen Geistes, Zerstreuungen der Welt helfen dazu nicht. Vergl. Düsterdieck. Damit ist das Futurum *πέποιμεν* dem *γινώσκόμεθα* koordiniert zu denken und mit *καὶ* so verbunden,

daß es ebenfalls von ἐν τούτῳ abhängt, wenn dieses auch zeugmatisch zu γνωσόμεθα gezogen daran, zu πείσομεν aber dadurch zu nehmen ist; das geht um so eher, als ἐκ τῆς ἀληθείας εἶναι dazwischen steht und das ἐν ἀληθεία ἀγαπᾶν komplementiert und das γνωσόμεθα das πείσομεν einleitet. Deshalb ist es unrichtig mit ἐμπροσθεν einen neuen Satz zu beginnen (Paulus, Frißsche, Ebrard). — B. 20: **Weil, wenn das Herz wider uns erkennt, weil Gott größer ist als unser Herz und alles erkennt.** Die Lesart ὅτι ἐάν — ὅτι μείζων steht so fest, daß man weder durch eine Konjektur, wie Stephanus, der ἐτι μείζων lesen will, noch durch Streichung des zweiten ὅτι, wie Grotius will, die Schwierigkeiten mindern oder entfernen darf; sie liegen auch vielmehr in dem Gedanken. Es folgt eine Begründung zu dem, daß wir unsere Herzen stillen werden vor Ihm für den Fall, daß einmal das Herz uns verklagen, wider uns erkennen sollte. Daher ἐάν mit Konjunktiv ganz richtig. Winer, 7. Aufl. S. 273 ff. „Καταγινώσκειν steht in der Mitte zwischen κατηγορεῖν, anklagen, neben welchem noch ein ἀπολογεῖν stattfindet (Röm. 2, 15), und κατακυλίνειν, verurteilen, verdammen (Joh. 8, 10 f.); dieses schließt die richterliche Strafbestimmung ein (Joh. 8, 10; cf. B. 4), während καταγινώσκειν nur das gegen einen Angeklagten gefällte Erkenntnis, welchem die entsprechende Strafbestimmung noch nachfolgt, bezeichnet. Vergl. 5 Mos. 25, 1. 2. Somit ist der Ausdruck sehr bezeichnend für das von der eignen Seele gegen einen Menschen gefällte Erkenntnis, welches schon mehr ist, als die bloße Anklage, indem durch das καταγινώσκειν auch die Schuld des Angeklagten anerkannt wird, so daß die Verdamnung in die Strafe, das κατακυλίνειν, mit Recht erwartet werden muß“ (Düsterdieck). Im Herzen ist nicht bloß Partei, sondern schon zugleich Richter; das Gewissen ist ein Gerichtshof. Es ist hier also nicht bloß reprehendere, oder accusare (Vulgata, Augustin, Lücke u. a.) zu verstehen. Weshalb das Herz wider uns erkennt, gibt der Kontext im „beziehungsreichen Wortspiel“ (Düsterdieck) von γνωσόμεθα — καταγινώσκει, ganz wie Joh. 15, 2. Also, daß wir nicht völlig aus der Wahrheit sein, die Brüder nicht völlig, fröhlich, ununterbrochen liebten; denn das sind Korrelate von außerordentlicher Grabverschiedenheit bis zur Vollkommenheit hin. Der Griechen, welche an B. 18 denken, und Düsterdiecks, der an B. 19 anschließt, Erklärung ist zu kombinieren gegen Luther, Mösselt, welche an jeden andern Mangel als

an den der Bruderliebe denken; jeder andere Mangel würde sich doch auch im Punkt der Liebe bemerkbar und diese mangelhaft machen. Freilich wird kein völliger Rückfall, kein wissenschaftlich und gröblich wiederholter Fall von Unwahrheit in der Liebe, oder von Lieblosigkeit zu denken sein, da dem lügnerrischen Worte der Liebe keine That entspreche (Eftius, Episcopus, Lücke u. a.), wenn auch nicht bloß leichtere, sondern auch ein schwereres Vergehen gedacht werden soll und kann, wie wohl den Christen Gewissen eng und fein genug ist, auch wegen geringer Mängel in der Liebe entschieden darüber zu erkennen. Die Wiederholung von ὅτι vor ἐάν und vor μείζων ist nicht nur hier; ebenso auch Eph. 2, 11. 12. Lücke hat auch ein Beispiel aus Xenoph. Anab. 7, 4, 5 und 5, 6, 19 beigebracht, erinnert aber, daß beidemals ὅτι daß, hier aber weil sei. Der Grund der Epanalepsis ist nicht Vergeßlichkeit des Autor, sondern die Wichtigkeit des Gedankens, die solch rhetorischen Nachdruck gestattet und fordert. Lücke findet die Epanalepsis unbedenklich, Winer, Gr., 7. Aufl. S. 541, 3 ist unentschieden, Huther bedenklich dagegen, die älteren und viele neuere Ausleger (Calvin, Wolf, Sander, Düsterdieck) dafür. Es ist daher kein Grund, statt ὅτι ἐάν — ὅταν, oder ὅ τι ἐάν = quidquid, wie ὁ ἐάν B. 22, zu lesen, wie Bengel, Baumgarten-Crußius, Bachmann ed. maj. u. a. Man kann nicht mit Düsterdieck behaupten, das sei ungrüßlich, und daraus, daß im Neuen Testament ὅς ἐάν oder gar ὅστις ἐάν nie ohne die Variante ἄν, oft aber ὅστις ἄν ohne Variante gerade bei Johannes vorkomme, ist nicht zu entnehmen, daß hier ὅ τι ἐάν nicht angenommen werden könne. Vergl. Winer, 7. Aufl. S. 291. Matth. 8, 19 kommt doch ὅπου ἐάν ohne Variante ἄν vor; und so gut ὅς ἐάν, so gut ist auch ὅστις ἐάν bezeugt. Aber deshalb ist nur möglich, hier ὅ τι ἐάν, wozu A. durch seine Lesart ἄν Veranlassung gegeben, anzunehmen; auch läßt καταγινώσκειν, das den Gegenstand im Affusativ bei sich haben kann, dasselbe zu. Allein der Kontext leidet's nicht; denn nicht bei jeder Anklage werden wir unser Herz beruhigen können, und der an πείσομεν anzuknüpfende Beruhigungspunkt wird zu sehr getrennt, so wie die B. 21 markierte und für B. 20 zu fordernde Setzung und Annahme des Falles, in dem das Herz der Beruhigung bedarf, so gut wie verwischt. — Die Hauptschwierigkeit liegt darin, daß darin, daß Gott größer ist und alles weiß, eine Beruhigung des Herzens seinen Anklagen gegenüber gefunden werden muß und auch wirklich liegt. Das Wort μεί-

ζωὴ kommt bei Johannes öfter vor; ähnlich wie hier 4, 4; 5, 9. Sonst insbesondere Joh. 4, 12; 5, 36; 8, 53; 10, 29; 13, 16; 14, 28; 15, 20. Der Kontext gibt stets die nähere Erklärung; hier tritt der Satz καὶ γινώσκει πάντα zur näheren Erklärung hinzu; Er γινώσκει, während das Herz καταγινώσκει. Dulce paremgenon in graeco (Wengel). Größer ist hier Gott genannt im Vergleich mit unserm Herzen; das verklagt; Er verklagt nun nicht mehr als unser Herz, sondern Er richtet anders, richtiger, als unser Herz; Er erkennt ja alles, was eben unser Herz nicht erkennt, noch weiß, noch beachtet beim Richterpruch. Mit πάντα ist natürlich ins Herz selber gewiesen, und was in der Umgebung vorliegt. Was ist das? Das ergibt der Kontext: B. 2: οὐποὶ ἐφανερώθη τί ἐσόμεθα, B. 9: σπέρμα αὐτοῦ ἐν αὐτῷ μένει, wir kennen uns selber nicht ganz und gar, haben nur Anfänge, Keime des Lebens von Ihm; Christum, Sein Leben, Sein Tragen und Wegnehmen der Sünde (B. 5. 6). Sein Zerstoren der Werke des Teufels (B. 8), objektiv vollendet, aber subjektiv allmählich von einem Lebensprinzip der Wiedergeburt aus (2, 29) zu vollenden, und zwar durch des Menschen eigne Schwäche und Sünde hindurch (B. 3: ἀγνίζει ἑαυτὸν) und durch den Haß der Welt hin (B. 13: μισεῖ ὅλην τὴν κόσμον). Gott kennt das Ganze (πάντα) des neuen Menschenlebens bis zu dem: ὅμοιοι αὐτῷ ἐσόμεθα (B. 2), der Mensch nur das Einzelne, den einzelnen Fehltritt, um den das Herz ihn verklagt; Gott die Kraft Seiner Gabe an ihm und deren Bewahrung in der Buße, und deren Wachstum und Ausgestaltung in der Hoffnung wie dem Glauben in ihm. „Wir müssen Gott vertrauen trotz der Anklagen unsers Herzens. Es ist eine tägliche Christenerfahrung, daß Zweifel aufsteigen über die eigne Seligkeit.“ So Jelf, der nur zu schnell in einem Leben thätiger Liebe die Stillung solchen Kummers statuiert. Dieser Vers ist sensu evangelico von der die Sünde vergebenden und vertilgenden Liebe zu verstehen (Luther, Spe-ner, Wengel, Besser, Düsterdieck, Luther, Jelf, Reuß, Rothe), und nicht sensu legali, von der richtigen Gerechtigkeit und Unwissenheit (Calvin, Beza, Sozzin, Grotius, Calov, Lücke, Neander, Ehrard u. a.). Ehrard beginnt einen neuen Satz und erklärt so: Und vor Gottes Angesicht werden wir unser Herz, Gemüt, Gewissen, nicht Verstand, überzeugen, daß, wenn (schon) unser (leicht behörtes kleineres) Herz uns verklagt (daß wir keine Liebe üben), Gott, der Unwissende, größer ist, als unser Herz

(und wir um so minder vor Ihm bestehen, παρόνοια haben). — Man darf auch nicht konstruieren: denn, wenn uns das Herz anklagt, weil Gott größer als unser Herz ist, so weiß Er auch alles; so de Wette sensu legali, Brückner evangelico. Vielmehr ist durch die Wichtigkeit des Gedankens die Epianalepsis des ὅτι gerechtfertigt. Sehr unbefriedigend ist auch hier Haupt, wenn er meint, nur zwischen der größeren Strenge oder Milde Gottes hier unterscheiden zu müssen. Rothe, der Wengel, Hoogeveen (doctrina particularum Graecarum p. 598 sq. ed. Schütz), Rösselt (interpretatio grammatica loci I Joann. III, 19—22 Hal. 1804 in Pott Sylloge etc. vol. VII) folgt, stützt seine Auslegung auf die Fassung des „wissen auch immer“ B. 28.

3. Dritte Folge: Kindesvertrauen. B. 21. 22. **Geliebte, wenn unser Herz wider uns nicht erkennt.** Ἀγαπητοί wie 2, 7; 3, 2; 4, 1. 7. 11 schließt hier an den Genuß der vergebenden Gottesliebe an, um ein neues, anderes Moment hervorzuheben. Auf den Anschluß an das Vorige weisen dieselben Wörter ἡ καρδία καταγινώσκει ἡμῶν, wenn auch mit Wengel hier: καρδία, B. 20 καταγινώσκει den Hauptaccent haben mag, in derselben Fassung, um einen besonderen Fall zu markieren (ἐάν mit Konj.), der gewiß auch eintreten wird, und nur die Negation μὴ notiert das Gegenfällliche; es heißt nicht μὴκέτι, wodurch der nun gesetzte Fall als Folge des Vorhergehenden notiert wäre, sondern μὴ (gegen Luther). Ähnlich 1, 8. 9. — **So haben wir Zuversicht zu Gott.** Mit παρόνοια πρὸς τὸν Θεὸν ἔχομεν ist der dem oben mit πεθεῖν τὰς καρδίας ἡμῶν bezeichneten Zustand entgegengesetzte der Seelenruhe und des unge störten Kindesvertrauens zu Gott, wie Röm. 8, 15 bezeichnet. Die παρόνοια 2, 28; 4, 17 ist die kindlich freie Zuversicht vor dem Vater in Zeit des Gerichts; hier handelt sich's auch um ein Gericht im Gerichtshof des Gewissens, im eignen Herzen, aber nicht um das künftige, jüngste. Daher falsch Estius: fiducia evadendae damnationis in die iudicii. Aber die παρόνοια nur auf das zuversichtliche Beten und Bitten zu beschränken, dazu gibt das Wort (2 Kor. 7, 4) und der Kontext keine Veranlassung, noch die Konstruktion mit πρὸς, wodurch nur die Richtung und Beziehung, wie Röm. 5, 1: εἰσῆλθον — πρὸς τὸν Θεὸν bezeichnet ist, noch die Parallele (5, 14) ein Recht. Es ist hier freudige Zuversicht zu Gott in jedem Augenblicke des Lebens (Rückl), Düsterdieck ähnlich Rothe, Jelf, Reuß), nicht aber fiducia in nostris necessitatibus recurrenti ad ipsum (Byra), oder der Gürtel oder

Bettelsack von allerhand Nothdurft (Luther), fiducia in rogando (Wengel), oder nur zeitweises Hochgefühl (Haupt). Damit ist nicht geleugnet, daß das spezielle, ja signifikanteste Moment in dieser Kindeszuversicht (Düsterdieck) ist, was folgt — B. 22: **Und was wir etwa bitten mögen, empfangen wir von Ihm.** Die Konjunktion *καί* schließt ein Moment an, das bereits in der *παράφοια* enthalten ist, wie B. 10b (Düsterdieck), steht aber nicht epexegetisch (gegen Jelf). *Ὁ ἐὰν αἰτῶμεν* ist ganz allgemein zu fassen und nur durch das bittende Subjekt, das Kind Gottes, und dessen Bedürfnisse zu beschränken (Huther, Düsterdieck). Ebenso ist's mit *λαμβάνομεν ἀπ' αὐτοῦ* (Theod.). Das Präsens ist nicht fürs Futurum (Grotius) zu nehmen; es ist der gegenwärtige, beständige Verkehr des Gotteskinds mit seinem Gott notiert. Vergl. Joh. 14, 13; 16, 24. Augustin: caritas ipsa novit, caritas ipsa orat, contra hanc aures claudere non novit, qui illam dedit; securus esto, caritas roget, et ibi sunt aures dei; non fit, quod vis, sed fit, quod tibi expedit. — **Weil wir Seine Gebote halten und das vor Ihm Wohlgefällige thun.** Hier ist offenbar ein Parallelismus: *ἐντολὰς — τηρεῖν* und *τὰ ἀρεστὰ ἐνώπιον αὐτοῦ ποιεῖν*, so daß beides zusammen einen Begriff bildet. Joh. 8, 29 steht *τὰ ἀρεστὰ αὐτῷ* in sehr ähnlicher Verbindung, wie hier. Sonst noch Apostelg. 6, 2; 12, 3. Das bei Paulus häufige *ἐν-ἀρεστός* (Röm. 12, 1; 14, 18; 2 Kor. 5, 9; Eph. 5, 10; Phil. 4, 18) mit dem Dativ *τῷ Θεῷ* oder *τῷ κυρίῳ* ist Kol. 3, 20 (*ἐν κυρίῳ*) vom vierten Gebot gesagt, in der Parallele Eph. 6, 1 steht *δικαιοῖν*. Vergl. 1 Tim. 5, 4: *ἀπόδεκτον ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ*. Daher ist bei *τὰ ἀρεστὰ* auch an die Gebote zu denken. Aber während das erste Glied des parallelen Satzes die Gebote nennt und das objektiv Gegebene markiert, markiert das zweite Glied das vor Ihm Wohlgefällige und die Art des Gehorsams, weil nicht knechtischer Dienst, sondern Kindesgehorsam und zwar der thätige (*ποιῶμεν*) vor Ihm gilt. Demnach ist nicht mit den Römischen Auslegern bei *ἐντολαί* an praecepta, bei *ἀρεστὰ* an consilia evangelica zu denken. Die größere Schwierigkeit liegt in der richtigen Fassung der Verbindung mit *ὅτι*. Damit wird der Grund für die Erheerung der Gebete angegeben. Der Grund ist aber nicht notwendig causa meritoria, wie die Griechen meinen, die ein *ἀντιδιδόναι* auf Seiten Gottes annehmen; ihnen stimmen natürlich Römer und Rationalisten bei. Es wird nach dem Kontext, namentlich mit Bezug auf 2, 29; 3, 6. 9. 23. 24 hier nur

mit Hervorhebung des Verhaltens auf das Verhältniß, in welchem sie stehen, oder mit Beschreibung ihrer Thätigkeit auf den Grund hingewiesen, auf dem sie sich bewegen. Das ihr Verhalten bedingende und normierende Verhältniß zwischen Gott und ihnen ist die Ursach' der Gebetserhörung, weil das durch das Verhältniß bedingte Verhalten auch ihre Gebete nach Gottes Willen (*κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ* 5, 14) normiert; die Gebete werden wie gethan, so gehört, weil wir Kinder Gottes sind. Der Ausdruck des Hunnius, die Partikel *ὅτι* sei nicht causalis, sondern rationaliva, ist verfehlt, aber der Gedanke richtig. Vergl. Düsterdieck.

4. Vierte Folge: Gemeinschaft des Geistes mit besonderer Hervorhebung des Grundes für diese Folgen. B. 23, 24. **Und das ist Sein Gebot.** 1, 5; *καί ἐστιν αὐτῇ*. *Καί* fügt einfach nun an, und zwar im Anschluß an *τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ* den wesentlichsten Inhalt in *ἡ ἐντολή*, welche zwar zwei Gebote, Glaube und Liebe, umfaßt, die aber in untrennbarer Einheit die ganze Summe des durch Gottes Willen in Christo bestimmten Wesens enthalten. Mit *ἐντολή* ist weder an das erste Gebot zu denken (J. Lange), noch ist ein weiterer Begriff des Wortes zu statuieren (de Wette), den es nicht hat; es ist und bleibt Ausdruck göttlichen Willens (Düsterdieck). Natürlich ist *αὐτοῦ* = *τοῦ Θεοῦ*. — **Daß wir glauben sollten dem Namen Seines Sohnes Jesu Christi und einander lieben.** Hier gibt *ὅτι* den Zweck des Gebots an, nicht bloß den Inhalt (gegen Huther). Der Aorist *πιστεύομεν*, nicht bloß bestbezeugte und difficilior lectio, auch sinnvoller markierend, als das dem *ἀγαπῶμεν* nachgebildete *πιστεύομεν*, bezeichnet neben dem Präsens *ἀγαπῶμεν* diesem vorausgehend, die *πίστις* als Voraussetzung, wenn auch nicht als ein für allemal abgethane (gegen Düsterdieck), sondern als lebenskräftige Wurzel, die *ἀγάπη* als Stamm, wie Gal. 5, 6: *πίστις δι' ἀγάπης ἐνεργουμένη*, oder 1 Tim. 1, 5: *ἀγάπη — ἐκ πίστεως*. Der Glaube, der ein *ἔργον Θεοῦ* (Joh. 6, 29) und Joh. 16, 9 (*ἀμαρτία, ὅτι οὐ πιστεύουσιν εἰς ἐμέ*) als Grund heiligen Wesens, des ganzen Gehorsams gedacht ist, ist doch zugleich des Menschen That und kann daher gefordert werden im Gebot, zumal die Konstruktion *πιστεύειν τινί* (Joh. 4, 21; 5, 24. 46. 47; 8, 45) den assensus notiert, bei welchem des Menschen Thätigkeit erwacht, während *πιστεύειν τινά* die erhaltene notitia, *πιστεύειν εἰς τινά* die gottgewirkte fiducia markiert, in welcher das Geringste, die notitia, und das dieser nächste Moment, der assensus,

zugleich mit enthalten ist. So ist widerlegt, was Frommann lehrte, daß die Geburt aus Gott durch des Menschen freie That bewirkt werde. Das *καὶ* vor *ἀγαν* ist nicht epexegetisch. Gegenstand des Glaubens ist τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. Dieses ὄνομα ist die Offenbarung des Wesens des Sohnes Gottes und beschließt in sich, und erschließt den Gläubigen, was über Ihn und von Ihm selbst bezeugt und zu bezeugen ist; sowohl die praedicatio (Röm. 10, 14), wie Calvin, Beza, als das meritum und die promissiones Christi et de Christo, wie S. Schmidt u. a. hervorheben, sind eingeschlossen. Es reicht also doctrina christiana (Episc.), die Würde des Messias (G. S. Lange) nicht aus. Man darf deshalb auch nicht mit B. Weiß sagen, daß πιστεῖν τῷ ὀνόματι τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ ganz synonym sei mit πιστεῖν εἰς τὸ ὄνομα, wie auch Joh. 8, 30. 31 beide Konstruktionen nebeneinander von demselben ausgesagt scheinen. Das ist richtig: die Grundbedeutung des Worts bleibt dieselbe, aber die Stellung des Glaubenden nuanciert sich doch verschieden dem geglaubten Objekt gegenüber, je nachdem πιστεῖν τινὶ oder εἰς τινα gesagt wird, wenn auch die eine ganz nahe daran ist, in die andere überzugehen. Treffend aber parallelisiert Weiß diese Stelle mit 5, 10: πιστεῖν εἰς τὴν μαρτυρίαν αὐτοῦ, indem er bemerkt, da sei der weltüberwindende Glaube des Christen zu verstehen, hier der grundlegende Christenglaube, was ja schon das dem ἀγαπῶμεν vorausgehende πιστεύσωμεν erkennen läßt. — Dem engen Zusammenhange des Glaubens und der Liebe gemäß (B. 16; 4, 7 ff.) fügt der Apostel mit dem kopulativen καὶ dem Aorist nun das Präsens ἀγαπῶμεν bei. Der Zusatz: **so wie Er das Gebot uns gegeben hat**, gehört als nähere Bestimmung der Liebe (2, 7. 8; 3, 16; Joh. 13, 34; 15, 12. 13) zu dem letzten Satzteil (Myrberg: non modo amandum est, sed etiam vere et recte amandum), nicht auch zu dem ersten (πιστεύσωμεν), wie Estius, Bengel, Sander wollen. Demgemäß ist und bleibt für diese Nebenbestimmung Christus das Subjekt und nicht Gott. Christus, an den als Gottes Sohn zu glauben ist, ist Ursprung und Norm der Bruderliebe. — B. 24: **Und wer Seine Gebote hält, bleibt in Ihm und Er in ihm**. Über die Übereinstimmung und die ἐντολή B. 23 auf B. 22: ἐντολὰς τηρεῖν zurückgreifend, hebt der Apostel nun die vierte Folge, die Gemeinschaft Gottes mit uns und unsere Gemeinschaft mit Gott, nach der Er in uns und wir in Ihm sind, hervor. Deshalb ist αὐτοῦ, αὐτῷ, αὐτός allemal Gott, nicht Christus

(Neander, Besser, Sander). — **Und daran erkennen wir, daß Er in uns bleibt, aus dem Geist, den Er uns gegeben hat**. Gottes Bleiben in uns ist Gegenstand des Erkennens; und zwar ist nicht das Bleiben Gottes in uns als res minus verisimilis (Sozin) hervorgehoben, sondern als das unser Bleiben in Gott Bedingende; beides ist ja in und mit einander gesetzt und zu denken. Das wird nun erkannt ἐν τούτῳ = ἐκ πνεύματος. Offenbar weist ἐν τούτῳ auf das Folgende, wie 2, 3, und nicht auf das Vorhergehende, wie 2, 5. Der Übergang von der dem Johannes geläufigen, an den Anfang des Satzes gestellten Formel ἐν τούτῳ zu ἐκ πνεύματος ist auffällig, hat aber seine Erklärung darin, daß nach οὐ μένει ἐν ἡμῖν substantivische Begründung der Deutlichkeit und der Schönheit des Satzbaues wegen nötig ward, und sein diese substantivische Begründung zu der feinen und sinnvollen Bezeichnung des Quells und des Ursprungs für die Erkenntnis mit ἐκ Veranlassung gab. Vergl. 4, 6: ἐκ τούτου γινώσκωμεν. Das πνεῦμα ist der Heilige Geist, der uns treibt, das lebendige und kräftige Prinzip unsers Lebens aus und in Gott. Man hat an das χάρισμα 2, 20. 27 zu denken. Es genügt de Wettes Bemerkung nicht: es sei πνεῦμα das im Glauben und Leben angeeignete Göttliche, hier aber an die rechte Erkenntnis und Lehre von der Person Jesu zu denken; noch weniger Sozins Meinung, das πνεῦμα sei die Liebe. — In dem beigefügten Relativsatz ist ὅ nicht als genit. partitivus, sondern als durch Attraktion entstanden zu fassen. Winer, 7. Aufl. S. 154. Vergl. auch Self.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Der Christ soll nicht in Ungewißheit sein und bleiben, ob er wirklich Gottes Kind aus der Wahrheit ist; seine Erlösung wie die Versöhnung Gottes mit ihm und seine Versöhnung mit Gott und seine Seligkeit braucht ihm kein zweifelhafter oder nur wahrrscheinlicher Zustand zu sein. Aber darüber klare und feste Erkenntnis gewinnt er nicht mit einem Schlag, über Nacht; daran hat er zu lernen — indem er in der Liebe lebt und sich übt. Der Christ im Werden steht in einer Gährung, oder in einem Einzelkampf, ohne Übersicht über das Ganze, die dem Siege zuführende Schlacht, obwohl an einzelnen Stellen Niederlagen vorkommen, ein Weichen bis zur Flucht eintritt, ohne den endlichen Sieg gefährden zu können. Daher kommt ihm Besorgnis, die er aufgeben soll und kann, furchtlos, voll Zuversicht und Vertrauen auf den Herrn der Heerschaaren und des Sieges.

2. Der letzte Grund solcher Glaubens-

zuversicht und seligen Gewißheit des Heils, die immer wieder in Gefahr kommt, durch Anklagen des die immer wieder vorkommenden Versäumnisse und Unvollkommenheiten wie Vergehungen in Gedanken, Worten und Werken erkennenden und strafenden Herzens gestört zu werden, ruht nicht in uns, weder in dem Kennzeichen, der Bruderliebe und überhaupt dem Gehorsam gegen Gottes Gebote, noch in solchem Straffakte des geängsteten und zerschlagenen Herzens, sondern in Gott selber, in Dem, was Er zugesagt und zugeteilt hat, und daß Er bei Seinem Worte und Werke, auch in unserem Herzen, bleibt und daselbe pflegt und fördert bis zur Vollendung. Dreierlei ist klar und bestimmt gesagt: 1) Wenn der Christ auf sich selbst sieht, ist Besorgnis und Zweifel über den Gnadenstand gerechtfertigt; Ebr. 6, 4—6; 10, 26—31, in welchen Stellen Luther „einen harten Knoten“ fand und zu welchen R. Stier zu vergleichen ist, weisen auf die Möglichkeit des Rückfalls, wie auch Röm. 8, 13; Gal. 6, 7. 8. Das ist gegen Calvins Annahme von dem mit der Wiebergbaurt gegebenen *donum perseverantiae*, welches auch Joh. 10, 28. 29 nicht gelehrt ist. Sieht der Christ aber auf Gottes Erbarmen, gewinnt er Zuversicht und Freude, und der Heilige Geist bezeugt ihm seine Kindschaft und Gottes Lebensgemeinschaft (B. 24; Röm. 8, 26. 27). Das ist gegen die römische Lehre, der Christ könne, außer durch ganz besondere Offenbarung, eine Gewißheit über seinen Gnadenstand nicht haben. 2) Es handelt sich nicht um eine mathematische *certitudo*, einen *actus intellectus*, sondern nur um *fiducia*, wie um das Vertrauen in die Reinheit der Gesinnung eines Menschen. 3) Die gewisse Zuversicht, in Gottes Gnade zu stehen, ist nicht identisch, noch zu vermischen mit der Gewißheit, prädestiniert zu sein. Das Tridentinum hat gegen die Reformierten Recht, diese zu verwerfen, (sess. 6. *justificat. can. 15. 16. 17.*), aber Unrecht, wenn sie jene verwirft (*ibid. can. 9.*): *si quis dixerit, sola fide impium justificari, ita ut intelligat, nihil aliud requiri, quod ad justificationis gratiam consequendam cooperetur, et nulla ex parte necesse esse, eum suae voluntatis motu praeparari atque disponi, anathema sit.* Vergl. Frank, *Theologie der R. K.* 2, 78. 141. Thierisch, *Vorlesungen über Protestantismus und Katholizismus* 2, 149—159. Ferner die vortreffliche Schrift von Martensen, *Katholizismus. u. Prot.* 1874, und Nielsen, aus dem inneren Leben der kathol. Kirche, 1882.

3. Die zwei Fälle, daß das Gewissen wider uns erkennt und nicht wider uns erkennt, stehen

einander entgegen, sind aber Thatfachen innerhalb der christlichen Persönlichkeit und mit derselben wohl vereinbar, wie auch 1, 8. 9 und 3, 9 einander nicht aufheben. Unter Paradoxien, die nicht ohne Wahrheitsgehalt sein mögen, wie sie Luther aufgestellt, z. B. *si in fide fieri posset adulterium, peccatum non esset*, und der 32. Satz in Grund und Artikel, so durch die römische Bulle unrechtlich verdammt sind (1520. Erlang. 24, 138): Ein gut Werk auß allerbeste gethan ist demnach eine tägliche Sünd — darf man diese Sätze nicht rechnen. Aber man soll auch nicht mit den Römischen durch Unterscheidung von *praecepta* und *consilia evangelica*, von eigennütziger, auf Seligkeit rechnender *amor concupiscentiae* und rein in Treue sich hingebender *amor amicitiae*, einer Sittlichkeit für das Volk und einer Sittlichkeit für die Heiligen helfen wollen. Beides soll man im Auge haben, wie das natürliche und vor Gott sündliche Wesen sich immer noch in die im Triebe des Geistes von oben und des Glaubens gethanen Werke ohne und wider den Willen des Christen mischt, und wie der aus Gott geborene Christ den einigen, nicht auf niedere und höhere Sinnlichkeit abzielenden Willen Gottes, wie er im Gesetz und in Christo offenbar ist, im Auge und im Herzen hat und sein Gehorsam nicht um seines Thuns und Wesens, sondern allein um Christi Willen wohlgefällt. Es ist eben im Leben auf Erden Wechsel von Freude und Leid, von Aufstehn und Fallen, von Sündenvergebung, Tilgung und Sündethun. Gerade bei den Kindern Gottes ist die Sünde sündiger, als bei den Knechten des Verderbens, denn sie fühlende leiseste Regung des Zornes Gottes tiefer und lebendiger, weil und wenn auch ihr Fall noch nicht Fall aus der Gnade ist, wie Gal. 5, 4 (*τῆς χάριτος ἐξενέσται*).

4. Das Kindesvertrauen, das nicht erst mit dem Antritt der Erbschaft eintritt, hat eine *παρόρησις* auch nicht erst am Tage des Gerichts, sondern schon hier, und hat ebenso den auf der Gewißheit der Sündenvergebung beruhenden Eifer der Selbstheiligung als das zuversichtliche Gebet zur nächsten Bethätigung. „Das Beten ist dem Menschen so wesentlich wie sein Gewissen, weil dieses in dem Maße, als es klar und lebendig ist, notwendig ins Gebet übergeht“ (Lüder, *Lehre vom Gebet*). Ist das Gewissen gestillt, wird auch das Gebet der Erhörung gewiß sein. Steht's mit dem Menschen so, daß er lebt und wandelt in Gottes Wort, so wird auch sein Wort im Gebete zu Gott bei Gott gelten, in dessen Wesen, wie am betenden Gottmenschen erkannt wird, das Gebet so gut begründet ist, als im Wesen des Menschen.

5. Glaube an Gott, der die Liebe ist, und, in Kraft der geglaubten Liebe Gottes, die Liebe zu den Brüdern gehören aufs engste zusammen, „indem der Glaube als der Durchgang aus der Finsternis zum Lichte und die Liebe als der Wandel im Lichte“ (Hofmann Schriftbeweis II, 2, 337) gemeint ist.

6. Aus dem Zeugnis des Geistes Gottes in dir (vergl. oben 2) ergibt sich, daß du Gottes Tempel (1 Kor. 3, 16) oder eine Hütte Gottes bei den Menschen (Offenb. 21, 3) bist.

Somiletische Andeutungen.

Auf Erkenntnis kommt viel an; mehr auf Erkenntnis der Wahrheit, am meisten aber auf die Erkenntnis, ob wir selbst aus der Wahrheit sind. — Glückselig ist zu preisen, bei wem die schwere Selbsterkenntnis als Sündenerkenntnis vollzogen ward; mehr noch, bei wem in der Selbsterkenntnis selbste Gotteserkenntnis durchdringt. — Vier Kennzeichen unserer Kinderschaft bei Gott, oder vier Zeugnisse dafür, daß wir aus der Wahrheit sind: 1) Seelenruhe den Anklagen unseres Gewissens gegenüber (B. 19, 20); 2) Kindesvertrauen dem Mangel im Leben gegenüber (B. 21, 22); 3) Sicherheit und Entschiedenheit den mancherlei und verschiedenen Anforderungen gegenüber (B. 23); 4) Freude der Gemeinschaft in der Einsamkeit oder Verlassenheit. — Gebet und Gebot sind innerlich verwandt; dein Wort an Gott im Gebet wird gewiß erhört, wenn Gottes Wort an dich im Gebot beachtet bleibt. Wer sich gebieten läßt von Gott, von dem wird Gott nicht vergeblich gebeten werden. Nicht das durch das Verhältnis zu Gott bestimmte Verhalten des Menschen wirkt auf Erhöhung der Gebete, sondern dieses Verhältnis; denn dieses schafft im Menschen Kindlichkeit, Kindesgehoram, Kindesvertrauen, Kindesinn und Kindesart, wie es Vatertraue und Vaterhilfe gewährt. — Mit dem Glauben an den Namen Seines Sohnes Jesu Christi hast du die Liebe zu Gott über alles, oder Erfüllung der Gebote der ersten Tafel; und aus dem Glauben an die in Christo offenbarte Vaterliebe Gottes kommt die christliche Bruderliebe, oder die Erfüllung der Gebote der zweiten Tafel. — Er in uns, ist immer das Erste und Wichtigste; Seine Gebote sind vor unserem Gehorsam gegen sie; und Er ist bei diesen und mit diesen. Halten wir aber nicht auf Seine Gebote, so halten wir auch nicht auf uns selber; wir werden Ruinen, Wüste. In wüsten Ruinen wohnt Er nicht; erbaut müssen wir werden, wenn nicht zu einem Tempel, doch zu

einer Hütte. Er baut — die Hütte dann doch zum Tempel, und statt Sorgen der Seele in Dürftigkeit des Guten und ewigen Gutes werden Lobgesänge voll Jubels über das Erbteil der Heiligen laut und gewaltig. — Ohne Christus, den Sohn Gottes, hast du Gott nicht zum Vater, aber ohne den Geist des Vaters und des Sohnes hast du weder Gott den Vater, noch den Heiland. —

Luther: Macht uns gleich unser Gewissen kleinmütig und stellt uns Gott als zornig vor, so ist doch Gott größer als unser Herz. Das Gewissen ist ein einiger Tropfen, der verhöhnte Gott aber ist ein Meer voller Trostes. — Wenn einen sein Gewissen straft und verdammt, so wird dem Menschen angst; aber wider diese Finsternis des Herzens spricht man: Gott erkennt alles. Das Gewissen ist allezeit furchtsam und schließt die Augen zu; aber Gott ist tiefer und höher als dein Herz und erforscht das Innerste desselben genauer. — Starke: Weg falsche Briefe und Zeugnisse! wenn der innere Zeuge des Gewissens widerspricht und verdammt. Das Gewissen ist mehr als tausend Zeugen. — Die Freudigkeit des Herzens zu Gott ist ein großer Schatz. — Der Geist der Freudigkeit ist auch ein Geist des Gebets. — Was die Gläubigen von Gott bitten, werden sie erlangen, auf die Art, wie Er's verheißen, und zu der Zeit, da Er's für gut erkennen.

Kieger: Unser Gewissen weiß dem Vorigen den rechten Wert nicht zu geben, sieht das Gegenwärtige zu einseitig an, und trifft noch weniger das Künftige richtig. Gott aber erkennt alle Dinge und behandelt uns nicht nur nach dem, was wir wirklich sind, sondern nach dem, was wir zu werden eine von Ihm erweckte Lust haben. — Heubner: Wird etwa hier Wert-Vertrauen gelehrt? Nein! der Glaube bleibt Grund der Rechtfertigung. — Das Gebet des Christen bleibt nie unerhört; denn Gott gibt uns allemal, was gut ist. Je besser wir werden, desto mehr stimmen alle unsere Wünsche mit Gottes Willen zusammen. Nur wer in dem Gnadenstande steht, kann bitten; die Bedingung zum Gebet ist ein ernster, frommer, redlicher Sinn; der Prahlrer kann nicht beten. — Das Dasein und die fortgehende Wirkung des Geistes, wonach er uns in strenger Zucht hält, ist das Zeichen, daß wir Christo angehören. Zu vergleichen sind hier Vieder wie: Ist Gott für mich, so trete, von Paul Gerhards, namentlich: B. 8. 9. Auch Erdmann Neumeisters: Jesus nimmt die Sünder an; namentlich B. 7: Mein Gewissen quält mich nicht, Moses darf mich nicht verflagen; der mich frei und ledig spricht, hat die Sünden abgetragen (1 Joh. 3, 5), daß mich nichts verdammten kann: Jesus nimmt die Sünder an.

6. Warnung und Mahnung den Irrlehrern gegenüber.

Kap. 4, 1—6.

1 Geliebte, glaubet nicht jedem Geiste, sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott 2 sind, weil viele Lügenpropheten in die Welt ausgegangen sind. *Daran erkennet¹⁾ den

¹⁾ B. 2: γινώσκετε mit A. B. C. L. u. a.; γινώσκεται liest K. Cod. Sinait. hat im Text γινώσκοντες, aber Korrektur: γινώσκετε.

Geist Gottes: jeder Geist, der Jesum Christum in das Fleisch gekommen¹⁾ bekennet, ist aus Gott; *und jeder Geist, der nicht bekennet²⁾, den Jesus³⁾, ist nicht aus Gott und 3 dieser ist der des Widerchrists, von dem ihr gehört habt, daß er kommt, und er ist schon jetzt in der Welt. *Ihr seid aus Gott, Kindlein, und habt sie besiegt, weil der in euch 4 größer ist, als der in der Welt. *Sie sind aus der Welt, deshalb reden sie aus der 5 Welt, und die Welt hört auf sie. *Wir sind aus Gott; wer Gott erkennt, hört auf uns; 6 wer nicht aus Gott ist, hört auf uns nicht⁴⁾. Daraus⁵⁾ erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Betrugs.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die Verschiedenheit der Geister macht die Prüfung notwendig. B. 1: **Geliebte** — beginnt der Apostel, ἀγαπητοί, wie 3, 21, in der Freude an den gemeinsamen Segnungen der Kindchaft bei Gott, indem ihm daran liegt, die, welche von Gott geliebt sind, zur Bruderliebe zu reizen und zu mahnen. — **Glaubet nicht jedem Geiste**. Wie 2, 18—28 kommt der Apostel auch in diesem Abschnitt auf die Irrlehrer. Die dem Namen des Sohnes Gottes glauben sollten (3, 23) in Kraft des Heiligen Geistes (3, 24), der ihnen gegeben ist und ihrem Geiste Zeugnis gibt, daß sie Gottes Kinder sind (vergl. Röm. 8, 16), sollen nicht jedem Geiste glauben. Es handelt sich um eine Mehrheit, Vielheit von Geistern (πάντι πνεύματι), nicht um einen Dual, sondern um einen Plural. Deshalb müssen die Geister der Menschen, denen der Geist Zeugnis gibt, verstanden werden. (Ähnlich Haupt.) Jeder Menschengeist hat seine Eigentümlichkeit, seine besonderen Gaben und Anschauungen, seine Rede-weise, die der belebende, treibende Geist nicht verändert oder uniformiert. Mancher könnte unseren Beifall, unsere Teilnahme und Aufmerksamkeit gewinnen, der doch nicht durch den Geist Gottes bestimmt ist. Daher die

Warnung, der um der Wichtigkeit willen gleich die Ermahnung beigelegt ist: **Sondern prüfet die Geister, ob sie aus Gott sind**. Offenbar redet Johannes von einer Pluralität der Geister (τὰ πνεύματα). Statt der hinnehmenden Hingabe, des Beifalls, des assensus (πιστεύειν) fordert Johannes ein δοκιμάζειν, eine vorsichtige Kritik vor dem κατέχειν (1 Thess. 5, 21) und fordert's von allen, wie Paulus Röm. 12, 2; Phil. 1, 10; Eph. 5, 10; 1 Kor. 10, 15; 11, 13, wenn auch einige eine besondere Gabe, Geister zu unterscheiden, haben mögen (1 Kor. 12, 10: διακρίσεις πνευμάτων). Calvin: alloquitur — singulos fideles. Gegen Lorinus: non omnium est probare; unum oportet in ecclesia summum judicem quaestionum de fide moribusque; is est sine dubio Pontifex Maximus. Wie falsch das ist, lehrt auch sowohl das Ziel der Prüfung, das jeder kennen muß: εἰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστίν, ob sie von Gott herkommen, stammen, ausgehen, als der Maßstab der Prüfung, den jeder haben soll und kann: das Bekenntnis von Jesu Christo im Fleisch gekommen (B. 2) und die zur Prüfung drängende Gefahr, die an jeden einzelnen heran- kommt und zur Entscheidung drängt: **Weil viele Lügenpropheten in die Welt ausgegangen sind**. Die ψευδοπροφήται entsprechen den ἀντιχρίστοις (2, 18). Vergl. Matth. 7, 15;

¹⁾ B. 2: ἐληλυθότα mit Cod. Sinait. A. C. K. L. B. und Theodoret lesen: ἐληλυθέναι, Vulgata: venisse (dem latein. Sprachgebrauch entsprechend).

²⁾ B. 3: Neben ὁ μὴ ὁμολογεῖ findet sich bei den Griechen die Variante ὁ λῶει, bei den Lateinern Tertullian (adv. Marc. 5, 16: praecursores Antichristi negantes Christum in carne venisse, et solventes Jesum), Augustin (qui solvit Christum), und ebenso liest der latein. Interpret des Origenes. Wiederholt wird davon geredet, daß das λῶει von Regern ausgemerzt sei (Sokrates h. e. 7, 32: περιεῖλον; Fulbert und Hincmar: eraserunt). Bengel bemerkt treffend von diesem λῶει: humanam potius artem, quam apostolicam redolet sapientiam. Es ist dogmatischer terminus technicus zur Bezeichnung des die Verbindung der Gottheit und Menschheit in Jesu Christo auflösenden Nestorianismus. —

³⁾ B. 3: τὸν Ἰησοῦν haben A. B. Statt dessen haben Cod. Sinait. K. L. (τὸν) Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα, nur daß L. noch den Artikel und Cod. Sinait. Κύριον statt χριστόν gibt. Beide Lesarten, die kurze: τὸν Ἰησοῦν, und die dem B. 2 entsprechende volle sind gut bezeugt, und es kann ebensowohl jene als diese für ursprünglich gelten, indem die vollere ebenso leicht in jene abbrevierte hat verkürzt, als die abbrevierte in die vollere hat erweitert werden können; die Entscheidung ist schwer. Doch erscheint die kürzere als lectio difficilior. —

⁴⁾ B. 6: ὃς οὐκ ἔστιν — οὐκ ἀκούει ἡμῶν fehlt bei A. L.

⁵⁾ B. 6: ἐκ τούτου mit Cod. Sinait. B. K. L. wichtig wegen 3, 24: ἐκ τοῦ πνεύματος.

24, 11. 24 (wo auch *ψευδόχριστοι*) 2 Petr. 2, 1 (wo *ψευδοδιδάσκαλοι* mit den alttestamentlichen *ψευδοπροφῆται* parallelisiert sind). Der Begriff der Weissagung eines Zukünftigen ist hier ebensowenig als überhaupt das Hauptmoment des Propheten; er hat den Namen von *πρόφημα*, weil er hinter sich den ihn inspirierenden Geist hat, dessen Gedanken er ausredet, bekannt macht. Der Prophet ist bestimmt zu unterscheiden von dem verborgenen, ihn bestimmenden *πνεῦμα*, der wahre Prophet ist *ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενος* (2 Petr. 1, 21); dieses *πνεῦμα δύναμις ὑψίστου* (Luk. 1, 35). Der Punkt, wo es sich mit dem Propheten verbindet, ist des Propheten *πνεῦμα*, das als zu bestimmendes Organ, durch welches hin das *πνεῦμα ἅγιον* wirkt, von diesem bestimmt zu unterscheiden ist; denn dieses ist Quelle und Prinzip der Offenbarung, dringt in das *πνεῦμα* des Propheten, regt ihn an, teilt ihm mit, beseelt und treibt ihn, und es wird so des Propheten *πνεῦμα* ein *πνεῦμα ἐκ τοῦ Θεοῦ*, aber ohne daß dadurch die besonderen Eigentümlichkeiten des Prophetengeistes verwischt oder aufgehoben würden, weder in Bezug auf sein Temperament, noch in Bezug auf Redeweise, noch in Bezug auf Begabung für einzelne Verhältnisse der geistigen wie der materiellen Welt. Daher so viele *πνεύματα* als *προφῆται*, trotz der Einheit des wirklichen Prinzips, des *πνεύμα*, das sie bestimmt. Aber neben dem *πνεῦμα ἅγιον*, *πνεῦμα τῆς ἀληθείας*, gibt's ein *πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου* (B. 3), *τῆς πλάνης* (B. 6), das die *ψευδοπροφήτας* macht, deren Geist nicht zu glauben ist. Unter dem *πνεῦμα*, den *πνεύματα* sind nicht ohne weiteres *ψευδοπροφῆται* zu verstehen (Calvin, Lücke, de Wette u. a.), auch nicht *sensus hominis* aliquo modo inspiratus (Sozin), noch doctrina (Episcopius), noch das den Menschen beseelende übermenschliche Prinzip (Griechen, Augustin, Luth., Spener, Bengel [spiritui, quo doctor aliquis agitur], Meander, Düsterdieck u. a.). Vergl. Luther. — Zu *ἐξεληλύθασιν εἰς τὸν κόσμον* vergleicht Düsterdieck treffend *γεγόνουσιν* 2, 18. Nach *ἐκ τοῦ Θεοῦ* ist hier an die Sendung, die Missionsthätigkeit zu denken, die bei den Lügenpropheten ein Nachahren der Apostel und Propheten ist; sie kommen her, gehen aus von dem, der sie zu Propheten macht; wie Rothe meint: aus der überirdischen, dämonischen Geisterwelt; ähnlich Haupt. Vergl. Joh. 8, 42; 13, 3; 16, 27 f.; cl. 17, 18; Matth. 13, 49. Es ist also nicht = in publicum prodire (Calov), publice se ostendere (Grotius), ähnlich Lücke u. a., wie Matth.

13, 3; 26, 55; Mark. 1, 35; 8, 11; Apostelg. 7, 7, auch nicht *ex apostolis et eorum ecclesia*, wie 2, 19 mit E. Schmidt, oder mit Bengel: *ex sedibus suis* (2 Joh. 7). Zu *εἰς τὸν κόσμον* vergl. Joh. 6, 14; 10, 36 (Zelf). Sie kommen in die Welt, die zu Erlösen Christus gesandt ist, die Ihm gehört, um sie zu verderben mit ihren *αἰρέσεσι ἀπωλείας* (2 Petr. 2, 1).

2. Der Maßstab der Prüfung. B. 2.
3. **Daran erkennet den Geist Gottes.** Hier weist *ἐν τούτῳ* offenbar auf den folgenden Satz und *γινώσκει* ist nicht Indikativ sondern, wie *πιστεύετε, δοκιμάζετε* B. 1, Imperativ. Daß unter *τὸ πνεῦμα τοῦ Θεοῦ* der Heilige Geist zu verstehen sei, ergibt sich aus dem Ausdruck selber, wie aus dem Gegensatz *τὸ τοῦ ἀντιχρίστου* (B. 3); es ist also nicht die Rede von einem loquens de spiritualibus ex inspiratione divina (Syra). Daß aber der in dem Prophetengeiste wirksame Gottesgeist zu denken ist, lehrt das Folgende: **Jeder Geist, der Jesus Christum in das Fleisch gekommen bekennet, ist aus Gott.** *Ὁμολογεῖν* ist das mündliche Bekennen einer Lehrwahrheit (vergl. 2 Joh. 7. 9b), wie 2, 23 (Düsterdieck, Huther u. a.), ein Bekennen mit dem Munde aus dem Glauben des Herzens im Triebe des innewohnenden Geistes Gottes, wie Röm. 10, 9. 10; das Bekennen mit dem einem Christen entsprechenden Wandel ist zunächst nicht indizierend (Griechen, Augustin [gegen die Donatisten, denen er Verleugnung Christi in Lieblosigkeit vorwirft], Beda). Richtig sagt Haupt, daß die *πίστις* als ein Akt des innersten Lebens, keinem sichtbar ist und nicht als ein Kennzeichen für Menschenurteil genommen werden kann. — Das Objekt des Bekenntnisses: *Ἰησοῦν χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα*. Die Form ist die eines substantivischen Objektivsatzes, daher das Partizip festzuhalten und nicht zu übersehen, als stehende der Infinitiv: daß Jesus Christus im Fleisch gekommen sei; es ist das kein Prädikativsatz, sondern attributiv ist *ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα* beigelegt; Das Bekannte ist im Affektiv beigelegt. Die Namen sind nach ihrer eigentlichen Bedeutung 2, 22 gefaßt; hier stehen sie wie 1, 3 nebeneinander und sind nicht nach 2, 22 zu trennen, so daß es hieße: Jesus den Christ, der im Fleisch gekommen ist; so falsch Luther in seinen Scholien, dazu neigt auch Huther. Ebenso ist *ἐν σαρκὶ* festzuhalten und nicht gleich *εἰς σάρκα* zu nehmen, wie Augustin, Luther, Calvin, Piscator, Sander u. a. wollen; es bezeichnet *ἐν σαρκὶ* die Existenzform, in welcher er erschien und kam; es ist auch kein Grund hier, eine bei Griechen, welche mit Zeitwörtern der

Bewegung ἐν verbinden, um das Resultat, die Ruhe, zu markieren (vergl. Winer, 7. Aufl. S. 385), häufige Prägung anzunehmen, als sei Er ins Fleisch gekommen, um im Fleische zu bleiben und zu wirken; so S. Schmidt u. a. Jesus Christus kam im Fleische von Seiner Geburt an, nachdem Er σὰρξ ἐγένετο, und ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν (Joh. 1, 14). Vergl. 1, 1 ff. Die conversatio in carne, inter homines, in vera natura humana, nicht die incarnatio, welche als Übergang vorausgesetzt wird, ist hier zu verstehen; auch ist nicht beschränkt an innumera mala und ipsa cruenta mors zu denken, wie Sozin meint, der sich verfehlt auf Ebr. 2, 14; 5, 7 beruft, und Grotius, der auf einen Hebraismus zurückgreift. — Ἐρχεσθαι wird zwar öfters vom Auftreten der Lehrer gebraucht, aber entweder steht dann ἐπὶ τῷ ὀνόματι Matth. 24, 5, oder ἐν τῷ ὀνόματι, wie Joh. 5, 43, oder εἰς μαρτυρίαν Joh. 1, 7, oder Subjektsbezeichnung, wie ἐμπαίχεται 2 Petr. 3, 3, oder ein Zusatz wie καὶ ταύτην τὴν διδαχὴν οὐ φέρει 2 Joh. 10, oder wie Matth. 11, 18 vom Sohne Johannes μήτε ἐσθίων μήτε πίνων, oder Matth. 17, 11 vom Elias καὶ ἀποκαταστήσει πάντα dabei, so daß stets der Kontext entweder das Auftreten des Lehrers markiert, oder bestimmt angibt, daß er eben nicht als Lehrer, gerade in seinem Lehrerberufe zu denken ist. Man wird auch hier nicht an das Lehr- oder Propphetenamt ausschließlich zu denken haben, das mit ἐν σαρκί in keiner Weise indiziert ist. Zu beachten aber ist das Tempus: hier steht das part. perfecti ἐληλυθότα, während 5, 6 das part. aor. ὁ ἐλθών, und 2 Joh. 7 das part. praes. ἐρχόμενον steht; das Präsens markiert das Faktum, das nicht eine einzelne Thatfache ist, in einem Momente, wie die Geburt, sondern einen längeren Verlauf hat, dem man zuschauen kann, und stellt dieses in zeitloser Form dar; der Aorist bezeichnet eine Thatfache rein historisch, das Perfect die zwar historisch vollendete, aber gegenwärtig fortwirkende Thatfache (Winer, 7. Aufl. S. 254). So enthält dieses Bekenntnis die Grundwahrheit des Evangeliums; in χριστόν und ἐν σαρκί ἐληλυθότα ist die Würde und Existenz des Sohnes Gottes angedeutet und dessen Menschheit nachdrücklich als wirklich angenommene und historische Thatfache für alle Zeit hervorgehoben, so nämlich, daß man an Seiner Menschheit nicht Anstoß und daher keinen Grund nehmen kann, Er könne nicht Gott von Art sein. Der Satz spricht also mehr für die Gottheit Jesu, als für Seine Menschheit. Bengel bemerkt treffend: in carne, est ergo Ipse aliquid

praeter carnem, haereses veritatem carnis Jesu Christi negantes praesupponunt et eo ipso confirmant deitatem ejus, quippe cum qua non poterant conciliare carnem, tanquam ea dignam. — B. 3: **Und jeder Geist, der den Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott.** Mit τὸν Ἰησοῦν wird das B. 2 Gesagte: χριστόν ἐν σαρκί ἐληλυθότα zusammengefaßt; es ist eben der historische Christus, kein anderer. Ὁ μὴ ὁμολογεῖ ist = wenn er nicht bekennt, während ὁ οὐχ ὁμολογεῖ sein würde: welcher nicht bekennt. Daraus ist ersichtlich, daß Johannes nicht sowohl bestimmte Personen, als vielmehr nur bestimmte Lehren im Gedanken hat. Winer, 7. Aufl. 441, 447. — **Und dieser ist der des Widerschrifts, von dem ihr gehört habt, daß er kommt, und er ist jetzt schon in der Welt.**

Τοῦτο weist auf πνεῦμα, nicht auf ὁμολογεῖν, und τὸ τοῦ ἀντιχρίστου ist das (πνεῦμα) des Antichrists; denn τό setzt ein Substantiv voraus oder bildet einen Substantivbegriff; wäre es, wie Balla, Episcopus, auch Huther, Sels u. a. wollen: proprium antichristi, Sache des Widerschrifts, so würde τοῦτο nicht auf πνεῦμα, sondern auf ὁμολογεῖν zurückweisen (cf. Weiß, Apokalyp. Stud. Stud. und Krit. 1869. I. S. 53: in einer die Fundamente des christl. Glaubens untergrabenden Irrlehre steht Joh. den Antichrist); allein das ist künstlicher und τὸ vor τοῦ ἀντιχρίστου wäre überflüssig. Die v. Huther angeführten Stellen Matth. 21, 21; 1 Kor. 10, 24; 2 Petr. 2, 22; Jak. 4, 14 sind etwas anderer Art, indem es da gilt, einen substantivischen Begriff τὸ τῆς συγκῆς, τὸ ἐαυτοῦ τὸ τῆς παροιμίας, τὸ τῆς αἰρίας zu bilden, während hier der Genitiv allein ausreichend gewesen wäre. Zugleich bildet dieser Satz eine Instanz dafür, daß die Widerschriften, nämlich jeder, der als solcher auftritt, nicht πρόδρομος des wirklichen Widerschrifts, sondern vielmehr Versuche desselben, durchzubrechen, sind. Mit ἀκηκόατε wird nicht auf das geschriebene Wort 2, 18, wo bereits ἠκούσατε steht, sondern auf früheren mündlichen Unterricht hingewiesen. Der letzte Satz: καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἡδη, welcher nachdrücklich hervorhebt, daß bereits jetzt in der Gegenwart der Geist des Antichrists in den Antichristen sein Wesen treibt, hängt nicht von ὁ ἀκηκόατε ab, sondern ist koordiniert dem καὶ τοῦτο ἐστὶν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου. Vergl. 2, 18.

3. Tröstliche Stärkung und Sicherung wider die Lügenpropheten. B. 4 bis 6. **Ihr seid aus Gott, Kindlein.** Der Apostel bewegt, in liebevollem Vertrauen (τεκνία), daß sie alle in der Grundwahrheit

stehen und Kinder Gottes sind (3, 1. 2. 13. 14), stellt ihnen andringend (ὑμεῖς wie 2, 24. 27 mit Nachdruck vorangestellt) vor, was ihnen gegeben ist: ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστέ, entsprechend dem Grundgedanken 2, 29 und dem Kontexte: es gilt zu prüfen, εἰ ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστί (3, 1), und der Jesum nicht Bekennende ἐκ τοῦ Θεοῦ ἐστί (3, 2), der Jesum nicht Bekennende ἐκ τοῦ Θεοῦ οὐκ ἐστί (3, 3). — **Und habe sie besiegt.** Αἰτούς sind die ψευδοπροφήτας (3, 1), in denen τὸ πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου wirksam, mit ihrem πνεῦμα verbunden. Also nicht: antichristum et mundum (Grassmus); falsch hat die Vulgata: eum, das Lyra: mundum, devincendo concupiscentiam, andere Katholische: antichristum, oder spiritum antichristi in antichristis deuteten. Das Perfekt νενίκηκατε ist wie 2, 13. 14, wo τὸν πονηρόν der Besiegte ist. Dort ist's der Sieg innerhalb der eignen Persönlichkeit, hier nicht bloß in dem Herzen, auch im Leben, auf dem Gebiete des Gemeindelebens, der Kirche; dort über den Satan selbst, hier über dessen Lügenpropheten. Aber ein faktisch gewonnener Sieg ist's, und zwar ein Sieg, der fort dauert, wenn auch noch Kämpfe folgen; eben durch diese Kämpfe hin zieht sich der bereits errungene, entscheidende Sieg: ihr habt gesiegt! ihr habt's! an eurer Treue sind sie mit ihren Verführungskünsten und Versuchen zu schanden geworden (Erhard). Vergl. Joh. 16, 33. Es ist das Perfekt nicht propter futuritionis certitudinem (Episcopius), noch = potestis superare (Rosenmüller). Ungenau Calvin: in media pugna jam extra periculum sunt, quia futuri sunt superiores. — Der Grund des Siegs und Siegens liegt zwar in, aber doch über ihnen: **Weil der in euch größer ist, als der in der Welt.** Ὁ ἐν ὑμῖν ist Der, aus dem sie sind, der in ihnen bleibt (3, 24; 4, 1. 2), also ὁ Θεός (die Griechen, Calvin, Bengel, de Wette, Sanber, Düsterdieck, Luther); dafür spricht auch der Gegensatz. An Christus denken Augustin, Grotius u. Ὁ ἐν τῷ κόσμῳ — ὁ διάβολος, ὁ τοῦ κόσμου ἄρχων (s. z. 3, 8 S. 101), dessen τέκνα die Antichristen sind, 3, 10a. Gott ist nicht bloß größer als unser Herz (3, 20), auch größer als der Satan, als alles (Joh. 10, 29; 2 Kor. 2, 14); Ihm gehört alles, 1 Kor. 15, 57; 3, 23. — 3, 5: Der Gegensatz nach Wesen, Wirken und Erfolg: **Sie sind aus der Welt.** Αὐτοὶ ἐκ τοῦ κόσμου, quatenus Satanas est ejus princeps (Calvin), also nicht ἐξ ἡμῶν (2, 19). Vergl. Joh. 8, 23. 44. Es handelt sich also nicht bloß um weltliche Lüste und fleischliche Begierden, sondern um den

Lebensgrund, der die Lebensäußerung bestimmt (διὰ τοῦτο): **Deshalb reden sie aus der Welt, und die Welt hört auf sie.** Von ihrem Sein aus der Welt ist ihr Reden mit dem Gehalt und dem Erfolg bei der Welt bedingt. Auch das λαλεῖν ἐκ τοῦ κόσμου greift tief: ex mundi vita ac sensu sermones suos promere (Bengel). Treffend unterscheidet's Luther von ἐκ τῆς γῆς λαλεῖν (Joh. 3, 31), indem er bemerkt, ἡ γῆ sei kein ethischer Begriff, wie ὁ κόσμος. So richtig die einzelnen Momente sind, welche Desumenius (κατὰ τὰς σαρκικὰς ἐπιθυμίας), Scholiaften (ἐκ τῆς πονηρᾶς αὐτῶν γνώμης), Luther (ea quae mundus intelligit ac probat), Grotius (dogmata illorum = illorum affectus) u. a. angeben, so sind's immer nur einzelne Momente, nicht das Ganze. Der Beifall und die Zustimmung der Welt ist nach dem Grundsatz τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὁμοίον προστρέχει eben ein Beweis wider sie. Vergl. Joh. 8, 37. 43. 47; 18, 37. Mit dem αὐτῶν ἀκοῦει wird mehr das aufmerksame Zuhören mit innerem Wohlgefallen bezeichnet, während ἀκοῦει τινα das Hören ohne eine Bestimmung der Teilnahme des Hörenden im allgemeinen notiert. — 3, 6: Schlussfolge und Abschuß: **Wir sind aus Gott.** Rasch hinzugefügter Gegensatz gegen die Lügenpropheten, ohne δέ. Es latitiert nach dem Vorhergehenden der Doppelgedanke, der unausgesprochen bleibt: διὰ τοῦτο ἐκ τοῦ Θεοῦ λαλοῦμεν καὶ ὑμεῖς ἡμῶν ἀκοῦετε. Der letztere aber ist indiziert in dem ὁ γνώσκων τὸν Θεὸν ἀκοῦει ἡμῶν. Demnach schließt sich nicht der Apostel mit der Gemeinde (ὑμεῖς), sondern mit den Aposteln und Lehrern in der Gemeinde zu dem ἡμεῖς zusammen, im Gegensatz zu den αὐτοὶ (3, 5), den ψευδοπροφήται (3, 1). So die meisten Ausleger gegen Calvin, Spener, Lücke u. a. **Wer Gott erkennt, hört auf uns, wer nicht aus Gott ist, hört auf uns nicht.** Der Gegensatz ὁ γνώσκων τὸν Θεὸν und ὃς οὐκ ἐστί ἐκ τοῦ Θεοῦ nötigt, nach der bekannten Art beim ersten Glied das ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι als Voraussetzung, bei dem zweiten γνώσκων τὸν Θεὸν als Folge dazu zu nehmen. Demnach ist ἐκ τοῦ Θεοῦ εἶναι nicht anders zu nehmen hier als 3, 1 bis 4, und gemäß dem Gegensatz 3, 5. Es ist also nicht ein allgemeiner, unbestimmter Trieb und Zug zu Gott (gegen Lücke, Neander), sondern der Gnadenstand der Kinder Gottes und ihr Verständnis wie ihr Verhalten dem Worte Gottes gegenüber, das gepredigt ist. Es ist gar nichts davon gesagt, wie sie in diesen Stand gekommen sind, es handelt sich auch nicht um einen Prädestinismus, wie

Hilfenfeld, oder einen Prädestinarianismus, wie Calvin annimmt; man weiß ja aus 2, 2: 4, 14 vergl. Joh. 3, 16; 1, 10 ff. 29, daß alle in die Kinderschaft eintreten sollen und können.

— **Daraus erkennen wir den Geist der Wahrheit und den Geist des Betrugs.** *Ἐκ τούτου* weist auf das Hören, aber da es sich um Prüfung der Geister handelt, welche lehren, ist das Hören auf die Lügenpropheten und das Hören auf die Apostel und die Diener am Gottesworte zu verstehen. Daher ist nicht an das B. 2, 3 genannte Kriterium zu denken, wie die Römischen, Calvin, Hunnius, Calov, Neander wollen, obwohl der Inhalt des Gehörten mit jenem Kriterium zu messen ist. In dem *γινώσκωμεν* schließt Johannes die Apostel und die Gemeinde zusammen. Zu *τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας* vergl. Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13, woraus sich ergibt, daß der Genitiv angibt, was der Geist gibt, bezeugt, wozu er hilft, wozu er leitet; es ist der von Gott ausgehende Geist, der die Wahrheit dem Menschen vermittelt, die recht eigentlich Ihm eigen, Sein Eigentum ist. Ebenso ist Verführung und Verwirrung das Eigne und Eigentümliche des *τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης*, des vom Teufel ausgehenden Geistes, welcher verführt, betrügt (1, 8; 2, 26; 2 Joh. 7; 1 Tim. 4, 1; 1 Thess. 2, 3; 2 Thess. 2, 11). Dieser ist gewiß in Dem, auf den die Welt, und jener in Dem, auf den Gottes Kinder hören.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Das Subjekt der Prüfung. Das *δοκιμάζειν* kommt hier, wie bei Paulus (s. oben zu B. 1), und der Herr selbst Matth. 7, 15. 16 fordert, der Gemeinde zu. Der Satz der Römischen: *ecclesia in suis praelatis est iudex controversiarum*, ist nicht richtig; sie beschränken auf ecclesia repraesentans und zwar in ihrer Spitze, was allen Gläubigen vom Herrn der Kirche und Seinen Aposteln gesagt ist. Freilich beschränkt der Apostel dieses Recht und diese Pflicht der Prüfung nur auf das zum Seelenheil Notwendige. Darüber soll und kann jeder Christ, wenn's not thut, die Prüfung anstellen. Das hat in epochemachender Weise Frank in seinem System der christl. Gewißheit gezeigt. Ähnliche Bestrebung bei Löbbecke, „das innere Leben“ und „alte Wahrheit in neuere Gestalt.“

2. Das Objekt der Prüfung. Das zum Heil Notwendige, wesentlich Christliche ist das gläubige Bekenntnis zu dem Gottheit und Menschheit in Einem vereinigenden Jesus Christus, zu dem historischen Christus. Natürlich

erfaßt Johannes das *ὁμολογεῖν* als Sache des ganzen Christen, nicht bloß des Menschenmundes ohne das Herz; er denkt ja an die *πνεύματα*, setzt den Gegensatz *μὴ ὁμολογεῖν*, und verfährt stets kontemplativ. Sonst würde ja für den wahren Jünger Jesu dasselbe Bekenntnis wie bei den Dämonen (Luk. 4, 41; Matth. 8, 29) als Kennzeichen aufgestellt; also gilt nicht der Inhalt des Bekenntnisses an sich, sondern die innere Stellung des Menschen zu diesem Inhalt, wie ja auch der Herr solche, welche *κύριε, κύριε* zu Ihm sagen werden, *οἱ ἐξαπατῶμενοι τὴν ἀνομίαν* nennen will (Matth. 7, 21—23). Vergl. Harleß Ethik § 39**), 6. Aufl. S. 400.

3. Die Spitze. Als Gegensatz ist nach dem johanneischen Ausdruck überhaupt gnostischer, das historische undeutender spiritualisierender Irrtum zu denken. Es ist nicht bloß und nicht zunächst der doketische Irrtum getroffen, der an der Leiblichkeit insbesondere sich ärgert, als sei diese unfähig, göttliches Wesen in sich, als dem Werkzeuge, dem Organon zu haben, sondern zugleich der ebionitische Irrtum, der nicht fassen kann oder will, daß Gottes Sohn vom Vater herab- und in die Menschheit, die volle, hereingekommen sei und in ihr gewirkt habe. Mit *σὰς* ist ja nicht bloß der menschliche Leib, mit Ausschluß der menschlichen *ψυχή*, des menschlichen *νοῦς* und menschlichen Willens oder Selbstbewußtseins, bezeichnet; das könnte die Präposition *ἐν* nicht zu Wege bringen. Sondern das menschliche Wesen, die Menschheit, ist gemeint, in welcher der Eingeborne vom Vater zu uns gekommen, unter uns gewohnt, gewirkt und gelitten hat; diese ist als die Art und Weise gefaßt, wie Er erschienen ist in der Welt. Vergl. Hofmann, Schriftbeweis 2, 1, S. 76 f. Frank, System der christlichen Wahrheit II. S. 91 ff.

4. Unabhängigkeit, Selbstherrlichkeit und völlige innerliche Selbstständigkeit schreibt Johannes dem Menschen nicht zu auf dem Gebiete des geistlichen Lebens: entweder Gottes oder des Satans Geist bestimmt den Menscheng Geist und bedingt dessen Anschauungen, Neigungen, Erkenntnis und Leben wie Verhalten. Hinter dem *πνεῦμα* des Menschen steht das dirigierende, bestimmende, wirksame, erfüllende *πνεῦμα*, welches durch jenes, mit demselben verbunden, hinwirkt in die Welt, die Menschen hinein.

5. Ebenförmig aber ist irgend eine unbedingte Disposition des gesunkenen Menscheng Geistes für Gottes Geist oder den Satan vorausgesetzt, als Gottesgeist und Satansgeist koordiniert gedacht oder zu denken sind. Vielmehr ist in dem Sieg, von dem der Apostel

(B. 4, vergl. 2, 13. 14; 5, 4. 5) singt und sagt, die Übermacht des Gottesgeistes über den Satan ausgesprochen und die Monarchie Gottes zugleich mit der Feindschaft des Satans indiziert, damit aber zugleich darauf hingewiesen, daß, obwohl von Gott oder Teufel die Menschen sich beherrschen lassen, alle Gottes sein sollten und werden könnten, aber nicht ohne ernstlichen Kampf.

6. Der Apostel hat das Bestehen und den Besitz der Kindschaft bei Gott im Auge (*εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ* = *γεννηθῆναι ἐκ τοῦ Θεοῦ*), wie daraus zu ersehen ist, daß er die Merkmale, daran dieses Verhältnis zu erkennen ist, angibt; es ist also keine Rede vom Ursprung, Beginn des aus Gott Seins, davon, wie man dazu kommt. Ebenso ist's Eb. 18, 36. 37 und auch 8, 43–47, wie aus B. 30: πολλοὶ ἐπίστευσαν εἰς αὐτόν, und 31: ἐὰν μείνητε ἐν τῇ λόγῳ τῷ ἐμῷ sich ergibt. Nur ist der Kindes- oder Gnadenstand des Glaubens Joh. 8 eben ein junger, erst begonnener, während vor Pilatus es sich um das gläubige Volk in Seinem Reiche, unter Seiner Herrschaft, wie hier handelt. Der Gnaden- oder Kindesstand der Gläubigen wird, wenn auch als ein immer mehr der Vollendung, der Erbschaft selbst zuzuführender, doch von Anfang an als ein voller zu denken sein, nach des Johannes Vorstellung. Ist doch auch ein Säugling ein voller Mensch, ein vernünftiges Wesen, wenn auch nur dem Reime nach, noch kein Mann, noch nicht in vollendeter Entfaltung der in ihn gelegten Kräfte und Gaben. Aber die Lebensmacht, die uns befähigt, die Verführung zur Irrlehre zu überwinden, ist mit dem Sein aus Gott gesetzt. Dieses Sein aus Gott ist mit der Gottesgemeinschaft gegeben, welche die Erkenntnis Christi des Organs der vollendeten Gottesoffenbarung voraussetzt. Wer aus Gott ist, hat daher wahrhaftig die Macht, Gabe und Aufgabe, die Irrlehre zu überwinden, welche jede Erkenntnis Christi verleugnet.

Homiletische Andeutungen.

Das Gebot: Prüfet! 1) Die Veranlassung (B. 1: viele Lügenpropheten); 2) die Wichtigkeit (B. 1: ob sie aus Gott sind); 3) die Schwierigkeit (B. 1: die Geister), 4) das Recht (B. 4: ihr seid aus Gott); 5) der Maßstab (B. 1. 3: das Bekenntnis und der Widerspruch. Vergl. B. 6). — Fürchte dich nicht vor der Majorität der Stimmen, sondern vor der Majestät der Wahrheit aus Gott; nur diese nicht verlegt! jene kann und soll in Sachen ewiger Wahrheit und ewigen Lebens nichts gelten. — Nicht aus der Masse kommt die Wahrheit, sondern von Einem, mit dem du stim-

men, dem du zustimmen sollst; kommt sie aber auch nur von Einem, ist sie doch für alle, und soll an und in die Masse durch Predigt, Zeugnis und Bekenntnis gebracht werden. — Du hast jeden als Christ und Bruder anzusehen, der im Glauben an dem Heiland hängt, wie keckerisch auch die Sekte sein mag, zu der er sich hält. — Gemeinschaften und Christen werden unvollkommener, jene zu Sekten, diese engherzig, je unverhältnismäßiger sie ein Moment der Wahrheit auszuarbeiten und darzustellen streben, außer dem Einem: gläubiges und lebensvolles Bekenntnis zu Christo. Du darfst nicht einmal das Gebiet der Schöpfung mit ihren Ordnungen in den Hintergrund drängen vor der Erlösung und ihrer Herrlichkeit; ist doch Christus auch Schöpfer der Welt. — Es handelt sich um Verfolgung des Siegs, um den ewigen Frieden für ewige Zeiten zu gewinnen und zu erhalten. — Die Grundwahrheit ist einfach und der Einsatz des Herzens stets klar. — Womit du vertraut bist, dafür hast du Verständnis, dazu hast du Lust; wem du anhängst, das hängt dir an; worin du lebst, das lebt in dir; wofür du und wovon du sprichst, das spricht aus dir. — Entweder — oder: Gottes Prophet oder Lügenprophet, aus Gott oder aus der Welt, von Gottes Geist oder dem Geist des Antichrists getrieben, vom Geist der Wahrheit oder dem Geist des Betrugs; ein Mittleres, Drittes gibt's nicht; den Schwerpunkt in dir magst weder du selbst, noch deiner Nächsten einer klar erkennen, du aber hast ihn und Einer, der jetzt Heiland, später Richter ist, weiß ihn und wird's offenbar machen in vorbereitenden Gerichten hier, dort im Gericht der Entscheidung. — Starke: Traue, schaue, wem? Es gilt nicht Hab und Gut, sondern Seele und Seligkeit. Wer klug ist, forschet nach und fällt nicht zu mit einem unbesonnenen Kredit. — Zü- gengeist, du sagst: die christliche Religion beruhe auf Leichtgläubigkeit! Grobe Lügen! Den Glauben erfordert, aber Leichtgläubigkeit verwirft sie. — Aufrichtigen, erfahrenen und rechtshaffenen Lehrern muß man wohl glauben, doch so, daß man auf Gott, den Urheber der Weisheit, die sie verkündigen, einzig und allein sehe und in Ihm ruhe. — Lehrer müssen willig ihre Lehre anderer, auch ihrer eignen Zuhörer Prüfung unterwerfen und also diese nicht allein nicht davon abhalten, sondern sie vielmehr dazu anhalten und von sich auf Gott und Seinen Geist weisen; sonst machen sie keine rechtshaffenen Christen, sondern sich selbst verdächtig. — Die Obrigkeit allein hat nicht Macht, bloß nach ihrem Gefallen Lehrer zu erwählen, sondern es muß mit Wissen und Willen der ganzen Gemeinde geschehen; denn Gott hat dieser auch Macht und Gewalt gegeben, die Geister zu prüfen. — Was Christi Person, Amt, Lehre und Herrlichkeit verdunkelt und verkleinert mit Worten und Werken, das ist keckerisch. — Gleich und gleich gesellt sich; die Welt hat das Ihre lieb; die aber von der Welt ausgegangen sind, hasset sie. — Nieger: Glauben ist etwas Großes und eine Ehre, die Gott allein gebührt. — Man mag auf die vorigen Zeiten unter dem Volke Gottes (2 Petr. 2, 1), oder auf die Zeiten der Apostel, oder in

die gesegneten Tage der Kirchenreformation zurückgehen, so trifft man überall viel Geschäft vom Geist des Irrtums neben dem Geist der Wahrheit an. — Heubner: Der christliche Prüfungsgeist ist mit dem Glauben eng verbunden. Der Glaube ist nicht Leichtgläubigkeit. — Es ist Pflicht aller Christen, also auch für Laien. — Alles Widerchristentum fröht dem Weltgeist. Es schmeichelt, wenn auch nicht der schlaffen Moral, doch der Eitelkeit, dem Eigendünkel der Welt, dem der Glaube an den Gekreuzigten lästig, beschämend ist. — Die falschen Apostel beweisen das Ansehen der wahren Apostel. — Besser: Ob die Lehre eines Propheten den Traubengeschmack vom Weinstock Christi oder den Schlangengeschmack vom Dornbusch des Fleisches und der Vernunft hat,

das kann jeder Katechismusschüler unterscheiden, um sich vorzusehen vor den falschen Propheten. — Nicht um die Stütze der Wahrheit, die sie mit der Kirche gemein haben, sondern um den Irrtum, womit sie dem Bekenntnis der Kirche widersprechen. — Frommüller: Von der Prüfung der Geister. 1) Warum sie nötig? Es sind viele falsche Geister ausgegangen in der Welt, der Geist des Widerchristi ist jetzt schon in der Welt — in der Kirche, Schule, im Haus, Privatleben, im Großen und Kleinen. 2) Welches ihr Endzweck und Ansehen? ob sie aus Gott sind oder nicht. 3) Welches ihre Regel ist? das Bekenntnis. — Viedebantt: Wer falscher Lehre anheim fällt, leidet am Leben Schaden; denn das Ziel rechter Lehre ist das Leben.

7. Bruderliebe und Gottesliebe in ihrer Beziehung aufeinander auf Grund der Erscheinung Christi.

Kap. 4, 7—21.

Geliebte, laßt uns einander lieben, weil die Liebe aus Gott ist, und jeder, der 7 liebt¹⁾, aus Gott geboren ist und Gott erkennt. *Wer nicht liebt, erkannte Gott nicht²⁾, 8 weil Gott Liebe ist. *Darin ward die Liebe Gottes an uns offenbart, daß Gott Seinen 9 Sohn, den eingebornen, gesandt hat in die Welt, damit wir leben durch Ihn. *Darin 10 besteht die Liebe³⁾: nicht daß wir Gott liebten, sondern, daß Er⁴⁾ uns liebte und sandte⁴⁾ Seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden. *Geliebte, wenn Gott uns also liebte, so 11 müssen auch wir uns einander lieben. *Gott hat keiner je gesehen; wenn wir einander 12 lieben, so bleibt Gott in uns und Seine Liebe ist in uns vollendet⁵⁾. *Daran erkennen 13 wir, daß wir in Ihm bleiben und Er in uns, daß Er uns von Seinem Geiste gegeben hat. *Und wir haben geschaut und bezeugen, daß der Vater den Sohn gesandt hat als 14 Retter der Welt. — *Wer da⁶⁾ bekennet, daß Jesus⁷⁾ ist der Sohn Gottes, in dem 15 bleibt Gott und er in Gott. — *Und wir haben erkannt und geglaubt die Liebe, welche 16 Gott an uns hat; Gott ist Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt⁸⁾ in ihm. *Darin ist die Liebe mit uns⁹⁾ vollendet, daß wir Zuversicht haben an 17 dem Tage des Gerichts, weil, wie jener ist, auch wir sind in dieser Welt. *Furcht ist 18 nicht in der Liebe, sondern die vollkommene Liebe wirft die Furcht hinaus, weil die Furcht Strafe hat; wer sich aber fürchtet, ist nicht vollendet in der Liebe. *Wir lieben Gott¹⁰⁾, 19

¹⁾ B. 7: A. fügt τὸν θεόν hinzu.

²⁾ B. 8: ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνω τὸν θεόν fehlt ursprünglich im Cod. Sinait., B. K. L. Später hat eine Hand in den Cod. Sinait. hinzugefügt: ὁ μὴ ἀγαπῶν οὐκ ἔγνωκεν (wofür A. γινώσκει cfr. B. 7).

³⁾ B. 10: τοῦ θεοῦ fügt Cod. Sinait. bei; αὐτός bei den besten Zeugen; A. hat ἐκείνος.

⁴⁾ ibid.: ἀπέστειλεν, wofür Cod. Sinait. ἀπέσταλκεν, wie B. 9. 14.

⁵⁾ B. 12. Die Wortfolge am Schluß verschieden: ἐν ἡμῖν vor ἐστίν mit Cod. Sinait. B.; bei A. vor τετελειωμένη; bei K. L. nach τετελ. ἐστίν.

⁶⁾ B. 15: αὐν, wofür B. ἐάν hat.

⁷⁾ ibid. Zu Ἰησοῦς fügt B. noch χριστός.

⁸⁾ B. 16: μένει, was mit Cod. Sinait. B. K. L. u. a. beifügen; es hat wohl nach dem gleichen Schluß des vorhergehenden Verjes eher weggelassen als hinzugefügt werden können.

⁹⁾ B. 17. Zu μεθ' ἡμῶν fügt Cod. Sinait. noch ἐν ἡμῖν, wohl ebenso ein Versehen, in Gedanken an B. 12, wie gleich darauf ἐν ἀγάπῃ τῆς κοίτης ein offener Schreiberfehler.

¹⁰⁾ B. 19: τὸν θεόν nach ἀγαπῶμεν fügt Cod. Sinait., αὐτόν K. L. bei; A. hat οὖν nach ἡμεῖς.

20 weil Er zuerst uns liebt. *Wenn jemand sagt¹⁾: Ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner; denn wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, 21 wie¹⁾ kann er Gott lieben (oder: kann Gott nicht lieben), den er nicht gesehen hat? *Und dieses Gebot haben wir von Ihm, daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebe.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Zusammenhang. Der ganze Abschnitt B. 7—21 bringt auf die Bruderliebe, weil Gottes Wesen Liebe ist (B. 8. 16), wie klar in der Sendung und Offenbarung Seines Sohnes vorliegt (9. 10. 11. 14. 15), wir Gottes Liebe erfahren haben und erfahren (B. 10. 11. 19), wie unsere Zuversicht zu Ihm ohne Furcht sich fühlbar macht (B. 17. 18), und wir den Genuß solcher Liebe als Seine Kinder in der Liebe gegen unsere Brüder, Seine Kinder, dankbar und gehorsam beweisen müssen (B. 19—21). Basiert auf dem *γεννη-θῆναι ἐκ τοῦ Θεοῦ* (B. 7), fällt diese Mahnung unter den Grundgedanken 2, 29, und schließt an die Warnung vor Irrlehrern an, weil in der Bruderliebe der Glaube an Jesus, in welchem des Vaters Liebe zu uns geoffenbart und an uns gekommen ist, wie die Gemeinschaft des Heiligen Geistes (B. 13), des Geistes der Wahrheit und des Zeugen der Gottesliebe in uns, sich als wahr und lebendig zu bezeugen und zu bewähren hat.

2. Ermahnung zur Bruderliebe und deren Begründung im Wesen Gottes. B. 7. 9. **Geliebt, laßt uns einander lieben.** *ἀγαπητοί, ἀγαπῶμεν* hat großen Nachdruck: geliebt sollen wir lieben; im Genuß der Liebe ist und darf man sein nicht ohne Liebe; die Mahnung ist durch *ἀλλήλους* auf Bruderliebe zu beschränken, nicht allgemeine Menschenliebe zu verstehen. **Weil die Liebe aus Gott ist und jeder, der liebt, aus Gott geboren ist und Gott erkennt.** Mit *ὅτι* ist die Begründung der voranstehenden Mahnung indiziert. Der Beweis wird geführt aus einem allgemeinen Wahheitsatz: *omnis amor ex deo est* (Wengel), *originem habet a deo* (Calov). Dieser Gedanke, durch *ἐκ* insbesondere gestützt, darf nicht abgeschwächt werden in: *caritas res divina, maxime laudabilis* (Sozin, Episcopus), *deo maxime placet* (Grotius), die Liebe ist göttlicher Art (de Wette), *deus caritatis auctor est, quatenus nobis mutuae caritatis causas abunde suppeditat* (Schlichting). Auch ist weder mit

A. *τὸν Θεόν* beizufügen, noch mit S. Schmid, Rücke u. a. „den Bruder“ zu supplizieren. — Weil nun die Liebe und das Leben aus Gott ist, stammt, so erweist sich, daß einer aus Gott geboren ist, daran, daß er nun auch liebt; er muß ja teil haben an dem, was in Gott ist und von Ihm herkommt. Die Geburt aus Gott ist hier wieder durch das Perfekt (*γεννη-νῆται*) neben dem Präsens (*ἀγαπᾶν*) als die vorausgehende Thatsache, als Ursache der Liebe angesehen, und die Liebe als eine Folge berechtigt und nötigt zum Rückschluß auf die Wahrheit und Wirklichkeit der Geburt aus Gott. Vergl. 2, 29. Jeder aus Gott Geborene erkennt (*γινώσκει*) in seiner Zugehörigkeit zu Gott, Gemeinschaft mit Gott, auch Gott als Urquell der Liebe und die Liebe als göttlichen Wesens, und muß daher auf die Liebe halten und Liebe üben, so daß daran wieder dessen Gotteserkenntnis und Vertrautheit mit Gott sich erweist; lieben und Gott erkennen sind, weil die Liebe aus Gott ist, korrelate Dinge. Die Liebe gibt eine instinctive Gotteserkenntnis (Self). Daher irrt Grotius (*ostendit se deum nosse sicut oportet*) weniger als Calvin (*vera dei cognitio amorem dei necessario in nobis generat*). — **Wer nicht liebt, erkannte Gott nicht.** Also: wem die Liebe überhaupt abgeht, der hat Gott nicht erkannt, hat ihn noch gar nicht kennen gelernt (Rücke), nicht einmal den Anfang der Erkenntnis Gottes gemacht (Düsterdieck); so fordert der Aorist *ἔγνω* neben *ὁ μὴ ἀγαπᾶν*. Das begründet nun das Folgende: **Weil Gott Liebe ist, ὁ Θεὸς ἀγάπη.** Hier ist der geeignetste Ort, das Nötige über *ἀγάπη* zu sagen. Das Wort kommt mit seinem Zeitwort *ἀγαπᾶν* und dem abgeleiteten *ἀγαπητός* in den johanneischen Schriften etwa 109 mal und in diesem Kapitel allein 30 mal vor. *Ἀγάπη* kommt überhaupt gar nicht vor im Markus, Apostelgeschichte, Jakobus, einmal nur Matth. 24, 12; Luk. 11, 42. Es ist recht eigentlich johanneisch, gehört gerade diesem Kapitel an. Der profanen Gräzität ist es fremd. Am nächsten steht dem *ἀγαπᾶν*, dessen Ableitung unklar ist, das *φιλεῖν*. Vergl.

¹⁾ B. 20: *ὅτι* nach *εἶπη* vor *ἀγαπᾶν* hat Cod. Sinait. nicht; es ist oft gleich dem Anführungszeichen. Und: *οὐ δύναται* mit Cod. Sinait. B. und Minuskeln; *πῶς δύναται* mit A. K. L. und den meisten. Hier kann nicht die Analogie von 3, 17 (so Düsterdieck), noch das entscheiden, daß die Frage ausdrucksvoller ist (so Huther).

Joh. 20, 2: ὃν ἐφίλει und 21, 7, 20: ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς. ἀγαπᾶν ist Sache des Willens, diligere, φιλεῖν des Affekts, natürlicher Neigung. Das Hauptwort ἀγάπη hat seine Nächsten an der φιλαδέλφια (2 Petr. 1, 7), φιλανθρωπία (Tit. 3, 4; Apostelg. 28, 2) und bezeichnet die Liebe, welche mit entschiedenem Willen ihr Objekt sich erwählt (dilectio), so daß sie zur selbstverleugnenden, beziehungsweise erbarmenden Hingebung an dasselbe und für dasselbe wird. Cremer, Wörterbuch, 3. Aufl. S. 9 ff.; S. 13 ff.; S. 17 f. Es bezeichnet ἀγάπη das Verhältnis zwischen Vater und Sohn (Joh. 15, 10; 17, 26), die Erlöserliebe Gottes und Christi (3, 1; 4, 9, 16), die charakteristische Eigentümlichkeit des christlichen Lebens im Verhältnis zu andern, auf außertestamentlichem Gebiete unbekannt, καὶ πὸς τὸ πνεῦμα (Gal. 5, 22). — Hier ist nun Gottes Wesen bezeichnet und zwar im Unterschiede von πνεῦμα ὁ Θεός (Joh. 4, 24), wodurch die Substanz, die Natur beschrieben ist, nach Seinem Charakter. Es ist ein Satz, der der bekannten Art des Apostels gemäß nach negativer Formulierung das Vorhergesagte: die Liebe ist aus Gott, noch näher bestimmt. Diese Beziehung der zwei Sätze und ihres Inhalts fordert, das ὅτι kausal zu fassen; es gibt also den Grund, nicht den Inhalt von ἔγω (Tirinus: non novit, deum esse caritatem); es müßte dann auch ὁ Θεός fehlen und heißen: οὐκ ἔγω τὸν Θεόν, ὅτι ἀγάπη ἐστίν. Vgl. Apostelg. 4, 13. Winer, 7. Aufl. S. 507. — Ὁ Θεός ἀγάπη ἐστίν = deus nihil est quam mera caritas (Luther), dei natura nihil aliud est, quam caritas, quam bonitas, quam summum bonum, sui ipsius communicativum (Hunnius). Gottes Wesen ist Liebe; deshalb stammt Liebe aus Gott. Das Wort ist essentialiter mit den meisten römischen und lutherischen Exegeten zu verstehen, und nicht ἐνεργητικῶς, wie Calvin und Beza thun: dei natura est homines diligere; da tritt Gottes Liebeswesen zurück vor Gottes Liebeserweisung und hinzu die Beschränkung auf Menschen, da doch Engel und der trinitarische Gott selbst Objekte der Gottesliebe sind. Noch weiter entfernt sich von der Tiefe dieses Spruches bis zur Flachheit Sozin (caritas est dei ipsiusque voluntatis effectus et is quidem maxime proprius), Grotius (deus est plenus dilectione), Rosenmüller (benignissimus). Darin, daß Gott wesentlich Liebe ist, ist nun begründet, daß, wer aus Gott geboren ist, auch Liebe haben, in der Liebe leben und mit der Liebe zu Gott sich die Liebe zu den aus Gott geborenen Brüdern verbinden muß. —

3. Offenbarung der Liebe Gottes durch Christum. B. 9. 10. **Darin ward die Liebe Gottes an uns offenbart.** „Wir hören hier das liebliche Echo, das lebendige, von Christo, Joh. 3, 16“ (Heubner). Ἐν τούτῳ weist auf das Folgende. Mit ἐγαυερώθη ist im Gegensatz zu dem verborgenen Wesen des unsichtbaren Gottes die objektive, tatsächliche Erscheinung und Offenbarung der ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, der Liebe, welche Gottes ist, in Gott ist, angefügt wie 1, 2; 3, 5, 8; 1 Tim. 3, 16; um subjektive Erkenntnis handelt sich's ja gar nicht. Durch ἐν ἡμῖν wird entweder der Kreis, innerhalb dessen, oder der Gegenstand, an welchem die Offenbarung vollzogen wird, näher bezeichnet; es ist mit dem Verbum zu verbinden, und heißt entweder bei uns, unter uns, oder an uns. Der Kontext stellt uns aber nicht sowohl als Zuschauer (so Rothe: unter uns), vielmehr als Empfänger der Gottesliebe hin (ὡς ἡσάμεν); diese ist nicht bloß Objekt für uns zur Betrachtung, was der bloße Dativ ἡμῖν auszusagen würde; wir sind selber Objekte dieser Liebe, jeder von uns, den Gläubigen, hat sie erfahren; daher ist es nicht mit Rücksicht verschieden zu lassen, sondern man hat sich für an uns zu entscheiden (Diesterdieck), wie Joh. 9, 3 offenbar ἐν zu deuten und zu verbinden ist; deshalb darf man es auch nicht mit Luther u. a. mit ἀγάπη τοῦ Θεοῦ verbinden; denn nicht war es Gottes Liebe an den Gläubigen, welche erschien, als seien die Gläubigen vor der Erscheinung der Gottesliebe in Christo, sondern Gottes Liebe erschien in Christo, und ward offenbar nicht den, sondern an den Gläubigen. Darum ist auch Wengels Erklärung amor dei, qui nunc in nobis est (ähnlich Haupt: Christus ist in den Gläubigen ein Bestand seines eignen Seins und Lebens geworden), unhaltbar. Noch weniger ist ἐν ἡμῖν = εἰς ἡμᾶς zu deuten, wie Luther, Spener u. a. Vgl. Winer, 7. Aufl. 204. 388. Jelsk, der nur die Grundbeziehung von ἐν hervorhebt, auf die thätliche Wirkung der Liebe in einer bestimmten Sphäre, bleibt schwankend. — Das ἐγαυερώθη ist erklärt mit dem Folgenden: **Daß Gott seinen Sohn, den eingebornen, gesandt hat in die Welt.** Das ist die Thatsache der Offenbarung. Die Bezeichnung τὸν μονογενῆ, das einzige Kind (Lut. 7, 12; 8, 42; 9, 38; Ebr. 11, 17; Joh. 1, 14. 18; 3, 18), ad auxesin valet (Calvin); welche Liebe, daß Er Seinen einzigen Sohn sandte (Luther)! Es ist also nicht = ἀγαπητός, omnium creaturarum longe carissimus, sibi dilectissimus (S. G. Lange, Sozin, Grotius).

Johannes markiert so die Erhabenheit des Sohnes, wie der Ausdruck *ἀπέσταλκεν εἰς τὸν κόσμον* die Präexistenz markiert (Joh. 3, 17; 5, 36): geschieht, in die Welt geschieht werden kann ja nur, wer geboren ist und nicht erst in der Welt geboren wird, sondern über und vor der Welt ist, 1, 1; Joh. 1, 1. Falsch engt Haupt den Umfang des Gedankens ein, wenn er in *κόσμον* nur die Menschenwelt sieht, welche des Jornes wert ist, nicht der Liebe. — **Damit wir leben durch Ihn.** So ist *ἐν ἡμῖν* erklärt. Diese Zweckbestimmung, *ἵνα*, weist eben so sehr in Christi Lebensfülle, als unsere Bedürftigkeit. Vgl. Joh. 3, 16. 17. — **B. 10: Darin besteht die Liebe.** Es ist *ἀγάπη* hier ganz allgemein zu fassen, wie 3, 16 (Meander, Dürsterdieck, Luther, Haupt), nicht *τοῦ Θεοῦ* hinzuzudenken (Spener, Lücke, Sander, de Wette, Brückner, Zelf u. a.), wie Röm. 5, 5. **Nicht, daß wir Gott liebten, sondern daß Er uns liebte.** Einfach ist zu *οὐκ* hinzuzudenken *ἐν τοῦτῳ*, und ebenso zu *ἀλλά*. Damit ist der zusammenfassende Ausdruck *πρῶτος* B. 19 vorbereitet; die Initia tive des Liebens ist eben bei Gott; Anfang wie Ursprung (*ἐκ τοῦ Θεοῦ* B. 7) der Liebe ist in Gott; *ἡμεῖς* und *αὐτός* stehen hier mit besonderem Nachdruck einander entgegen, wie *τὸν Θεόν*, *amari dignissimum*, und *ἡμεῖς*, *indignissimos* (Wengel); die Selbständigkeit, Unabhängigkeit der Gottesliebe markiert die Zuverlässigkeit, durch kein Verdienst der Menschen irgendwie bedingte Liebe; jenes ist das eigens Gesagte (Luther), das andere ist das, wie aus dem Nachfolgenden (*ἰλασµόν*) und dem Vorhergehenden (*ἵνα ζήσωμεν*) mit Recht geschlossen werden kann, mit Angeedeutete (Dürsterdieck). über das Ziel schießt Haupt und wird daher unklar, wenn er der menschlichen Liebe jedes selbständige Dasein abspricht und sie nur als ein Einwohnen der Liebe Gottes faßt. Es ist auch gar kein Grund, *ὅτι* das einmal mit weil, das andermal mit daß zu übersetzen (Baumgarten-Crusius), oder beidemal zwar mit weil zu übersetzen, aber nur als Vorversätze: nicht weil wir Ihn, sondern weil Er uns liebte, so sandte er Seinen Sohn (Zachmann), oder die Wortstellung zu verändern und als sei *ὅτι οὐκ* geschrieben (Grotius), oder den ersten Satz als Nebensatz zu nehmen = *ἡμῶν μὴ ἀγαπῶντων* (Meyer: daß, obgleich wir Gott vorher nicht geliebt hatten, Er dennoch uns liebte). a Lapidé stellt nur das Angeedeutete mit Unrecht in die erste Linie, wenn er sagt: hic caritatem dei ponderat et exagerrat ex eo, quod deus nulla dilectione, nullo obsequio nostro provocatus,

imo multis injuriis et sceleribus nostris offensus, prior dilexit nos. — **Und sandte Seinen Sohn als Sühne für unsere Sünden.** Das ist der tatsächliche Erweis des *αὐτός ἠγάπησεν ἡμᾶς*. Mit dem Aorist *ἀπέστειλεν*, wie *ἠγαπήσαμεν*, *ἠγάπησεν* wird einfach erzählt von früheren Beispielen der Liebe Gottes, während durch das Perfekt *ἀπέσταλκεν* B. 9 das Gesandsein vergegenwärtigt wird (Lücke), der fortgesetzte und bleibende Effekt einer vergangenen Liebesthat Gottes (Zelf). Mit Nachdruck steht *ἀπέστειλε* voran, um die That Gottes zu markieren; *ἰλασµόν* *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* nimmt erklärend und begründend Beziehung auf *ζήσωμεν δι' αὐτόν* B. 9. Vergl. 2, 2; 3, 16. Christus ist nicht nur causa formalis des Heils, sondern in ihm die materia salutis (F. Röstlin, über Calvin's institutio nach Form und Inhalt. Stud. u. Krit. 1868. III. S. 451). Das ist unzureichend: *testatum fecit, se velle condonare* (Kossmüller).

4. Die Schlußfolgerung auf die Bruderliebe. B. 11: **Geliebte, ἀγαπητοί**, hat einen besonderen Nachdruck und bestimmten Gehalt, als die im Genuß der erfahrenen Gottesliebe Stehenden. **Wenn Gott uns also liebte.** Weil *εἰ* mit dem Indikativ die vorher erzählte Thatfache einführt, so soll dieselbe als unzweifelhafter Grund für eine darauf zu bauende Folgerung markiert werden. Mit *οὕτως ἠγάπησεν* ist die vorhergehende Schilderung der Liebe notiert; es ist hier = *hac ratione*, in der Sendung Seines Sohnes zur Sühne unserer Sünde, zukommend, ohne unser Verdienst; aber es ist nicht = *tanta caritate*, wie Joh. 3, 16, wo *οὕτως* — *ὥστε* darauf drängt, wie Dürsterdieck richtig bemerkt. Unberechtigt ist die Deutung: *nullo hominum discrimine* (Grotius); oder die Haupt's, so daß er seine Liebe uns den Liebenden einpflanzte. — **So müssen auch wir uns einander lieben.** Zunächst ist *ἡμεῖς* — *ἀλλήλους* zu beachten: Wir, erst Gegenstand der herrlichen Liebe Gottes (*ἡμεῖς*), müssen nun auch jeden Christen als Gegenstand göttlicher Liebe ansehen und behandeln, also Subjekt solch erfahrener Gottesliebe werden; dazu nötigt der Bruder, den Gott liebt, und drängt uns die Liebe, mit der wir selbst geliebt sind. *Ὁφείλομεν* sagt der Apostel daher nicht bloß, weil ein objektiv gegebenes Gebot und Beispiel dafür da ist, sondern auch eine subjektive Bereitung dazu: als Kinder Gottes, aus Ihm, der die Liebe ist, aus Seinem Liebeswesen geboren, müssen wir uns einander lieben. Feinsinnig weist Zelf darauf hin, daß absolut angesehen von dem Th-

puz der göttlichen Liebe, praktisch angesehen von unsrer Dankbarkeit gegen Gott die Rede ist, welche uns antreibt, diejenigen, welche Gott liebt, so zu lieben, wie er sie liebt. —

5. Ohne Bruderliebe giebt's nicht Gemeinschaft mit Gott. B. 12. 13. **Gott hat keiner je gesehen.** Vergl. Joh. 1, 18: *ὥρακεν*. Die Perfekta, dort, wie hier: *τεθέαται*, sind durch *πώποτε* nachdrucksvoll auf die Vergangenheit in ihren einzelnen Zeitabschnitten und ihrem Verlaufe zu beziehen, also nicht nach einem Hebraismus präsentisch zu fassen (Estius) oder Vergangenheit und Gegenwart in sich begreifend (Lücke). Das Wort *τεθέαται* markiert das ruhige, verweilende Zusehen, Anschauen; es ist das wirkliche Sehen gemeint (die Griechen, Augustin, Spener, Lücke u. a.), wie B. 14 und = *ὥρακεν* auch B. 20. Der Sinn: Gott ist unsichtbar (1 Tim. 6, 16). Stellen, wie 2 Mos. 33, 20 und 1 Mos. 12, 7; 17, 1 u. a., sind nicht im Widerspruch mit einander, da, wo Er erschien, nicht Sein Angesicht, sondern eine angenommene Gestalt sichtbar ward. Also ist's nicht auf geistiges Schauen zu deuten, als sei Gott nicht aus eignen, natürlichen Kräften (Piscator), oder unmittelbar (Nickli), oder so wie Er ist (Estius), zu erkennen und zu begreifen, also unerforschlich (Meander, Sander). Das Folgende erklärt diesen Satz. **Wenn wir einander lieben, so bleibt Gott in uns und Seine Liebe ist in uns vollendet.** Offenbar bezieht sich der Satz: *θεὸν οὐδεὶς πώποτε τεθέαται*, nicht auf den eine Voraussetzung, Bedingung enthaltenden Satz: *ἀγαπᾶν ἀλλήλους*, sondern auf den Hauptgedanken: *ὁ θεὸς ἐν ἡμῖν ἐμένει*. Dem Apostel liegt alles an der inneren Lebensgemeinschaft, dem inneren, der Vollendung entgegen zu führenden Verhältnis Gottes und des Menschen, das in der Bruderliebe hervortritt; demnach ist die Bruderliebe nur Voraussetzung und Bedingung für Behauptung und Annahme der Lebensgemeinschaft mit Gott, nicht aber für dieses Verhältnis selber (gegen Frommann). Sonamentlich Düsterdieck, Luther. Gottes Unsichtbarkeit schließt ja auch nicht die Liebe zu Ihm aus (B. 20; vergl. 1 Petri 1, 8); aus ihr ist auch nicht auf die Bruderliebe gewiesen, als ob wir an den Brüdern zu erweisen hätten, was wir an Ihm nicht erweisen können (Lücke u. a.); es würde sonst nicht *ἀγαπᾶν ἀλλήλους* mit *ἐάν* eingeleitet sein, sondern *θεὸν οὐκ ἑᾶσθαι*. Unter *ἀγάπῃ αὐτοῦ* ist Seine, Gottes Liebe, zu verstehen, und zwar die Ihm eigentümliche, inhärierende Liebe (so auch Haupt), welche in uns ist,

wenn Er *ἐν ἡμῖν μένει*. In der Lebensgemeinschaft mit Ihm partizipieren wir an Seiner Liebe. Diese ist *τετελειωμένη*, eine vollendet gewordene; sie hat eine Geschichte des Wachstums und der Vollendung in uns, und zwar in Korrespondenz mit der Bruderliebe: wo diese ist, ist auch jene; beide bedingen einander gegenseitig; es ist das mit Gott, aus Gott, in Gott lieben, das mit Ihm als Sein Wesen in uns ist; das pflichtgemäße Lieben (*ὁφειλομεν* B. 11) ist ein naturgemäßes bei den Gläubigen. Daher ist nicht die Rede von der Liebe Gottes zu uns (Hunnius, Calov, Spener, Beza, Sander, Rothe, Zelf u. a.), wozu das Prädikat nicht passen würde; auch nicht von unserer Liebe zu Gott (Luther, Calvin, Grotius, Lücke, Meander, Düsterdieck u. a.), noch *ea dilectio, quam deus praecepit* (Solin), oder das gegenseitige Liebesverhältnis zwischen Gott und uns (Ebrard). — B. 13: **Daran erkennen wir, daß wir in Ihm bleiben und Er in uns, daß Er uns von Seinem Geist gegeben hat.** Das Erkennungszeichen für die Lebensgemeinschaft Gottes mit uns und unter uns mit Gott, ganz wie sie 3, 24 bezeichnet ist, wie auch die Erinnerung an die Gabe des Geistes, ist (*ἐν τούτῳ*): *ὅτι ἐκ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ δέδωκεν ἡμῖν*. So wenig 3, 24 partitiv zu nehmen war, so wenig ist auch hier die Präposition *ἐκ* partitiv zu nehmen; es entspricht vielmehr dem *ἀπὸ τοῦ πνεύματος* Apostelg. 2, 17; Joel 3, 1 (Septuag.), während die Vulgata, dem Grundtext entsprechend, *spiritum meum effundam* hat, und bezeichnet den Ursprung, das Herkommen des Geistes in uns, obwohl wir im Unterschied von Jesus, der den Geist *οὐκ ἐκ μέτρον* (Joh. 3, 34) hat, nur Anteil an Ihm haben; die rohe Vorstellung der Teilbarkeit, Zerstückelung des Geistes ist alles Ernstes fern zu halten. Der Geist selbst ist uns gegeben, nicht von dessen Gaben ist die Rede; an die *διαίρεσις τῶν χαρισμάτων* 1 Kor. 12, 4. 11 ist nicht zu denken (gegen Estius, Zelf u. a.). Sein Geist (*τὸ πνεῦμα αὐτοῦ*, der Liebesgeist Gottes) entspricht der *ἀγάπῃ αὐτοῦ* und bestätigt die zu B. 12 gegebene Erklärung, und holt hier nach, daß Sein Geist Seine Liebe und deren Vollendung in uns vermittelt. —

6. Bezeugung der inneren Lebensgemeinschaft als einer sicheren Tatsache. B. 14. 15. 16. **Und wir haben gesamt und bezeugen.** Das tritt in Gegensatz zu B. 12: Gott hat keiner gesehen, wir aber haben den Sohn des Vaters gesehen. Mit *ἡμεῖς* sind die Apostel und deren Genossen (nicht „und Gemeinde“, wie Haupt sagt)

gemeint, wie τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν bestätigt, was auf unmittelbares, persönliches Schauen im Gegensatz von der durch andere vermittelten Kenntnis (1, 2; Joh. 1, 14), Augen- und Ohrenzeugenschaft hinweist (Joh. 1, 34). Was sie geschaut, bezeugen sie auch; beide Verba haben dasselbe Objekt: **daß der Vater den Sohn gesandt hat als Retter der Welt.** In Jesu, dem vom Vater Gesandten, haben sie geschaut δόξαν αὐτοῦ, δόξαν ὡς μονογενοῦς παρὰ πατρός (Joh. 1, 14), und darum ihn als Gesandten des Vaters geschaut. In τοῦ κόσμου (vgl. 2, 2; Joh. 3, 16; 4, 42) liegt, daß Er für jeden Menschen, nicht bloß die electi in omnibus populis (Bisfaktor) σωτήρ ist; die Allgemeinheit des Heils bestätigt auch das Folgende (B. 15): **Wer da bekennet, daß Jesus ist der Sohn Gottes.** Dieses ὁμολογεῖν ist Folge der Annahme des μαρτυρεῖν der Apostel, Wirkung des Glaubens (Rothe). Vgl. 2, 23. Es ist nicht an das thatsächliche Bekenntnis durch Bruderliebe (Beda), noch an das Zeugnis heiligen Wandels neben dem Bekenntnis mit dem Munde (Augustin, Grotius) zu denken; aber der Glaube des Herzens, der die apostolische μαρτυρία annimmt, ist Voraussetzung. Vergl. B. 16. **In dem bleibt Gott und er in Gott.** Das Bekenntnis ist also im Zusammenhang mit der Lebensgemeinschaft mit Gott zu denken, und es wird nicht ungöttlicher Wandel das Bekenntnis Lügen strafen; Gott in Christo Jesu wird dem Bekennern Heil zugeeignet haben. — B. 16: **Und wir haben erkannt und geglaubt.** Anfang καὶ ἡμεῖς ganz wie B. 14. Aber ἐγνώκαμεν und πεπιστεύκαμεν ist Sache der Jünger Christi ohne Ausnahme (Eftius, Calov, Spener, Lücke, de Wette, Düsterdieck, Ebrard, Luther), nicht nur der eigentlichen Apostel wie τεθεάμεθα καὶ μαρτυροῦμεν (gegen Episcopius, Rickli, Rothe u. a.). Vergl. Joh. 6, 69; πεπιστεύκαμεν καὶ ἐγνώκαμεν. Vergl. Lange z. d. St. — „Der wahre Glaube ist nach Johannes ein erkennender, erfahrender; die wahre Erkenntnis eine gläubige“ (Lücke); beides ist in einander; eins bedingt und fördert das andere. Daher ist's im Grunde gleichgültig, ob das eine oder andere voransteht; die sittliche That des Glaubens und die intellektuelle That des Erkennens ist zuletzt nicht ohne Gottes Wirken in Seinem Geiste an unserm Geiste. Die Annahme des Worts der Wahrheit im Glauben ist ja ein Empfangen von dem Herrn des Worts, wie das Hereinleuchten dieses hellen Worts ins Herz und Ausleuchten der Wahrheit des Worts im Herzen von Ihm kommt.

Beides ist die Grundlage für der Menschen Bekennen B. 15. Daher die Perfekta, die im gegenwärtigen Bekennen fortwirken. Objekt ist: **Die Liebe, welche Gott an uns hat.** Vergl. Joh. 13, 35: ἵνα ἀγάπην ἔχητε ἐν ἀλλήλοις. Das Präsens ἔχει steht mit Nachdruck nach den Perfekten voran; ἐν ist wie B. 9. Es ist, wie Joh. 6, 69 (ὅτι οὐ εἶ ὁ ἄγιος τοῦ θεοῦ), ein Objektives, Gottes Liebe an uns, nämlich in Christo Jesu, weshalb Beda: quia videlicet eum haberet filium unicum, noluit illum esse unum, sed ut fratres haberet, adoptavit illi, qui cum illo possiderent vitam æternam. Daher weder die subjektive Liebe Gottes erga nos (Eftius, Luther, Calov, Sozin, Grotius, Rickli u. a.), oder Gottes uns inwohnende Liebe (Wilke, Hermeneutik des N. Test. 2, 64; ähnlich Haupt), noch unsre Liebe von Gottes Lieben in uns entzündet (Ebrard). — Abschließende Zusammenfassung: **Gott ist die Liebe, und wer in der Liebe bleibt, bleibt in Gott und Gott bleibt in ihm.** Kombiniert ist B. 8 und 15. Unter ἐν τῇ ἀγάπῃ ist die Liebe überhaupt als das Element für die aus Gott Geborenen zu verstehen (Self: love in the abstract) und nicht auf Bruderliebe (Lücke u. a.), noch auf Gottes Liebe zu uns (Ebrard) zu deuten; es fehlt eben jeder bestimmtere Zusatz. Mit μένων ist freilich angegeben, daß die Liebe des Menschen, dabei er bleibt, die in ihm wohnt, zu verstehen ist. —

7. Vollendung der Liebe in der Furchtlosigkeit. B. 17. 18. **Darin ist die Liebe mit uns vollendet.** Hier ist ἀγάπη wie B. 16. 18 allgemein und weber als Gottesliebe εἰς ἡμᾶς, noch als unsre Liebe εἰς ἀλλήλους (Sozin), oder zu Gott (Lange), sondern als Liebesgesinnung und Liebesthätigkeit zugleich (Luther), wie 3, 18 zu nehmen, und μεθ' ἡμῶν festzuhalten: unter uns, zwischen uns, bei uns (Winer, 7. Aufl. S. 352 f.). Wenn es nicht parallel wäre von ἐν ἡμῖν B. 12, könnte man an die Gemeinschaft, die kirchliche, die christliche Gemeinde denken, innerhalb welcher die Liebe vollendet worden ist; auch weist der Kontext auf das individuelle Leben und Vollkommenheit der Christen, nicht der Christengemeinde als solcher. Am natürlichsten verbindet sich's mit dem Verbum τελεσιώται (Lücke, de Wette, Düsterdieck, Haupt, Rothe) nicht mit ἀγάπη, deren Objekt es nicht sein kann, da es nicht — εἰς ἡμᾶς ist, wie Luther, Calvin, Grotius, Calov, Bengel, Sander, Haupt (die in uns eingesenkte göttliche Liebe) wollen; die Wortstellung kann ebensovienig als B. 9 für die Verbindung mit ἀγάπη ent-

scheiden (gegen Luther); $\mu\epsilon\delta'$ $\eta\mu\omega\upsilon\varsigma$ notiert die Stelle, wo die Liebe vollendet ward. Man hat daher auch nicht $\eta\mu\omega\upsilon\varsigma$ mit Rickli und Haupt aufzulösen in Gott und wir, und gegenseitige Liebe Gottes und der Christen zu verstehen, was ganz unstatthaft und dem Geist des Evangeliums widerstrebt. *Τετελειώται* ist wie B. 12: *τετελειωμένη* *ἐστίν*, B. 18: *τελεία* und *τετελειώται* zu nehmen; die *ἀγάπη* in und an uns ist eben etwas zu Vollendendes, und die Vollendung selbst ist nicht etwas mit einemmal und Schlag Fertiges; sie hat ihre Stufen und Grade, die von Gott ausgehende, in uns wohnende, bei uns bleibende Liebe, dieses innerliche Prinzip des geistlichen Lebens (Zelf). Worin ist sie nun zunächst vollendet? *ἐν τούτῳ* — *ἵνα παρῶσα ὦν ἔχομεν*: **Daß wir Zuerst haben an dem Tage des Gerichts.** über *παρῶσα* vergl. 2, 28 S. 81. Mit *ἵνα*, das wie nach *αὐτῇ* 3, 11. 23; Joh. 17, 3, so auch nach *ἐν τούτῳ* Joh. 15, 8 steht, wird das Ziel markiert, das Gott bei der Vollendung der Liebe bei uns hat: wir sollen Zuerst haben. Man hat daher *ἐν τούτῳ* weder auf das Vorgehende B. 16 (Spener, Haupt, Rothe) zu beziehen, noch per trajectionem mit *ὅτι* zu verbinden (Grotius u. a.), noch *ἵνα* = *ὥστε* zu fassen (Episcopius, Bengel u. a.). Die *ἡμέρα τῆς κοίσεως* ist, *ὅταν φανερωθῇ* 2, 28. Natürlich ist *ἐν* festzuhalten, und nicht = *εἰς* zu erklären; denn es handelt sich nicht um Zuerst für Erwartung, Herbeiwünschen (Augustin, Calvin), wobei leicht Täuschung unterlaufen kann. Freilich wer Zuerst haben kann und wird im Gerichte, wird's auch haben vor demselben; doch ist daran zu denken, daß selbst die Gläubigen trotz ihrer Liebesthätigkeit im Gerichte überrascht sind (Matth. 25, 31 ff.); es handelt sich nur um Zuerst im Gerichte, nicht um solche vorher. „Die völlige Entfaltung der Liebe in ihren Resultaten ist aufbehalten auf den Tag des Gerichts, aber dieselbe, ob schon einer zukünftigen Welt angehörig, wirft ihre Strahlen schon in das liebende Herz in dieser Welt“ (Zelf). Beides zusammenzufassen, mit Rickli, Luther u. a., ist unrichtig; ebenso wenig *τετελειώται* als futur. exact. zu nehmen. — **Weil, wie jener ist, auch wir sind in dieser Welt.** Mit *ὅτι* wird eine Begründung, hier für die Zuerst am Tage des Gerichts angefügt. *Εκεῖνος* ist Jesus, also nicht Gott (Augustin, Calvin u. a.). Das Präsens *ἐστὶ* ist nicht = *ἦν* zu nehmen (Decumen, a Lapidio, Grotius u. a.), also auch *ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* nicht hierher zu ziehen. Die Vergleichung (*καθ' αὐς*) ist aus dem Kon-

text zu entnehmen; sie ist sehr strikt *καθ' αὐς* — *καὶ*. Es handelt sich um das *μένειν ἐν τῇ ἀγάπῃ*, mit dem *μένειν* vollendet sich die Liebe bis zur kindlichen Zuerst am Gerichtstage (mit Luther, der Vorinus anführt: reddi nos caritas Christo similes et conformes imagini filii dei). Also nicht Gleichheit der Leiden (Luther), der Versuchbarkeit (Rickli), nicht Gleichheit darin, daß wir obwohl in der Welt, nicht von der Welt sind (Sander); denn davon ist nichts indiziert; aber hervor tritt auch nicht die Kindlichkeit (Lücke), nicht die *δικαιοσύνη* (Düsterdieck). Die Liebe ist das ewige Wesen Christi. Vergl. 3, 7 (Luther, Zelf). *Ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ* bezeichnet bei *ἐοικέν* den Aufenthaltsort, die irdische Lebenssphäre, während Christus im Himmel ist; es ist also kein ethischer Begriff, wenn auch mit Bengel amoris experte, *judicium timente* hinzugebracht wird. — B. 18: **Furcht ist nicht in der Liebe.** Der Gegensatz zur *παρῶσα ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κοίσεως*. Ganz allgemein *φόβος οὐκ ἐστὶν ἐν τῇ ἀγάπῃ*. Furcht ist kein Moment der Liebe, sie ist ihr durchaus fremd, nur außer ihr (Luther). Nach dem bekannten Wort: oderint, dum metuant, vertragen sich Haß und Furcht, aber Furcht und Liebe keinesfalls. Es ist nichts gesagt von der Furcht vor Gott, die ja der Weisheit Anfang ist (Ps. 111, 10), auch nicht von der Liebe, also weder Liebe zu Gott, noch Bruderliebe (Lücke), noch weniger Liebe Gottes zu uns (Calvin, Calov, Spener). — **Sondern die vollkommene Liebe wirkt die Furcht hinaus.** *Τελεία* ist mehr als *sincera*, *opposita simulationi* (Beza), und *ἔσω* ist nicht aus sich selbst (Lücke), als wäre sie drin, sondern aus dem Herzen und zwar mit Kraft und Eifer (*βάλλει*). „Die Liebe hat die Furcht nicht nur nicht in sich, sondern sie duldet dieselbe auch nicht neben sich; nicht die Liebe in ersten Anfängen, die noch schwache Liebe, sondern die Liebe in ihrer Vollendung ist es, welche die Furcht gänzlich vertreibt“ (Luther). Wo solche Liebe das Herz füllt, ist kein Raum für Furcht, **weil die Furcht Strafe hat.** Das ist der Grund, warum die Liebe, die nur Genuß der Vergebung und Heimkehr hat und gewährt, die Furcht nicht neben sich leidet. *Κόλασις* ist wie Matth. 25, 46 bei Septuag. öfter Strafe, Straßpein (Besser), bei dem Drohen der *κοίσις*. Bengel: *tormentum* habet; nam diffidit, omnia inimica et adversa sibi fingit ac proponit, fugit, odit. Es ist also nicht Straßbewußtsein (Lücke), denn die Strafe ist noch nicht eingetreten; ebenso wenig Verdammnis, die im Endgericht zuer-

kannt werden wird Dem, der nicht in der Liebesgemeinschaft steht (Düsterdieck, Haupt). *Ὁ φόβος* ist weder pro concreto: der sich Fürchtende (de Wette, Düsterdieck), noch *ἔχει* = empfängt. — **Wer sich aber fürchtet, ist nicht vollendet in der Liebe.** Negative zu dem Hauptsatz: *ἡ τελεία ἀγάπη ἔσω βάλλει τὸν φόβον*, und Anwendung auf den Anfang: *φόβος οὐκ ἔστιν ἐν τῇ ἀγάπῃ*. Deshalb ist *δέ* festzuhalten, weder zu streichen, noch = *οὐκ* oder *καὶ* zu deuten. Es liegt also ebensowohl an dem Mangel der Vollendung der Persönlichkeit, als der Liebe (*τετελείωται ἐν τῇ ἀγάπῃ* — *ἡ τελεία ἀγάπη*), wenn Furcht da ist, Furcht, wie Röm. 8, 15: *οὐκ ἐλάττει πνεῦμα δουλείας πάλιν εἰς φόβον*. — Unnötig ist die Konjekture des Grotius, der *κόλουον* (mutilationem) lesen will statt *κόλασιν* (metus amorem mutilat atque infringit, aut prohibet, ne se exserat) und *κολοῦμενος* statt *φοβούμενος* (qui mutilatur aut impeditur in dilectione), wie die des Lamb. Bos, der *κώλωνιν* statt *κόλασιν* liest. —

8. Liebe zu Gott ist mit Bruderliebenotwendig verbunden. B. 19—21. **Wir lieben Gott.** Dem *φοβοῦμενος* gegenüber steht: *ἡμεῖς ἀγαπᾶμεν θεόν*, ohne Anrede, wie *ἀγαπήτοί* B. 7. Mit nichts ist ein Konjunktiv indiziert und auf eine Ermahnung gewiesen; das nachdrücklich vorangestellte *ἡμεῖς*, die aus Gott, der die Liebe ist, geboren sind, Seine Kinder, martirt vielmehr eine Thatfache, den Indikativ (Calvin, Beza, Aretius, Sozin, Spener, S. Schmidt, Bengel, Rickli, Neander, Ehrhard, Erdmann, Luther, Hofmann Schriftbeweis II, 2, 338); es steht, wie der ganze 19. Vers, mit dem *οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγάπησαμεν τὸν θεόν* in Korrespondenz. Der Vergleich mit B. 7, die Rücksicht auf B. 7, vermag ebensowenig wie die Begründung und die weitere Erörterung B. 20. 21 die Erklärung zu rechtfertigen, daß hier imperativischer Konjunktiv anzunehmen sei (gegen Düsterdieck). Für Hinzufügen des Objekts sind doch die meisten Zeugen, selbst A. mit seinem *οὐν* läßt darin solches vermuten. In der Begründung: **Weil Er zuerst uns liebte**, hat *πρῶτος* einen Nachdruck und dieses läßt doch immer zunächst im vorhergehenden Satz an Liebe zu Gott denken. Vgl. B. 9. 10. Aus unserer durch erfahrene Gottesliebe begründeten Liebe zu Gott weist der Apostel nun in die Bruderliebe. B. 20: **Wenn jemand sagt: Ich liebe Gott, und hasset seinen Bruder, der ist ein Lügner.** *Ἐάν τις εἴπῃ* vergl. 1, 6: *ὅτι* vor *ἀγαπᾷ τὸν θεόν* führt oft nur die eignen

Worte an. Dieser Fortschritt bestätigt die Annahme des Indikativs B. 19. Hier zerlegt der Apostel die kommunikative Rede in Einzelrede zum Schluß und zum Beweis. Dem *μοῦ* entspricht das gleich folgende *ὁ μὴ ἀγαπῶν*. Vergl. 3, 14. 15. „Hassen ist der positive Ausdruck für: nicht lieben“ (Huther). Vergl. Luk. 14, 26; col. Matth. 10, 37. Jeder Defekt der Liebe gibt Raum dem Hasse. Daher *ψεύστης ἐστὶ* wie 1, 6. Die Begründung: **Dem, wer seinen Bruder nicht liebt, den er gesehen hat, wie kann er Gott (oder: kann Gott nicht) lieben, den er nicht gesehen hat?** Der Hauptpunkt liegt auf dem aufgestellten Gegensatz *ὃν ἑώρακεν* und *ὃν οὐχ ἑώρακεν*. Das Perfekt notiert das in seiner Wirkung fortdauernde Gesehenhaben (de Wette, Düsterdieck, Huther, Zelfs); Lücke: *ἑώρακεναι* = vor Augen haben: a Lapide: vidit et assidue videt. Zu weit geht Sozin, wenn er das Perfekt so betont, als solle zugleich angedeutet sein, es sei genug, einen gesehen und kennen gelernt zu haben, und nicht nötig, ihn noch vor Augen zu haben. Gregors Wort: *oculi sunt in amore duces*, und Dekumenius Bemerkung: *ἐφελκυστικὸν ὄρασις πρὸς ἀγάπην*, gibt die Voraussetzung der Schlußfolgerung an. Liebe zu Gott dem Unsichtbaren ist schwer; auch 1 Petr. 1, 8: *ὃν οὐκ ἰδόντες ἀγαπάτε*, spricht Freude und zugleich Verwunderung aus. Wer also das Schwerere leistet: Gott lieben, den er nicht sieht, muß doch das Leichtere auch leisten: den Bruder lieben, den er sieht. Der Apostel will also nicht von der Bruderliebe zur Liebe zu Gott hinführen, nur diese an jener nachweisen; Liebe zu Gott bleibt immer das Erste, Tiefste und Höchste, das sich aber in der Bruderliebe beweisen muß. Die Frageform hat dieselbe Kraft und dasselbe Recht wie die einfache Verneinung; aber das Voranstehen des Objekts *τὸν θεόν ὃν οὐχ ἑώρακεν* verstärkt sehr den Gedanken; *πῶς* oder *οὐ δύναται ἀγαπᾶν* hat das *ἐάν τις εἴπῃ* zur Voraussetzung und bezeichnet die Annahme der Behauptung, Gott zu lieben, als unmöglich, die Behauptung als Lüge. Nur gegen den Lügner gilt des Apostels argumentum ad hominem (Düsterdieck). Bengel: *sermo modalis: impossibile est, ut talis sit amans dei, in praesenti*. Daher ist eine Beziehung auf *imago dei* nicht gerechtfertigt, wie Augustin (apostolus hic pro confesso sumit, deum se nobis in hominibus offerre, qui inscriptam gerunt ejus imaginem; Johannes nil aliud voluit, quam fallacem esse jactantiam, si quis deum se amare dicat, et ejus imaginem, quae ante oculos est, negli-

gat), Sander, Ebrard (der gegen des Apostels Meinung auf das Verhalten der uns sichtbar gegenüberstehenden Personen reflektiert und sagt: es ist nicht leichter, eine Person, die sichtbar vor mir steht und mich gekränkt hat, zu lieben, als eine Person, die ich noch gar nicht gesehen habe), Haupt (der Mensch ist der einzige Stoff, an dem sich die Liebe zu Gott bethätigen kann) thun, oder wie Grotius den Menschen das opus dei pulcherrimum nennen. Auch irrt de Wette, wenn er behauptet, Gott, der ideale, unsichtbare Gegenstand, könne auf reale Weise nur in dem Bruder, dem sichtbaren empirischen Gegenstande der Liebe, geliebt werden. —

B. 21: Und das Gebot haben wir von Ihm. Kai fügt einfach einen neuen Grund bei: es handelt sich um ein bestimmtes Gebot. Das ist ein firmius argumentum (Calvin); denn quomodo diligis eum, cuius odisti praeceptum (Augustin)? Unter *an' avtov*, wodurch der Ursprung, die Herkunft des Gebotes markiert ist, ist Gott zu verstehen (Lücke, de Wette, Dästerdieck u. a.), nicht Christus (Calvin, Sander, Huther, Rothe u. a.). Daß *θεόν* folgt, spricht zu wenig dagegen, unter *αυτου* an *θεόν* zu denken, als ja im hohenpriesterlichen Gebet Jesu Joh. 17, 3 dieser Seinen eignen Namen nennt, statt *ἐμε* zu sagen. Die Analogie von 1, 5; 2, 27 kann gegen den Kontext und 3, 23. 24 nicht durchschlagen, nur angeben, daß mit *αυτός* auch Christus bezeichnet werden könne, *ἐκείνος* nicht allein Ihn bezeichne. Die *ἐπολή* ist und bleibt Gebot, nicht = *ἀγγελία*, Lehre (Carpzov). — **Daß, wer Gott liebt, auch seinen Bruder liebt.** Aber dieses Gebot findet sich nirgends! auch nicht Matth. 22, 39. Aber der Apostel faßt in der Form eines bestimmten göttlichen Gebots mit Recht das wesentlichste Prinzip christlicher Ethik, das im Grunde alles trägt, was hier (B. 7 ff.; 3, 10. 19; vgl. Joh. 13, 34 *rc.*) den aus Gott Geborenen und in kindlicher Liebe mit ihrem Vater Verbundenen über die unverbrüchliche Pflicht der Bruderliebe besagt ist (Düsterd.). *ἡ* deutet doch auch hier den Zweck, das Ziel an, nicht bloß den Inhalt des Gebots (gegen Huther)

die Geschichte der Offenbarung Gottes in Christo Jesu. Ist Gottes Wesen Liebe, so muß es zugleich Persönlichkeit, kann's nicht bloß Substanz sein in pantheistischem Sinne. Ja, es weist in die Dreieinigkeit oder Lebendigkeit und Lebensfülle Gottes: den Liebenden, der doch nicht ohne den Geliebten ist, und die gegenseitige Liebe, wie Augustin de trinitate neben der psychologischen Analogie (*memoria, intelligentia, voluntas*) auch diese rein ethische Konstruktion der Trinität versucht hat (VI, 5: Und deshalb sind nicht mehr als drei: Einer, welcher den liebt, der von Ihm ist, und Einer, welcher den liebt, von dem Er ist, und die Liebe selbst. Wenn diese nichts ist, wie ist Gott die Liebe? Wenn sie nicht Substanz ist, wie ist Gott Substanz? XI, 2: Wenn ich etwas liebe, so sind drei, ich, und was ich liebe, und die Liebe selbst. Denn ich liebe nicht die Liebe, wenn ich nicht den Liebenden liebe, denn die Liebe ist nicht, wo nichts geliebt wird); deshalb konnte er nach Röm. 5, 5 an unserer Stelle (B. 7) unter *ἀγάπη* geradezu den Heiligen Geist verstehen, während Vidimus diese auf Christus deutete. Dem Augustin folgte im Mittelalter namentlich Richard von St. Viktor, der mystische Scholastiker, oder scholastische Mystiker (vergl. Liebner: Hugo von St. Viktor S. 82 ff.), in seiner Schrift de trinitate, besonders III, 14 — in neuerer Zeit vor allem Sartorius: Die heilige Liebe, 1. Abtl. S. 1 ff., und Liebner: Christologie I. (an vielen Stellen). Siehe auch Nitzsch über die wesentliche Dreieinigkeit Gottes in den Studien und Kritiken 1841, S. 295—345, besonders S. 337 ff. Vergl. die etwas sichtende Ausführung bei Frank, System der christlichen Wahrheit, I. S. 205 ff.

2. Rückwärts in der Geschichte der Offenbarung Gottes sind die Spuren dieser Wahrheit zu erkennen in 2 Mos. 34, 6; Ps. 103, 8—13; 86, 5. 15; 5 Mos. 32, 6; Jes. 63, 16; Jerem. 31, 9. Aber so zusammengefaßt, so leicht und sicher handhabt Johannes diesen tiefsten Gedanken, auf den kein Denker aus seiner eignen Kraft und Vernunft hat kommen können! Die Himmel erzählen nur von Gottes Ehre und Majestät (Psalm 19); von Seiner Gnade aber nur Sein Wort. In der Natur kommen wir auf Seiner Hände Werk, Seine Allmacht und Weisheit, nur in Seinem Wort auf Seine Liebe und Sein Erbarmen. Mit dem Wort (Joh. 4, 24): Gott ist Geist, und diesem: Gott ist Liebe, sind die lebenvollsten Wahrheiten über Gottes Wesen gegeben. „Geist ist Sein Wesen, Liebe Sein Leben“ (Schöberlein), oder: Geist ist die

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. **Gott ist Liebe** — ein Satz, in dem, „kurz zusammengefaßt, auf seinen einfachsten Ausdruck gebracht ist, was die Schrift durchweg, die ganze Schrift lehrt“ (Hofmann, Schriftbeweis I, S. 71), der eine bedeutende Tragweite rückwärts und vorwärts hat. Rückwärts — in Gottes Wesen selbst und in

Substanz, die Natur, Liebe der Charakter Gottes, nicht bloß im Verhalten.

3. Vorwärts weist dieses johanneische Wort ins Leben der Erkenntnis wie des Wandels. Hat ja Sartorius in seiner „heiligen Liebe“ die ganze Ethik auf dies Wort gegründet. Vergl. auch Köhler: Gott der allein Gute in den Studien und Kritiken 1856, S. 426 ff. Practicam definitionem dei proponit 1 Joh. 4, 8: deus caritas est. Ex caritate omnia dei opera procedunt, et spiritus s. a Patre et filio ab aeterno procedens est substantialis amor Patris et filii. In tempore deus ex caritate omnia creavit, ex caritate misit filium ad opus redemptionis praestandum, ex caritate dat spiritum s., qui similes motus in cordibus credentium accendit, ex caritate in vita aeterna a facie ad faciem beatis sese intuendum praestabit. — Omnia in caritate et ex caritate agit (Joh. Gerhard Exeg. II, S. 71). Nur darf man nicht mit Liebner (l. l. 111) die Liebe, welche Gottes Wesen ist, mit der Persönlichkeit geradezu identifizieren, welche doch die begriffliche Voraussetzung jener ist, auch nicht mit Ritsch (System § 63, 1) Liebe mit Wahrheit und Gerechtigkeit zusammennehmen; denn Selbstmitteilung liegt im Wesen der Liebe, aber nicht im Wesen der Wahrheit und Heiligkeit, und was wird aus dem Unterschied von παιδεία und κλῆσις, aus der schriftwidrigen Auffassung der ἀποκατάστασις τῶν πάντων und dem zornlosen Gotte bei Origenes und Schleiermacher? Vergl. Hofmann, Christi Werk und Person I, S. 127 ff.; Philippi, Glaubenslehre II, S. 79 ff.

4. Offenbart ward Gottes Liebe in der Sendung des eingebornen Sohnes. B. 9. 10. 12. 14. Deshalb ist Er *μονογενής* = *μόνος γεννώμενος* genannt (Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 18) und nicht *πρωτότοκος* (Röm. 8, 29; Kol. 1, 15. 18; Ebr. 1, 6; Offenb. 1, 5); es soll durch die Größe des Gesandten, wie den Zweck der Sendung die Größe der Liebe des Sendenden hervorgehoben werden. Der Hinweis auf den Erstgeborenen würde den Erfolg der Sendung und die Wirksamkeit des Gesandten markieren. Einen andern, dem gleichen Beweis für des Vaters Liebe gibt es nicht: Christus, Gottes Sohn, ersetzt mit Seiner Erscheinung und Verkündigung das Schauen des unsichtbaren Gottes (B. 12; Joh. 14, 9). Hofmann, Schriftbeweis I, 71.

5. Jesum den Gottessohn schauen, erkennen und glauben, bekennen und von Ihm zeugen auf Seite der Apostel, hören, erkennen und glauben, bekennen auf Seite der Gemeinden ist unerlässlich für die Lebensgemeinschaft Gottes

mit uns und unsre mit Gott, da sie durch und durch ethisch nur auf ethischem Wege gewonnen und erhalten werden kann. Von der Neugeburt aus Gott, der geistlichen Wiedergeburt, beginnt der Lebensprozeß der Heiligung. Jesu gegenüber unberührt, unbewegt, oder bloß äußerlich zugewendet bleiben, oder gar sich abwenden, verleugnen, in Zweifel oder entschiedenem Unglauben, ist eben Unethischkeit.

6. Das Wesen dieser mit der Wiedergeburt begonnenen Lebensgemeinschaft ist Gegenseitigkeit in fortgehender Wechselwirkung: Er an und in uns, wir in Ihm, gläubig erkennend und bekennend, lebend und liebend, voll Zuversicht wir, Er in Seiner stets zuborkommenden Gnade und Gnadenarbeit an und in uns.

7. Die Entwicklungsstufen sind nach Bengel: sine timore et amore, cum timore sine amore, cum timore et amore, sine timore cum amore. Dazu Augustin: timor quasi locum praeparat caritati. Si autem nullus timor, non est, qua intret caritas. Timor dei sic vulnerat quomodo medici ferramentum. Timor medicamentum, caritas sanitas. Mag von knechtischer Furcht der Mensch in seiner Sünde Gott gegenüber anheben, in kindlicher Furcht geht er dem Liebesverhalten und Liebeswesen Gottes gegenüber weiter, bis zur Furchtlosigkeit und Zuversicht in aller Demut.

8. Bruderliebe ist und bleibt Maßstab unseres Lebens aus Gott, von dem alle Liebe kommt; wer in Gott bleibt, kann nicht (B. 20: οὐ δύναται) ohne Liebe sein, und wer ohne Liebe ist, kann nicht in Gott sein, noch Gott in ihm bleiben. Er, der die Liebe ist, hat's selbst so geordnet; es ist Sein Wille, Sein bestimmtes Gebot, wie es Seinem Wesen gemäß ist.

Homiletische Andeutungen.

In Liebe, und zwar Gottes herrlicher Liebe, lebst du — nun lebe auch Liebe in dir! — Der Urquell der Liebe in Gott strömt um dich, und an dir hin, auch durch dein Herz; willst's genießen, ohne davon zu haben? — Aus dir muß hervorleuchten, was dir erschienen ist, Gottes deines Heilandes Freundlichkeit und Liebenswürdigkeit, welche sucht, was verloren ist. Als Bruderliebe muß erwärmen die Kindesliebe, die am Vaterherzen sich entzündet hat. — An deinem Kind erkennt man dein Familienglied, dein Geschlecht; und an dir sollte der Vater im Himmel nicht erkannt werden? Drum übe dich in der Liebe zu den Brüdern! — Du rühmst dich der Erkenntnis Gottes, des Verständnisses Heiliger Schrift; beweise es in der Bruderliebe! — In der Natur schau'st du Seiner Hände Werk, Seiner Allmacht Spur, in Christo Seines Herzens Liebesratschluß, Seine Friedensgedanken über dir (vergl. Dogmat.

u. eth. Grundgedanken Nr. 2). — Er sorgt dafür, daß deine Sünde gesühnt werde, damit du Ihm nicht entfremdet, von Seinem Leben ferne bleibst; baue nicht aufs neue an der Scheidewand zwischen Ihm und dir; solcher Bau zerstört dein Leben und dein Heil. — Wohlthuend und beschämend zugleich ist die Zuverlässigkeit eines Freundes; empfinde und empfang' Gottes zuvorkommende Gnade. — Wie bei der Schöpfung, mußte Er auch bei der Erlösung, die auch eine Schöpfung ist, die Initiative ergreifen; und wie hat Er's gethan! Aber ohne dich konnte Er dich schaffen, doch kann noch will Er dich ohne dich erlösen. — Über dir waltet der Vater, für dich wird der Sohn gesandt, in dir wirkt Sein Geist; hindere nicht Gottes Werk für dich und in dir hemme nicht lieblos gegen dich selbst, wie gegen deine Brüder, die Vollendung Seines Liebeswerks an dir. — Wer wirft nicht das Zeugnis der Augen- und Ohrenzeugen; gib dich dem hin, nimm's auf im Glauben, halt's fest im Bekennen; übe dich in der geglaubten und erkannten Liebe. Denn lieblos ist gottlos, und gottlos ist lieblos. — Willst du das Bekenntnis geringe achten, so bedenke, es ist, wie die Liebe, ein Strahl aus dem Glauben; Bekenntnis ist die Liebe des Mundes, Liebe das Bekenntnis der That, beide kommen vom Herzen. — Hinter den Gerichten in der Weltgeschichte und deiner Lebensgeschichte liegt ein Gericht, in dem zu bestehen Heil und Seligkeit ist. — Der Liebe muß vergehen im Gerichte dessen, der die Liebe ist, vor dem Richter, der Heiland hat werden wollen. — Was nicht Zuversicht gibt im letzten Gerichte, kann nicht unser Begehren sein im Leben. — Die Furcht, welche nicht die Liebe stärkt, sondern sie vertreibt, taugt nicht; aber die Liebe taugt auch nicht, welche nicht die Furcht zu überwinden vermag (vergl. Dogmat. und eth. Grundgedanken Nr. 7). — Die Bruderliebe ist der Liebe zu Gott gegenüber ebensosehr das Geringere, als es das dem Kaiser geben, was des Kaisers ist, im Vergleich ist mit dem Gotte geben, was Gottes ist. Deshalb ist aber beides nicht geringe zu achten; beides ist ja auch befohlen. Aber gewiß ist, daß, wo das Geringere fehlt, das Größere keinen Raum hat und keine Kraft findet, die es üben könnte. — Siehe der Bruderliebe 1) Ursprung, 2) Maßstab, 3) Kraft, 4) Wachstum, 5) Preis und Sieg. — Nur im Gehorsam gegen Gottes Willen wächst du in Gottes Wesen und wirst aus dem Geschöpf zum Kinde, aus dem Knecht zum Erben Gottes. — Die Herrlichkeit der Liebe: 1) Woher stammt sie? 2) Wo erschien sie? 3) Was wirkt sie? 4) Wofin führt sie? — Die Macht der Liebe 1) auf Erden, den Brüdern gegenüber, auch den feindlichen; 2) im Himmel, beim Gerichte, vor Gott und Jesu Christo, dem Heiligen. — Die Vollendung der Liebe zu den Brüdern ist 1) schwierig, 2) geordnet, 3) gewiß, 4) herrlich. —

Bernhard von Clairvaux: Gott ist die Liebe: was ist also köstlicher als die Liebe? Und wer in der Liebe bleibt, der bleibt in Gott: was ist also sicherer als die Liebe? — Augustin: Du erblickst die Dreieinigkeit, wenn du die Liebe erblickst, denn Drei sind, der da liebt, der da geliebt

wird und die wechselseitige Liebe. — Luther: Denn was soll man viel davon sagen? Wenn man lange sagt: Es sei eine hohe, edle qualitas in der Seele, und die allerköstlichste und vollkommenste Tugend, wie die Philosophie und Werthelehrer davon reden; das ist noch alles nichts gegen diesem, daß er mit vollem Munde herauschüttet und spricht: Gott ist die Liebe, und Sein Wesen ist eitel lauter Liebe. Daß, wenn jemand wollte Gott malen und treffen, so müßte er ein solch Bild treffen, das eitel Liebe wäre; als sei die göttliche Natur nichts, denn ein Feuerofen und Brunnst solcher Liebe, die Himmel und Erde füllet. Und wiederum, wenn man könnte die Liebe malen und bilden, müßte man ein solch Bild machen, das nicht wirklich noch menschlich, ja, nicht englisch noch himmlisch, sondern Gott selbst wäre. Siehe, also kann es der Apostel hier malen, daß er aus Gott und der Liebe ein Ding macht, auf daß er uns durch solch edel, köstlich und lieblich Bild desto mehr an sich locke und ziehe, danach zu trachten, daß wir auch unter einander Liebe haben, und uns hüten vor Neid, Haß und Zwiethracht.

Starke: Sind wir der göttlichen Natur theilhaftig worden, wenn wir göttlich gesinnt und gegartet sind? Es trüget nicht. So viel wahre Liebe, so viel Ähnlichkeit mit Gott. — Du redest viel von Gott, aber das Beste mangelt dir. Du kennst Gott in Worten, aber mit den Werken verleugnest du Ihn. Du kennst Ihn also gar nicht, und wirst von Ihm auch nicht erkannt werden. — Niemand kann zum Leben der Herrlichkeit kommen, wo er nicht erst hier das Leben der Gnade in Christo hat. — Gottes Liebe ist die Ursache und Regel unserer Liebe. — Die Liebe ist nicht die Ursache unserer Vereinigung mit Gott, aber sie versichert, verbindet, befestigt und erhält dieselbe. — Niemand kann mit gutem Wissen, Freudigkeit und Frucht andern die Liebe anpreisen, wo er nicht selbst in der Liebe wandelt. Das merken sonderlich die Prediger, wenn sie zur Liebe ermahnen, daß sie selbst, nach dem Vorbild Christi, Liebe üben müssen. — Was helfen die besten Zeugnisse, wenn das Gewissen dawider redet? Ein Herz voll Liebe ist der beste Zeuge der Freundschaft mit Gott, der auch im Feuer der Anfechtung aushält. — Frohlocke! Gott, dein bester Freund, wohnt in dir, bleibt bei dir, und besitzt dich ganz und gar, du aber bist Sein Eigentum. Mit Gott hast du alles. — Lieber Christ, so oft du was thun oder lassen willst, frage dich bei dir selbst: hat dein Heiland das auch gethan oder gelassen? Es wird dir viel Nutzen schaffen und im Laufe des Christentums glücklich fort-helfen. —

Kieger: Austreiben heißt nicht wegblasen oder das Herz zerstreuen, daß man vergißt und mit ungebührlichen Annahmen überhäuft. Denn die Furcht ist auch mit rechtmäßigen Speißen und Nägeln im Herzen angeheftet und muß also auch mit rechtmäßigen und göttlichen Kräften ausgetrieben werden. — Heubner: Die Liebe hat eine erleuchtende Kraft, sowie Haß verfinstert. Je mehr Liebe, desto mehr helle Erkenntnis, desto weniger Täuschung möglich. — Man kann Gott,

der Liebe ist, nur e praxi, ex usu kennen lernen; so lange ich noch nicht an mir erfahren habe, wie unendlich Gott liebt, kann ich höchstens andern etwas nachsprechen von Gott. — Das Anpreisen der Liebe Gottes aus der Natur ist nicht der Schatten von der Erkenntnis der Liebe Gottes in Christo. — Die stolze Philosophie konnte Tugend, Moralität ohne Gottesliebe behaupten, ja gar sagen, daß eine Tugend ohne Religion eigentümlich noch stärker und reiner sei. — Der Mangel der Liebe gegen Gott ist der schreiendste Beweis unseres Sündenfalles. Denn in statu integro sollte unser erstes Lebenszeichen Liebe zu Gott sein, wie beim Kinde der Zug nach der Mutterbrust. — Das ist das Wunder der Liebe in Gott, daß Er in Seiner Liebe ist unbewegt stehen geblieben und Sein Geschöpf nach wie vor geliebt, gesucht hat, obgleich Feindschaft wider Ihn ausgebrochen war. Die Liebe Gottes ist also eine ewige, tief in Ihm begründete, unveränderte Liebe gewesen, die nie einen Zugang oder Abgang erlitt. Dies Wunder der Liebe erkennt kein Mensch eher, als bis ihm sein Elend bekannt worden ist, bis ihm die Augen aufgegangen und übergegangen sind, und er nun dagegen hält, wie freundlich Gott ist. — Wer das historische Zeugnis gering schätzt, reißt die ganze Grundlage des Christentums um und öffnet allem Trug und Wahn Thor und Thür. Geschichtskennntnis und eigne geistliche Lebenserfahrung zusammen machen wahres Christentum. — Die Bibel ist gleichsam die Botsanne der Liebe Gottes, lange nicht die Natur; die Natur wird erst dem gläubigen Christen eine Botsanne der Liebe Gottes. Gleich 1 Mos. 1 und 3 finden sich die ersten Töne der Liebe Gottes; am stärksten erschallen sie im N. T. — Wenn der Teufel an die Liebe Gottes glauben könnte, so wäre er gerettet, sagt Chrysostomus. — Die Liebe verwandelt Gott aus einem Richter in den Vater. — Wer sich keine Liebe zutrauen darf, kann den Anblick des Liebendsten nicht ertragen. — B. 19. Das ganze wundervolle Gebäude des christlichen Systems: die eine Hälfte ist die Moral: Gott lieben mit allem, was draus folgt; die andere Hälfte: die Glaubenslehre, der bedingende Grund: Gottes Liebe gegen uns Sünder in Christo. Der Grund muß eher sein als das Gebäude. — Liebe ruht am meisten, wenn sie zukommend gegen Unwürdige ist. — Dem unsichtbaren Gott kann man seine Liebe nur in Seinen sichtbaren Kindern geben. — Stier: Als ein hochgepriesener, für den Kosmos gelehrter Mann einer hochfürstlichen in Christo weilen Matrone mit Gemeinplaz abfertigend schrieb: ihm sei das Christentum die Religion der Liebe, schrieb sie wieder: Jawohl, aber Johannis Wort 1 Joh. 4, 10. 11. Bei nachfolgendem Besuche konnte der Gelehrte die Episteln Johannis in der Bibel nicht finden. — Gerok (1 Joh. 4, 7—12): Die Liebe als das Grundgesetz der Welt, 1) wie es geschrieben steht im Himmel: denn Gott ist die Liebe; 2) wie es geschrieben steht am Kreuze: denn Christus ist die Liebe; 3) wie es geschrieben steht in unseren Herzen: denn das Christentum ist die Liebe. — Leonhardi: Worauf be-

ruht unsere Trinitätsfreude? 1) Wir wissen, daß der Vater den Sohn gesandt hat zum Heiland der Welt (14. 15); 2) wir haben am Sohn die Liebe erkannt, die Gott zu uns hat (15. 16); 3) an der Liebe unter einander erkennen wir, daß Er uns von Seinem Geist gegeben. — Ruthardt (1 Joh. 4, 9, Advents predigt): Die Liebe Gottes in Christo ist unser Leben. 1) Die Liebe Gottes, 2) die Sendung des Sohnes, 3) unser Leben. — Spurgeon (1 Joh. 4, 19): Der wahren Liebe 1) Ursprung, 2) Erhaltung, 3) Fortschritt. — Ahlfeld (Traured über 1 Joh. 4, 19 und über 1 Joh. 4, 9—16. Predigt): Mit dreifachen Bändern sind wir gebunden an den dreieinigen Gott. 1) In der Liebe unter einander bleibt Gott in uns; 2) in dem Heiligen Geist bleiben wir in Gott und Gott in uns; 3) in dem Bekenntnis des Sohnes Gottes bleibt Gott in uns und wir in Gott. — Zur Epistel den 1. Sonntag n. Trin. 1 Joh. 4, 16—21. Heubner: Gott ist die Liebe. 1) Erklärung; 2) Beweis (auch Verteidigung); 3) Verpflichtungen daraus für uns. — C. J. Rijsch (1813 während der Belagerung Wittenbergs in der Antrittspredigt über die Periscope am 1. p. Trin. 1. Joh. 4, 16—21): Der Wert wahrer Liebe bei Furcht erregenden Ausichten in die Zukunft. Die Liebe erhebt über die ganze zeitliche Zukunft. Ihre Schmerzen sind tief, ihre Klagen aufrichtig, ja sie blickt um so wehmüthiger in die Ferne, da sie nie für sich allein leiden kann, aber verweisen an Errettung, abfallen vom Vertrauen kann doch die wahre Liebe nie. Jeder wahren Liebe ist es verliehen, die Welt zu überwinden und die Zeit zu übersflügeln durch die Kraft des wahren Glaubens. Sie thut die hellsten Blicke in die Schatten der Zukunft. Und die Liebe mit den hellen Augen hat auch einen unermüdblichen Arm; sie trifft die beste Vorsorge für alles, was bevorstehen mag. — Schleiermacher: Vollkommenheit der Liebe. 1) Was der Apostel angibt als das Zeichen der Volligkeit der Liebe; 2) daß das, wovon er redet, nur durch die Volligkeit der Liebe bewirkt werden kann. — Kapff: Gott ist die Liebe und nur Liebe macht eins mit Gott. — Gerok: Noch einmal eine Liebespredigt. 1) Der ewige Liebesquell, 2) die heilige Liebespflicht, 3) die rechte Liebesprobe, 4) das selige Liebesglück. — Fiedler: Gott ist die Liebe! das sei unsere Überzeugung; wir wollen in dieser Liebe bleiben! das sei unser Entschluß; dann wird Gott bei uns bleiben, das sei unser Segen. — Harleß: Wer kennt und liebt den lebendigen Gott, der die Liebe ist? 1) Wer, statt die eigene Liebe zu vergöttern, Gott in Seiner Liebesoffenbarung in Christo erkennt und liebt, 2) wer, statt ohne Furcht Gott zu lieben, in seiner Liebe Gott fürchtet ohne Pein; 3) wer, statt in solcher Liebe alle Welt Brüder zu nennen, jeden liebt, aber nach der Weise Gottes in Christo. — Floren: Der Liebe heiligende Kraft auf das Menschenherz. 1) Sie vereint — das von Gott getrennte Menschenherz (B. 16); 2) beruhigt — das geängstete Menschenherz (17. 18);

3) erwärmt — das kalte Menschenherz (19); 4) läutert — das unreine und sündige Menschenherz (20); 5) belebt und befruchtet — das tote Menschenherz (21). — Genzken (Beichtrebe): Was fehlt mir noch zum wahren Christentum? 1) Der Anfang ist, daß wir die Liebe erkennen, die Gott zu uns hat; 2) der

Fortgang ist, daß wir bleiben in dieser Liebe! 3) das völlige Maß ist, daß sie durch die Erfahrung ihrer heiligenden Kraft die Furcht vor Tod und Gericht austreibt; 4) die Probe zu dem allen ist die Bruderliebe.

8. Des Glaubens Kraft (1—5), Zeugnis (6—10) und Gehalt (11. 12).

Kap. 5, 1—12.

Jeder, der glaubt, daß Jesus ist Christus, ist aus Gott geboren, und jeder, der 1 Den liebt, der ihn geboren hat, liebt auch¹⁾ Den, der aus Ihm geboren ist. *Daran 2 erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wann wir Gott lieben und Seine Gebote halten²⁾. *Denn das ist die Liebe Gottes, daß wir Seine Gebote halten; und Seine Ge- 3 bote sind nicht schwer, *weil alles, was aus Gott geboren ist, die Welt besiegt; und das 4 ist der Sieg, der die Welt besiegte: unser³⁾ Glaube! *Wer ist's denn⁴⁾? der die Welt 5 besiegt, wenn nicht, wer glaubt, daß Jesus ist der Sohn Gottes? *Dieser ist, der da 6 kam durch Wasser und Blut⁵⁾, Jesus Christus⁶⁾; nicht in dem Wasser allein, sondern in dem Wasser und in dem Blut, und der Geist ist's, der zeugt, weil der Geist⁷⁾ die Wahr- 8 heit ist. *Denn Drei sind, die zeugen, *der Geist und das Wasser und das Blut, und die 9 Drei sind Eins. *Wenn wir das Zeugnis der Menschen annehmen, so ist das Zeugnis 10 Gottes größer, weil das das Zeugnis Gottes ist, daß⁸⁾ Er gezeugt hat von Seinem Sohne. *Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat das Zeugnis⁹⁾ in sich; wer Gotte¹⁰⁾ nicht glaubt, 11 hat Ihn zum Lügner gemacht, weil er nicht an das Zeugnis geglaubt hat, welches Gott über Seinen Sohn gegeben hat. *Und das ist das Zeugnis, daß ewiges Leben uns Gott 12 gegeben hat, und das ist¹¹⁾ das Leben in Seinem Sohne. *Wer den Sohn¹²⁾ hat, hat 12 das Leben; wer den Sohn Gottes nicht hat, hat das Leben nicht.

¹⁾ B. 1: *Καί* vor *τὸν γεγεννημένον* hat Cod. Sinait. (wo nicht *τόν* sondern *τό* steht) A. K. L. P. und mehrere Minuskeln.

²⁾ B. 2: *τηρώμεν* (so Cod. Sinait. K. L. P. und die Meisten) kann zwar nicht als durch A. bezeugt angesehen werden, da derselbe die folgenden Worte: *αὕτη γὰρ ἐστὶν ἡ ἀγάπη τοῦ Θεοῦ, ἵνα τὰς ἐντολάς αὐτοῦ* nicht hat, so daß sein *τηρώμεν* aus dem 3. Vers stammen dürfte, obwohl der Ausfall der angegebenen Wörter erklärlicher ist, wenn auch B. 2 *τηρώμεν* und nicht *ποιῶμεν* zu lesen ist, wie B. u. a. haben.

³⁾ B. 4: *ἡμῶν* nach Cod. Sinait. A. B. K. P. — L. und unbedeutende Zeugen: *ἐμῶν*.

⁴⁾ B. 5: *τίς δέ ἐστιν* mit Cod. Sinait. K. P. — B. (*τίς ἐστιν δέ*) und die Minuskeln und Versionen. Die Syr. ex ed. Schaafio hat quis enim, die Aethiop. et quis. *τίς ἐστιν* liest Tischendorf VIII. mit A. L. und vielen Zeugen.

⁵⁾ B. 6: *καὶ πνεύματος* nach *αἵματος* findet sich zwar bei Sinait. A. P. und einigen Minuskeln und Versionen, ist aber offenbar Interpretament, wie das noch schwächer bezeugte *καὶ ἐν τῷ πνεύματι* nach *ἐν τῷ αἵματι*.

⁶⁾ *ibid.* ⁷⁾ *Ἰησ.* *χριστός* mit Cod. Sinait. A. B. L. und den besten Zeugen. *ὁ χριστός* bei einigen Minuskeln und der Syr. ex ed. White.

⁸⁾ *ibid.* Statt *τὸ πνεῦμα* vor *ἡ ἀλήθεια* ist die Lesart *χριστός* sehr schwach bezeugt. Ebenso haben mehrere den Sinn gar nicht berührende Lesarten in diesem Verse, wie *μόνον*, *ἀλλὰ καὶ* keinen festen Grund.

⁹⁾ B. 9: *ὅτι* A. B., Cod. Sinait. u. a. statt *ἣν* nach K. L. P. und vielen.

¹⁰⁾ B. 10: Der Zusatz *τοῦ Θεοῦ* nach *μαρτυρίαν* bei A. fehlt bei Cod. Sinait. B. K. L. P.

¹¹⁾ *ibid.* *τῷ Θεῷ* mit Cod. Sinait. B. K. L. P. und den meisten Zeugen. A. hat *τῷ νῦν*. Jenes ist auch durch den Kontext gestützt.

¹²⁾ B. 11: *ἐστιν* meist am Schluß des Verses, bei A. zwischen *αὕτη* und *ἡ ζωή*.

¹³⁾ B. 12: *τοῦ Θεοῦ* nach dem ersten *τόν υἱόν*, wie's auch Luther hat, ist zu wenig bezeugt; es fehlt bei den besten Codd. auch dem Sinait.

Kritische Bemerkung zu B. 7. 8.

Zu B. 7: *ὅτι τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες* ist noch hinzugefügt in der ed. Elzev., der Scholz und Griesbach folgen: *ἐν τῷ οὐρανῷ, ὁ πατήρ, ὁ λόγος καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα· καὶ οὗτοι οἱ τρεῖς ἐν εἰσιν*. B. 8: *καὶ τρεῖς εἰσιν οἱ μαρτυροῦντες ἐν τῇ γῇ*. — Diese Worte haben nur codd. 34 (Dublin. saec. 16) und 162 (Vat. saec. 15.), am Rande hat sie cod. 173 von einer Hand aus dem 17. Jahrh. Aber überall fehlen die Worte: *καὶ οἱ τρεῖς εἰς τὸ ἐν εἰσιν* und bei den beiden ersten die Artikel vor *πατήρ, λόγος* und *πνεῦμα ἅγιον*, woran die mechanische Übersetzung aus der Vulgata zu erkennen ist. Sonst fehlen diese Worte in allen griechischen, auch dem sinaitischen Codex, in fast allen Versionen, auch lateinischen, bis zum 8. Jahrhundert, und von da an kommen sie in drei verschiedenen Gestalten vor. Trotz der trinitarischen Streitigkeiten nimmt kein einziger Kirchenvater der griechischen Kirche auf sie Bezug; unter den älteren lateinischen Kirchen Vätern ebensowenig. Denn die Auspielungen des Tertullian (adv. Prax. 15: *connexus Patris in filio et filii in Paraclito tres efficit cohaerentes alterum ex altero; qui tres unum sunt*) und Cyprianus (de eccl. unit. 5. ed. Krabbe p. 15: *et tres unum sunt*) sind auf Joh. 10, 30; 17, 11. 21. 22 zu beziehen. Auch ist an B. 8 zu denken, und zwar in symbolischer Deutung, wie im 6. Jahrh. Isidorus von Hermiane (pro defens. trium capitum 1, 3) den Cyprian verstanden hat, welcher mystischen Deutungen (der ungenährte Rock: Vorbild der Kircheneinheit; die drei Anaben bei Daniel, welche drei Gebetszeiten einhalten, die 3. 6. 9. Stunde: Hinweis auf die Dreieinigkeit) nicht fern und fremd war. Offenbare Spuren der allegorischen Erklärung fanden sich schon bei den Griechen in einzelnen Scholien zu dieser Stelle. So im cod. Paris. zu B. 8: *τοῦτέστι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον καὶ ὁ πατήρ καὶ αὐτὸς ἐαυτοῦ, zu ἐν εἰσι: μία θεότης, εἰς θεός*. Ein anderes Scholion: *οἱ τρεῖς δὲ εἰπεν ἁρσενικῶς ὅτι σύμβολα ταῦτα τῆς τριάδος*. Daher und aus Cyprian mag allmählich die Lesart erwachsen sein, indem man dessen Deutung auf die Personen der Trinität neben den Text stellte, aus dem derselbe entnommen war. Zuerst werden diese Worte in einer Schrift erwähnt, welche dem Vigilius von Thapsus am Ende des 5. Jahrhunderts zuzuschreiben ist; dann öfter und kommen bis zum 16. Jahrhundert in die

meisten lateinischen Übersetzungen. Nach einer griechischen Übersetzung der Akten des Laterankonzils von 1215 erschienen sie zuerst gedruckt griechisch in der complutensischen Ausgabe (1502 bis 1514). Erasmus, der sie in seinen Ausgaben des griechischen N. T. von 1516 und 1518 nicht aufgenommen hatte, gab sie in der Version von 1521 und der dritten Ausgabe von 1522 und zwar schreibt er daselbst: *reperitus est apud Anglos graecus codex unus* (cod. 34). *Ex hoc igitur cod. britann. reposuimus quod in nostris dicebatur deesse ne cui sit causa calumniandi etc.* Dann nahm sie Robert Stephanus 1546—1569, Beza 1565—1576 auf und die edd. Elzevirianae, welche i. J. 1624 zuerst erschienen und seit der Vorrede von 1633 (textum ergo habes nunc ab omnibus receptum) den Namen *textus receptus* führten, sanktionierten das Bürgerrecht dieser Lesart. Luther hat diese Worte nie mit übersetzt, nur in seiner zweiten Auslegung dieses Briefes erklärt, obwohl er sie in der ersten Auslegung geradezu als unecht bezeichnet hatte. Sie fehlen in allen deutschen Wittenberger Bibeln von 1522 bis 1545; erst 1596 erscheint eine Ausgabe in Wittenberg mit diesen Worten; doch fehlen sie noch in späteren, zuletzt in der Ausgabe von 1620. Zuerst erscheinen sie in der Züricher Ausgabe 1529; die nächste Ausgabe von 1531 druckt diese Stelle mit kleinen Lettern, die folgenden hat sie in Klammern, welche erst seit 1597 wegfallen. Die zu Frankfurt a. M. erschienenen Ausgaben haben sie zuerst 1582 in der Quartausgabe, während die Oktavausgabe von demselben Jahre sie nicht gibt. So half das nicht, daß Luther diese Worte für einen gegen die Arianer gemeinten Zusatz hielt, der in griechischen Bibeln fehle, noch daß Bugenhagen, als ein Lektionar von 1549 mit diesem Zusatz in Wittenberg erschienen war, warnte: *obsecro chalcographos et eruditos viros, ut illam additionem omittant et restituant graecae suae priori integritati et puritati propter veritatem*. — Im 17. Jahrhundert versuchte man die Echtheit zu verteidigen; zuletzt war noch Bengel für sie, dem v. Meyer, San-der, Besser und Mayer sich angeschlossen. — Vergl. Tischendorf VIII. maj. 1872. vol. II. p. 337 ff. — Bestätigt werden die äußeren Zeugnisse, die kritischen, durch die inneren, die exegetischen Gründe wider diese Worte. Unvollziehbar ist der Gedanke eines Zeugens *ἐν τῷ οὐρανῷ*. Deshalb wandeln einige, wie a Lapide, das testari in coelo in ein testari de coelo, (cf. cod. 162: *ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ*) oder finden drin die Bezeichnung der Beschaf-

fenheit, des Zeugnisses, wie Spener, oder der Zeugen, wie Bengel. Weiter ist unjohanneisch die Zusammenstellung von $\delta\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ und $\delta\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, da nur $\delta\ \theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ und $\delta\ \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, oder $\delta\ \pi\alpha\tau\acute{\eta}\rho$ und $\delta\ \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma$ vorkommen (Joh. 1, 1 ff.; 5, 21 ff., 14, 9 ff.). Ferner ist $\tau\acute{o}\ \epsilon\upsilon$ nur auf Wesenseinheit zu deuten und dafür im Kontext kein Grund. Auch helfen sich die Verteidiger durch Willkürlichkeiten, wie Bengel, der den 8. vor den 7. Vers stellt. Endlich kann man sie, mit Luther, nicht eben füglich von Rechtgläubigen wider die Arianer eingeschoben denken, da sich's nur um Zeugnis auf Erden handelt. Sie sind eben sprachlich und dialektisch wie logisch nicht ohne Willkür zu verwenden. Vergl. Luther 4. Aufl. S. 231 ff und die Erklärung des B. 7. S. 250 ff. Rüetschi Stud. u. Krit. 1869 II. S. 374 erklärt sich mit Berufung auf Bunten's Bibelwerk 1868 für Tilgung dieser Stelle aus deutschen Bibeln. So auch die jogen. Probebibel 1883, die sie noch in Klammern hat.

Exegetische Erläuterungen.

1. Zusammenhang. Was im Vorhergehenden wiederholt als ein Beweis für die Liebe Gottes notiert war, die Erscheinung Jesu Christi (Kap. 4, 9. 10. 14. 19), und als nächste Folge davon für den Erweis unserer Lebensgemeinschaft mit Gott angegeben war, Glaube, Erkenntnis und Bekenntnis (Kap. 4, 15. 16), das stellt der Apostel in diesem Abschnitt zum Schluß mit Beziehung zunächst auf die Bruderliebe (B. 1), dann auf Liebe zu Gott und Gehorsam gegen Seine Gebote (B. 2. 3), und auf den Sieg über die Welt (B. 4) mit Nachdruck in den Vordergrund, den Glauben an Jesus, den Christ (1a), den Sohn Gottes (5), der als Solcher von Gott selbst (B. 6—9) und in Seiner Wirksamkeit, oder Gabe, dem ewigen Leben (10 bis 12), bestätigt ist. Bengel: Concinne apostolus in hac tractationis parte mentionem amoris ita collocat, ut fides, tanquam prora et puppis totius tractationis, in extremo spectetur.

2. Wirksamkeit des Glaubens an Christum. B. 1—5. **Jeder, der glaubt, daß Jesus ist Christus, ist aus Gott geboren.** Die Allgemeinheit ($\pi\acute{\alpha}\varsigma$) wird nicht anders als durch das Glauben ($\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\omega\upsilon$) und das Glaubensobjekt ($\delta\tau\iota\ \text{Ἰησοῦς ἐστὶν ὁ χριστός}$) beschränkt; der Glaube mag schwach, unvollkommen sein, wenn er nur aufrichtig (subjektiv) und richtig (objektiv), also wahr ist. Das Glauben schließt Erkenntnis, Zuneigung, Hingabe und Vertrauen in sich und schafft Empfäng-

lichkeit für Hinnahme. Aus B. 5 ergibt sich, daß $\delta\ \chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ auf das innere Wesen des Erschienenen hinweist = $\delta\ \nu\acute{\iota}\omicron\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$, wenn auch diese Begriffe nicht identisch sind, so daß sie 3, 23 neben einander stehen können: die Gottessohnschaft macht den Menschen Jesus zum Christus = Heiland. Vergl. 4, 15 und 2, 22. Die Tempora, das Präsens $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\omega\upsilon$ und das Perfektum $\gamma\epsilon\gamma\epsilon\upsilon\eta\tau\alpha\iota$, markieren die Wiedergeburt, die Geburt aus Gott als Grund, den Glauben, der selbst ein göttlich Werk ist (Eph. 2, 8), als Folge davon: nur ein Gotteskind glaubt an Jesus den Gottessohn. — **Und jeder, der den liebt, der ihn geboren hat, liebt auch den, der aus ihm geboren ist.** In $\pi\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\ \alpha\gamma\alpha\pi\acute{\omega}\nu$ ist eine Parallele zu $\pi\acute{\alpha}\varsigma\ \delta\ \pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\iota}\omega\upsilon$, und was im Glauben mitgegeben und angenommen ist, besonders hervorgehoben. Deshalb braucht man keinen Zwischengedanken: der aus Gott Geborene liebt Gott, wie Luther will. Das Objekt ($\gamma\epsilon\gamma\epsilon\upsilon\eta\sigma\alpha\tau\alpha$) ist offenbar Gott und daher $\epsilon\acute{\varsigma}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ = $\theta\epsilon\omicron\upsilon$, und unter $\tau\omicron\upsilon\ \gamma\epsilon\gamma\epsilon\upsilon\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$ $\epsilon\acute{\varsigma}\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ist der Gläubige (B. 2: $\tau\acute{\alpha}\ \tau\acute{\epsilon}\kappa\tau\alpha\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$) zu verstehen. Argumentum ex communi naturae ordine sumtum (Calvin), oder a naturae propensione, quae cernitur in hominibus (Estius, Calov). Ähnlich Rothe. Glaube und Bruderliebe sind nicht zu trennen (Zelf). Vergl. Ephes. 5, 28—30. Also ist nicht Christus zu verstehen, wie Augustin, Beda, Hilarius, Cornelius a Lapide wollen. Das Präsens $\alpha\gamma\alpha\pi\acute{\alpha}$ neben $\delta\ \alpha\gamma\alpha\pi\acute{\omega}\nu$ markiert das Zueinander der Bruderliebe und der Liebe zu Gott, das Gleichzeitige und Dauernde des Verhältnisses beider; nachdrücklich ist $\kappa\alpha\iota$ beigefügt. Der Apostel stellt's als Tatsache hin, nicht als Forderung: er soll lieben. — B. 2: **Daran erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wann wir Gott lieben und Seine Gebote halten.** Klar ist, daß es sich um etwas handelt, das jeder an sich selbst erkennen soll und kann, und nicht an andern. Ferner ist klar, daß das die Bruderliebe ist, und zwar die Liebe zu den Brüdern, welche $\tau\acute{\epsilon}\kappa\tau\alpha\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ sind. Endlich, daß das Merkmal und Kennzeichen davon Liebe zu Gott und Gehorsam gegen Gottes Gebote ist. Denn $\delta\tau\alpha\upsilon$ mit dem nachfolgenden Indikativ $\alpha\gamma\alpha\pi\acute{\omega}\mu\epsilon\upsilon$ (Wiener, 7. Aufl. S. 289 f.) ist Bedingungsartikel, wenn auch der Zeitbegriff hinzutritt, = wenn je; es mag Schwankungen, Störungen, Pausen, Ebbe geben in unserer Liebe zu Gott; wann sie aber in uns ist, ist sicher Bruderliebe zugleich in uns. Deshalb fügt Johannes zu dem $\alpha\gamma\alpha\pi\acute{\omega}\mu\epsilon\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon$ noch das $\tau\acute{\alpha}\varsigma\ \epsilon\upsilon\tau\omicron\lambda\acute{\alpha}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \tau\eta\rho\acute{\omega}\mu\epsilon\upsilon$, um durch den in der Gottesliebe wurzelnden Gehorsam die lebendige Got-

tesliebe zu markieren, so daß die Bruderliebe als ein einzelnes unter den Geboten Gottes und zugleich als notwendige Folge der Liebe zu Gott als des notwendigen Grundes anzusehen ist (gegen Haupt, der ohne Grund eine reine Tautologie fürchtet). Während Johannes sonst (2, 3; 4, 20. 21) Gotteserkenntnis und Liebe zu Gott aus dem Gehorsam gegen Seine Gebote und der Bruderliebe erkennen läßt, also an der Folge den Grund, läßt er hier umgekehrt an dem Grunde die Folge erkennen, was bei der Einheit göttlichen Wesens um so weniger auffallen kann, als durch jene Hinweisungen in die Wahrheit und Auferkeit der Gesinnung, hier aber zum Schluß auf den Trost hingewiesen wird, dessen wir einer bedeutenden und schweren Pflicht gegenüber bedürftig sind. Demnach ist es falsch und unnötig, eine Trajektion anzunehmen, wie Grotius nach Dekumenius' Vorgang thut, oder mit de Wette den Satz τὸν θεὸν ἀγαπῶμεν als antizipierte Begründung des Hauptgedankens τὰς ἐντολάς αὐτοῦ τηρῶμεν aufzufassen, so daß die eine Folge der Liebe zu Gott zum Merkmale der anderen werde, oder gar den Text zu verändern, wie alte Übersetzungen (äthiopische und arabische) oder neuere unbedeutende Erklärer gewagt haben. — B. 3: **Dem das ist die Liebe Gottes, daß wir seine Gebote halten.** Offenbar hat die Verbindung der Liebe zu Gott und des Gehorsams diesen Ausdruck veranlaßt, um, was koordiniert war, in seiner Einheit zu fassen (Huther). *Αὐτὴ* = *ἡ*, wie 1, 9; 4, 17, gibt Aufgabe und Tendenz der Liebe an: *ἐστὶν* notiert das Wesen, nicht = das bringt sie mit sich, das Bestreben schließt sie ein (de Wette). Die Liebe Gottes ist hier dem Kontext (B. 2) gemäß die Liebe zu Gott. — **Und Seine Gebote sind nicht schwer** — setzt Johannes „im vollen fröhlichen Bewußtsein seiner Gotteskindschaft ermutigend hinzu“ (Düsterdieck). Vergl. Matth. 11, 30; φορτίον ἁγασθόν; Luk. 11, 46: φορτία δευβάστακτα. Solches gilt nach dem Zusammenhange nur von den wiedergeborenen Christen, welchen die Kraft gegeben ist, Gottes Gebote zu halten, wie die meisten Ausleger anerkennen. Vgl. Dogmat. u. eth. Grundgedanken S. 150. — B. 4: **Weil alles, was aus Gott geboren ist, die Welt besiegt.** Die Begründung, daß die Gebote Gottes nicht schwer sind, folgt hier (ὅτι). Daher πᾶν τὸ γεγεννημένον wie Joh. 3, 6; 6, 37. 39; 17, 2 (πᾶν — αὐτῷ, wie hier πᾶν — ἡμῶν) markiert die Allgemeinheit. Vergl. zu 1, 1. Winer, 7. Aufl. S. 167, 5 = πάντες οἱ γεγεννημένοι. Die Personen sind gemeint, weder an die Gesinnung, an virtutes und charismata (Aretius,

Paulus), noch an die Würde der Kindschaft bei Gott (Baumgarten-Crusius) zu denken. Hier ist nun κόσμος als Gegensatz des Gottesreichs, alles diesem Widerstrebende, Gotte und dem Göttlichen Fremde und Widrige, in und außer dem Menschen in Eins zusammengefaßt (Calvin, Beza, Spener, Lücke, Düsterdieck, Huther u. a.); also nicht bloß innerlich Welt- und Selbstliebe (de Wette), noch bloß äußerlich illecebrae, mala exempla, pericula et mala e mundo ingruentia (Grotius), noch nur ecclesia judaica et judaismus (Schöttgen). Das Präsens *νικᾷ* bezeichnet den im bestehenden Kampfe beständigen Sieg; „die Kinder Gottes kämpfen nur als Sieger mit der Welt“ (Düsterdieck). Vergl. 2, 13. 14; 4, 4. Aber abgeschwächt zu „sich unverführlich erhalten“ (Baumgarten-Crusius) darf *νικᾷ* nicht werden. **Und das ist der Sieg, der die Welt besiegt: unser Glaube.** Mit *αὐτὴ νίκη* ist auf *πίστις* gewiesen, das *ἡμῶν* erklärt erst der folgende Vers. Da *νίκη* durch *νικησοῦσα* (victrix, das aoristische Adjektiv nach Jelf, Gr., 405. 3. obs. 3) näher bezeichnet ist, wird nicht die Aktion, welche die Welt besiegt (Ebrard), sondern victoria parta, die Thatsache des Siegs, der Glaube, nicht Ursache, sondern Teilnahme des Siegs und Aufnahme der Kraft zur Fortsetzung und Erhaltung und Vollenbung des Siegs notiert. Lorinus: victoria proprie non vincit, sed comparatur vincendo, sed energiam continet ea formula, denotans, in quo sita sit vincendi ratio, unde victoria parta. „Der Glaube soll hier nicht als das Resultat eines Kampfes, sondern als der Kämpfer, der den Sieg gewonnen hat, gepriesen werden“ (Huther, Jelf). Also ist nicht der Glaube selbst schon der Sieg (Baumgarten-Crusius, Reander), das Resultat des Kampfes (Haupt), oder der Aorist auf frühere bereits gestorbene Christen zu beziehen (Sogin). Vergl. 2, 13. 14. 23; 4, 4; 5, 12. — B. 5: **Wer ist's denn, der die Welt besiegt, wenn nicht, wer glaubt, daß Jesus ist der Sohn Gottes.** Während B. 4: *ἡμῶν πίστις* hinzubachte, hebt dieser Vers den Inhalt des mit *ἡμῶν* näher bezeichneten Glaubens in triumphierender Frage, die dem Abschnitt vom Siege über die Welt eignet, kraftvoll hervor. Bengel: credens omnis et solus vincit. Episcopus: lustrate universum mundum et ostendite mihi vel unum, de quo vere affirmari possit, quod mundum vincat, qui christianus et fide hac praeditus non sit. Johannes beruft sich mit dieser Frage auf die Erfahrung seiner Gemeinde. Das Präsens *ὁ νικῶν*, das die Person gegenüber der That-

sache, ἡ νίκη νικήσασα (B. 4), als im Kampfe siegend bezeichnet, markiert das bestehende, gegenwärtige Verhältniß und Verhalten des Gläubigen. Indem er aber sagt: *ὅτι* — ὁ *νὸς τοῦ Θεοῦ* statt ὁ *χριστός* B. 1, weist er auf die innerlichste Herrlichkeit Jesu und zugleich darauf, daß die gläubigen, an Ihm Theil habenden Gotteskinder natürlich mit Ihm siegen, an Seinem Sieg auch teilnehmen. Joh. 16, 33. Der Gläubige, der Christ und des Christus ist, der Sohn Gottes, ist als Gottes Kind Sieger. Ist nur der Glaube wahr, der Gläubige wiedergeboren, aus Gott geboren, wie an der Bruderliebe und der Liebe zu Gott und frischem Gehorsam gegen Gottes Gebote zu erkennen ist, so ist der Sieg über die Welt auch unzweifelhaft. Darauf kommt's dem Apostel hier an.

3. Jesus ist wirklich als Gottes Sohn bestätigt. B. 6—9. **Dieser ist, der da kam durch Wasser und Blut, Jesus Christus.** *Οὗτος* weist auf die Person Jesu, deren Würde erwiesen und bestätigt ist. *Ὁ ἁθὼν* ist substantivisch wie Joh. 1, 15. 33; 3, 13. 31 zu fassen; der Artikel fordert das und läßt nicht die Verbindung des Partizips mit dem voranstehenden *ἐστιν* zu, sei's gleich = dieser kam; es steht eben nicht da *ἐστιν ἁθὼν*, sondern *ἐστιν ὁ ἁθὼν*. Nun ist aber das participium aoristi festzuhalten, welches rein erzählt, was geschehen ist, nicht aber eben Gegenwärtiges, oder Vergangenes, das noch fort-dauert, bleibt, markiert; es mußte sonst *ἐχομέμενος* (2 Joh. 7), oder *ἐληλυθώς* (4, 2) stehen. Vergl. zu 4, 2. Wie er kam, sagen *δι' ὕδατος καὶ αἵματος*, nämlich vermittelt, durch Wasser und Blut; *διὰ* notiert die Vermittlung; gleich nachher steht *ἐν ὕδατι*, wodurch die Umgebung, die Begleitung notiert ist. Es müssen also, wie historische, so äußere Thatfachen oder Akte sein, durch die Er kam, und welche bedeutend und kräftig sind, ihn als Den zu erweisen, der Er ist. Auch fordert die Verbindung der beiden, Akte von gleicher Art und Beziehung zu verstehen. Demnach ist bei *δι' ὕδατος καὶ αἵματος* an die Taufe, die er im Jordan durch Johannes empfing, und welche mit ihrem Untertauchen auf den Tod wies, wie durch die Stimme des Vaters über Ihm auf Seine Sohneswürde, und an den Tod am Kreuz mit seiner versöhnenden Opferkraft zu denken; bei beiden Thatfachen bewies Er Seinen Gehorsam gegen des Vaters Willen und Sein Gehorsam Ihn als Gottes Sohn, den Heiligen und Unschuldigen. So von den Alten schon Tertullian und Theophylakt, von den Neuern auch Zelf, Rothe, Luther. Nun faßt die Apposition *Ἰησοῦς*, = *οὗτος*,

χριστός = ὁ *ἁθὼν* δι' ὕδατος καὶ αἵματος das Gesagte in Eins als Resultat. Ähnlich Röm. 1, 3. 4. Daher ist gegen Grammatik und die Dialektik des Textes *οὗτος* nicht auf das Prädikat ὁ *νὸς τοῦ Θεοῦ* B. 5 mit Knapp, Zelf, sondern auf das Subjekt (Lücke) oder das durch das Prädikat bestimmte Subjekt (Luther) zu beziehen; man darf und kann nicht ὁ *ἁθὼν* gegen den Sprachgebrauch (Matth. 11, 3; Luk. 7, 19 f.; Joh. 11, 27) für den Messias nehmen, wie ὁ *ἐρχόμενος*, und *ἐστιν* mit *δι' ὕδατος καὶ αἵματος* verbinden (Hofmann, Schriftbeweis 2, 1. S. 469), oder *ἐστιν ἁθὼν* als Umschreibung des Verbum finitum ungeachtet des Artikels fassen, und dabei, den Aorist übersehend, es gleich dem Präsens: er kommt (Luther u. a.), oder gleich dem Perfekt: er ist gekommen und kommt (de Wette, Sander u. a.) erklären. An das Wasser und Blut, das aus der am Kreuz durchbohrten Seite floss (Joh. 19, 34), kann nicht gedacht werden (Augustin und die meisten alten Erklärer), weil da *αἷμα* vor *ὕδατι* steht und das nicht ein Moment seines Lebens ist, sondern nach dem eingetretenen Tode an dem Leichnam geschah, daß nicht davon gesagt werden kann ὁ *ἁθὼν* *διὰ*. Die symbolisierende Wendung dieser Stelle auf die zwei Sakramente, Taufe und Abendmahl, ist nicht zulässig (Luther II, Calov, Bengel, Sander, Besser u. a.), da nicht *ἐληλυθώς* steht und *αἷμα* nicht zur Bezeichnung des Abendmahls gebraucht wird; da beide Begriffe aber parallel sind, läßt sich nicht *ὕδατι* auf das Sakrament der übrigens nicht mit *ὕδατι* (Joh. 1, 26. 33) zu bezeichnenden Taufe, die Christus eingesetzt, und *αἷμα* auf den Tod, den er erlitten, beziehen (de Wette, Rickli, Münsterbied, Ehrard u. a.), oder beides zusammen auf die Taufe allein wenden (Luther I), da ja in den Tod Christi getauft werde; es ist das Zwiefache jedenfalls festzuhalten. Entweder historisch oder sprachlich ist's ungerechtfertigt, bei *ὕδατι* an *vita purissima* (Grotius), *doctrina pura* (Sozin), *regeneratio et fides* (Clemens Al.), die Thränen, die vielen von Christus gesammelten Völker (= Tau aus der Morgenröte), *sapientia a coela abscondita* (Bullinger), reinigende Erneuerung (Haupt) und bei *αἷμα* an das bei der Beschneidung geflossene Blut, *expiatio* (Cameron), *redemptio* (Bullinger), *cognitio* (Clemens Al.), Versöhnung (Haupt) zu denken. Vergl. insbesondere Luther z. d. St. — **Nicht in dem Wasser allein, sondern in dem Wasser und in dem Blute.** Die Präposition *ἐν* ist an *ἁθὼν* zu knüpfen und nünanziert im Vergleich mit dem die Ver-

mittlung bezeichnenden *διὰ* nun die Umgebung, Begleitung, Sphäre; ein ähnlicher Wechsel Ebr. 9, 12. 25 (Delitzsch S. 390. 434). *Articulus habet vim relativam* (Venghel) auf das eben Genannte, das nun in demselben Sinne wie zuvor zu nehmen ist. Das dem *ὁδοῦ* nachgesetzte *μόνον* hebt diesen Begriff nachdrücklich hervor, und hat, weil's nicht mit *οὐ* verbunden ist, kein *ἀλλὰ καὶ* nach sich. Also nicht bei der von Johannes dem Täufer empfangenen Taufe allein ist Jesus erwiesen als Christus, Gottes Sohn, sondern in beiden. Damit ist verworfen die Meinung der Häretiker, der Sohn Gottes sei bei der Taufe in ihm gewesen, aber nicht bei dem Tode am Kreuze, er habe sich vor dem Tode von ihm getrennt (Huther). An den Unterschied vom Täufer, der nur mit Wasser getauft hat, ist nicht zu denken, da es sich nicht nur um das Taufen Jesu handelt, sondern um dessen Getauftwerden (gegen Lücke, Düsterd., Ebr. u. a.). — **Und der Geist ist's, der zeugt.** *Καὶ* fügt ein weiteres, drittes Moment, und zwar als einen Zeugen (*ἐστιν τὸ μαρτυροῦν*). Vgl. *ὁ ἑλθὼν* bei. Der Artikel vor dem Partizipium nötigt, *τὸ πνεῦμα* als selbständigen, objektiven Geist, als den Heiligen Geist zu fassen, und das Präsens weist auf das fortgehende Zeugnamt (Joh. 15, 26), in dem er in alle Wahrheit leitet, die Gemeinschaft mit Christo vermittelt, das ewige Leben zueignet. Bei *τὸ πνεῦμα* ist nicht an den Geist des Gläubigen, das vom Heiligen Geist gewirkte Geistesleben zu denken (Clem. Al., Sander, Besser); das ist gegen den Kontext, und der neutestamentliche Sprachgebrauch läßt solche Deutung ohne nähere Bestimmung nicht zu. Auch ist's nicht = *ὁ πνευματικός*, und darunter der Apostel selber zu verstehen (Ziegler, Stroth); noch das dritte Sakrament, die Absolution (Augustin). — **Weil der Geist die Wahrheit ist.** Dieser Satz enthält nicht den Inhalt des Zeugnisses, der aus dem Kontext bestimmt ist (daß Jesus, der Sohn Gottes, der Christ sei), sondern den Grund des Zeugnisses als eines zuverlässigen; *ὅτι* ist = weil, nicht = daß (Luther, Besser, welche dann genötigt sind, *τὸ πνεῦμα* entweder als das Wort per metonymiam oder als den in Wort und Sakramenten waltenden Geist zu verstehen). Mit *ἡ ἀλήθεια* ist die im Worte Gottes geoffenbarte und im Glauben angenommene Wahrheit in ihrer vollkommenen Fülle gemeint, die des Geistes Wesen ist, der der Geist der Wahrheit ist (Joh. 14, 17; 15, 26; 16, 13) in die er leitet. Christus, der den Geist hat ohne Maß (Joh. 3, 34 f.) und ihn mit dem Vater sendet (Joh. 15, 26; 16, 7), ist natürlich auch

in demselben Sinne seinem Wesen nach die Wahrheit (Joh. 14, 6). Man darf es nicht = *ἀληθές* fassen (Grotius). Die Kraft des Zeugnisses des Heiligen Geistes liegt in der Thatfache, daß er selbst die Wahrheit ist (Zelf). — **3. 7. 8: Denn Drei sind die Zeugen, Geist, Wasser und Blut.** Formel ganz wie der letzte Satz 3. 6. Natürlich ist *οἱ μαρτυροῦντες* substantivisch und in demselben Sinne, wie 3. 6 zu fassen, auch kein anderes Objekt des Zeugnisses hinzuzudenken; ebenso ist *τὸ πνεῦμα καὶ τὸ ὕδωρ καὶ τὸ αἷμα* eben das 3. 6 Gemeinte. Die zuerst nur als Jesu Gottesjohnschaft bezeugenden historischen Thatfachen werden nun neben dem Geiste in Maskulinform aufgeführt, um sie als konkrete Zeugen, wie Personen zu markieren (Lücke u. a.); natürlich, daß sie aber so ihre Stelle nach dem Geist einnehmen, der der Hauptzeuge, allein selbständige, vielmehr nur die Thatfachen des Lebens Jesu mitgebrauchende, sie benutzende ist. Das Verbum notiert die Thätigkeit des Zeugnens (in esse et agere), gegenüber der Beschaffenheit, nach welcher man *μαρτυρῶ* ist, sein kann (in esse et posse), und das Präsens das Fortdauernde dieser Thätigkeit, weshalb nicht an gegenwärtig existierende Gegenstände, wie Sakramente, zu denken notwendig ist, nur daß diese Thatfachen in der Lebensgeschichte Jesu, wie diese selbst, in den Evangelien fixiert sind, und selbst ohne solche schriftliche Fixierung als Thatfachen mit weltgeschichtlicher Bedeutung in den Jahren des Heils fortwährend fortwirken. Mit dem *τοῖς* spricht sich in Erinnerung an 5 Mos. 17, 6; 19, 15 (Matth. 18, 16; 2 Kor. 13, 1; Ebr. 10, 28. 29) die Zubericht auf die Vollkommenheit des Zeugnisses aus. Dieser Satz ist mit *ὅτι* = denn abgeschlossen, um die Zeugnisse in 3. 6 vereinzelt, nun zusammengefaßt als gewichtvolle Bestätigung und Begründung für die Wahrheit, daß Jesus, Gottes Sohn, der Christ ist, hinzustellen. Deshalb folgt noch: **und die Drei sind Eins.** Der Artikel *οἱ τοῖς* markiert, wie auch schon vorher, die bestimmten und bekannten Zeugen; ebenso in *εἰς τὸ ἓν* die eine Wahrheit, um die sich's handelt, das Objekt des Zeugnisses (3. 1, 5). Mit *εἰς* wird, wie Joh. 11, 52; 17, 23: *εἰς ἓν* das in unum consentire bezeichnet. — Man hat daher weder mit de Wette einen Zwischengedanken zwischen 3. 6. u. 7. 8 anzunehmen, noch *ὅτι* als jam vero (Grotius), folglich (Bm.g. = Cruf.) mithin (Meyer) zu fassen, auch nicht bei den *τοῖς οἱ μαρτυροῦντες* mit Venghel an drei verschiedene Menschenklassen (prophetas, baptistas, apostolos), oder an Symbole der Trinität zu denken. Endlich darf man

nicht mit Luther das Einssein als ein Weissagen-, Zusammensein deuten; oder mit Rothe, den Artikel *τό* übersehend, die Zeugenaussagen auf Ein und Dasselbe hinauslaufen lassen. Der Apostel weist auf die Dreieinheit der Zeugen: das Wasser der Taufe, die Jesus empfing und die auf die Gerechtigkeit hinweist, die Er mit der Vergebung der Sünden in der Taufe den Seinen zuspricht; das besonders durchs Abendmahl repräsentierte Blut der durch Ihn vollzogenen Sühnung, um Anklagen des Gesetzes zu stillen u. s. w. mit Friede und Freude zu füllen; der Geist, der bezeugt, daß das göttliche Wesen in Christo nicht Schein ist, wie aufkeimende Irrlehre behauptet, sondern Wahrheit. Das Christentum schwebt nicht in der Luft, beruht nicht auf Behauptungen, Prätensionen. Der beste Beweis für den Sohn Gottes, dem diese Güter entstammen, ist doch, daß es auf Erden eine Gemeinschaft solcher gibt, die der höhern Güter theilhaftig sind, die einen versöhnten Gott, Vergebung der Sünden, den Heiligen Geist haben, der die Frage, die in allen andern Religionen nie zum Schweigen kommt: „Ist nicht Lüge in meiner Hand?“ mit übernatürlicher Gewißheit in ihnen verstummen läßt. Wer wollte die durch drei so gewichtige übereinstimmende Zeugen erhärtete Wahrheit, daß der Geist Wahrheit sei, Christus der durchgeistete Träger des göttlichen Wesens, Inhaber des Geistes sei, angreifen, bezweifeln, abschwächen, den im Fleische Erschienenen, der so hohe, auf keinem andern Wege zu erreichende Güter den Seinen darreicht, in das Gebiet des Fleisches mehr oder weniger herabziehen? Um solche Harmonie bringt das nach der kritischen Bemerkung S. 144 f. unberechtigte Einschleusen dieser Stelle; es bringt einen unerträglichen Mißklang hinein. Wie die äußern Zeugen, weist es der innere Zusammenhang entschieden ab. — B. 9: **Wenn wir das Zeugnis der Menschen annehmen.** *Εἰ* notiert hier eine zweifelhafte Thatsache, daher der Indefinitiv, nur daß sie als eine Prämisse für einen Schluß *ex minori ad majus* gesetzt ist. Winer, 7. Aufl. 273. Vergl. Joh. 13, 14. In *τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων* stellt der Artikel das menschliche Zeugnis dem göttlichen gegenüber, ohne irgendwie ein dem Inhalt nach bestimmtes zu notieren, wie Brückner hervorhebt. Es ist also nicht an die Weissagung von Christo (Beda), noch an Johannes den Täufer und Augen- und Ohrenzeugen (Wetstein, Etier), noch an Propheten, Täufer, Apostel (Bengel) zu denken. Grotius nimmt *λαμβάνειν* = *judicio approbare* und Düsterdieck jedes beliebige Menschenzeugnis, wenn es anders die

nötigen Erfordernisse hat. **So ist das Zeugnis Gottes größer.** Zunächst ist auch *ἡ μαρτυρία τοῦ Θεοῦ* ganz allgemein zu nehmen. Als Gottes Zeugnis ist's größer, „gläubwürdiger“ (Haupt), denn das der Menschen, und erfordert noch stärker die Annahme, das Geltenlassen. **Weil das das Zeugnis Gottes ist.** Es folgt nun das bestimmte Zeugnis Gottes, das man eben als Gottes Zeugnis annehmen muß. Hier ist offenbar ein Zwischengedanke nötig: ein Gottes-zeugnis ist nun wirklich vorhanden, nämlich dieses — (Düsterdieck). **Daß er gezeugt hat von Seinem Sohne.** Von *αὐτῇ* hängt der Satz mit *ὅτι* ab und notiert das Zeugnis als ein historisches Faktum, *μεμαρτύρηκε*, das abgegeben, aber fortwährend, bleibend wirksam zu deuten ist, nämlich jenes dreifache Zeugnis B. 7. 8. Daher kann man *ὅτι* nicht auch mit „weil“ übersetzen, wodurch der Urheber des Zeugnisses besonders notiert werden würde, in welchem Falle *αὐτός* vor *μεμαρτύρηκε* kaum fehlen dürfte; auch ist nicht an das innerliche Zeugnis mit Düsterdieck zu denken, von dem nachher die Rede ist, noch weniger an das dem Täufer zu teil gewordene (Joh. 1, 33), wie Ehrard will.

4. Der Besitz des ewigen Lebens im Glauben an Jesus den Sohn Gottes ist innere Bestätigung des göttlichen Zeugnisses. B. 10—12. **Wer an den Sohn Gottes glaubt, hat das Zeugnis in sich.** Der Erfolg, wie die Absicht des Zeugnisses Gottes ist der Glaube an Jesus als Gottes Sohn; daher nun *ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ*. Solcher *ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν ἑαυτῷ*. Der Zusatz *τοῦ Θεοῦ* ist unnötig, der Kontext läßt kein anderes als das göttliche denken; der Artikel weist auf das Genannte und Bekannte hin. „Das Außerliche ist ihm ein Innerliches geworden“ (Huther). *ἔχει* ist wie B. 12; 3, 3; 2, 23. *Ἐν ἑαυτῷ* könnte fehlen, aber Johannes markiert neben dem Haben, dem Besitz der Sphäre, das eigne Innere des Gläubigen dafür. Falsch ist es, mit Luther bei sich haben, noch falscher, mit Grotius recipit in se zu deuten; ebensowenig ist es = *τρεῖς* (Baumgarten-Crusius), oder: nimmt's nicht nur an, sondern hält sich auch fest davon überzeugt (Rücke), hat es an und in sich aufgenommen (de Wette). — In seiner gewohnten Weise fährt der Apostel in der Negative fort: **Wer Gotte nicht glaubt, hat Ihn zum Lügner gemacht.** „*Ὁ μὴ πιστεύων* ist einer, der das Christentum, aber nicht Christum annimmt, *ὁ οὐ πιστεύων* wäre der absolut Ungläubige“ (Self). Der Dativ weist nicht auf den Gegenstand des Glaubens, sondern auf den Zeugen; daher ist die Lesart *τῷ*

νῦν nicht textgemäß, wie τῷ Θεῷ τῷ μετα-
 τροχῶτι (Huther); zur Bestätigung dient
 αὐτόν, das jedenfalls auf Gott zu beziehen
 ist, aber wenn νῦν stünde, auf diesen zu be-
 ziehen wäre. Das Perfekt πεποίηκεν weist auf
 das in dem nicht Glaubenden Fortwirken,
 Anhalten; er hat gesagt und sagt's immer
 Gott, wie Luther bemerkt, in's Angesicht:
 Du lügst. — Die Begründung folgt (ὅτι =
 weil): **Weil er nicht geglaubt hat an das
 Zeugnis, welches Gott gegeben hat über
 Seinen Sohne.** Ὁ πεποίηκεν steht und
 nicht μὴ, weil Johannes den, von welchem er
 angenommen hat, er glaube nicht (ὁ μὴ π-
 στεύων) als ein bestimmtes Individuum setzt,
 das thatsächlich, objektiv, nicht gläubig ge-
 worden ist. Joh. 3, 18 ὁ δὲ μὴ πιστεύων
 ἡδὴ κέκριται, ὅτι μὴ πεποίηκεν, weil damit
 auf das Urtheil des Richters, nicht bloß auf eine
 Thatfache für sich gewiesen ist. Winer,
 7. Aufl. S. 441 f. Die Perfekta weisen auf
 fortdauernde, bleibende Thatfachen. Vergl.
 zu 4, 13. — V. 11: **Und das ist das Zeug-
 nis, daß ewiges Leben Gott uns gegeben hat.**
 Mit καὶ fügt Johannes bei, was folgt, und
 das ist der Inhalt, der Gehalt des Zeugnisses
 (αὐτὴ ἔστιν ἡ μαρτυρία); es ist nicht von
 intentio, finis desselben (de Thyra) die Rede,
 auch nicht vom Nutzen, Frucht, Segen dessel-
 ben (Calov, Spener), noch von dessen Er-
 weisung, Erprobung, Erfahrung (Lücke,
 Neander, Huther). Das Zeugnis Gottes
 ist in ihm selber ewiges Leben, das bei der
 Taufe Jesu, bei Seinem Tode, in dem Heiligen
 Geiste fühlbar, erkennbar macht und zeugt
 für Gottes Sohn. Daher ὅτι = daß, und
 δίδωκεν wie μετατροχῶκεν weist auf ein Ge-
 ben, in dem ein Gegebenhaben fortbauert; es
 kann nicht sein dare decrevit, promisit (So-
 zin, Carpov), sowenig als ζωὴ αἰώνιος
 vita aeterna in spe (Veda), die erst im
 Himmel in re gegeben würde. Unter ἡμῶν
 sind οἱ πιστευόντες zu verstehen. Zu dem
 vorangestellten Hauptbegriff ζωὴ αἰώνιος fügt
 nun der Apostel: **Und das ist das Leben in
 Seinem Sohne.** Das ist ein dem ersten koor-
 dinierter, nicht aber von ὅτι abhängiger Satz.
 Und dieses Leben, nämlich das ewige Leben,
 ist in Jesu dem Sohne Gottes. So wird der
 Satz mit ὅτι erst recht als Inhaltsangabe der
 μαρτυρία erkannt (gegen Huther). Er ist
 nicht per (Grotius), oder in Gemeinschaft
 mit Ihm, noch ἔστιν = contingit. Das ewige
 Leben ist οὐσινδῶς (Joh. 1, 4; 11, 25;
 14, 6), σωματικῶς (Kol. 2, 9), ἐνεργητικῶς
 (2 Tim. 1, 10) in Christo. Offenbar wurde
 es in Ihm, weil's wirklich in Ihm war, und
 der Gläubige partizipiert an dem ewigen

Leben, weil er an Jesu, dem Sohne Gottes,
 Theil hat. Daher der Schluß V. 12: **Wer den
 Sohn hat, hat das Leben; wer den Sohn
 Gottes nicht hat, hat das Leben nicht.** Fein
 und treffend Bengel: habet versus duo cola;
 in priore non additur dei; nam fideles
 norunt filium; in altero additur, ut demum
 sciant infideles, quanti sit, non habere.
 Priore hemistichio cum emphasi pronun-
 ciandum est habet; in altero vitam; dar-
 auf weist auch die Wortstellung (Düsterdieck).
 ἔχει τὴν ζωὴν ist nicht = habet jus certum
 ad vitam aeternam (Grotius). Vergl. 1, 2 f.;
 2, 23; Joh. 17, 13. Ὁ μὴ ἔχων weist auf eine
 Annahme: wenn einer nicht hat; darin liegt,
 daß er haben könnte, natürlich nur durch
 Glauben. V. 10. 11.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

I. Die Person Christi betreffend.

1. In Christo als dem Sohne Gottes ist das
 ewige Leben so, daß es ebenfogut heißt: Gott
 hat uns das ewige Leben gegeben (V. 11),
 wie: Er gab Seinen eingebornen Sohn (Joh.
 3, 16); und wer den Sohn hat, hat das Leben
 das ewige (V. 11). Außer Ihm ist kein Heil
 (Apostelg. 4, 12).

2. Dieses innere Wesen des Sohnes hat
 sich unverkennbar im Gehorsam gegen des
 Vaters Willen beim Eintritt in die amtliche
 Wirkfamkeit mit der Taufe im Jordan, wie
 am Ende im Tode am Kreuze gezeigt (V. 6).

3. Das Zeugnis des Heiligen Geistes für
 Christi Gottessohnschaft ist nicht zu trennen
 von den historischen Thatfachen Seines Lebens,
 so wenig diese ohne den Geist, der das Zeu-
 genamt hat, zu Zeugen werden (V. 6—8); es
 soll eben die Geschichte auf Erden nicht gelöst
 werden von Gottes Geist. Man könnte fast
 den Grundsatz der lutherischen Kirche hier
 finden, daß finitum infiniti capax werden
 könne, im Gegensatz zu dem reformierten:
 finitum infiniti non capax.

4) Der Vater hat das alles so bestimmt
 geordnet, daß wer an Jesu Gottessohnschaft
 nicht glaubt, Gotte den Glauben verweigert
 (V. 10), wie Joh. 14, 1.

II. Die Aneignung des Heils betref-
 fend. 1. Der Ursprung des Glaubens:
 regeneratio praecedit fidem (V. 1).

2. Die Natur des Glaubens: Er ist
 wesentlich sittlicher Akt, in welchem Christi
 Verdienst, des Vaters Liebe im Sohne er-
 griffen wird, so daß er hat (ἔχει), woran
 er glaubt (V. 10. 11. 12); er hat also die Liebe
 in sich, und ist nicht erst mit ihr zu verbinden,
 wie die römische Vorstellung von der fides

formata meint. Vergl. die schöne Ausführung über den Glauben bei Frank, System der chr. Gewißheit, 1. Aufl. I. S. 2 f.

3. Die Kräfte des Glaubens: a. den Menschen gegenüber — macht er die Gläubigen alle zu Brüdern, weil zu Gottes Kindern (B. 2); b. den Geboten Gottes gegenüber — macht er stark und freudig zum Gehorsam (B. 3), weshalb Bengel richtig bemerkt: in se sunt suavia: sed tō non gravia contradicit et occurrit iis, qui gravia esse putant; c. der Welt gegenüber — gibt er Mut zum Kampfe und Kraft zum Siege (B. 4. 5). Das wirkt er den Menschen gegenüber, indem er zugleich sie selbst ändert, Menschenkinder zu Gotteskindern gemacht hat und solche Veränderung erkennen läßt oder annehmen; dem Geseze Gottes und der Welt gegenüber ändert er nur die Gläubigen, indem er ihnen zuerst Kräfte des ewigen Lebens gibt und dann für des Gesezes Recht und Segen, wie der Welt Sinfälligkeit klaren Blick, tieferes Verständnis gibt.

4. Die Notwendigkeit des Glaubens: Ohne denselben hat man weder Christum, noch Gott den Vater, noch den Heiligen Geist, noch das ewige Leben, also gibt es außer und ohne ihn keine Rechtfertigung, keine Vergebung der Sünde, keine Heiligung, keine Seligkeit (B. 12).

5. Freiheit des Glaubens: Alle sollen glauben, nach Gottes Willen, aber Zwang zum Glauben gibt nicht geordnet; jeder kann widerstreben (*ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ* = *ὁ μὴ πιστεύων*, B. 10. 12).

6. Unsittlichkeit des Unglaubens ergibt sich aus B. 1 und insbesondere aus B. 10: Gotte nicht glauben, Ihn als Lügner ansehen, ist wie Mißglaube und Verzweiflung ein schändlich Ding und, wie Luther im Katechismus sagt, ein Laster.

III. Das Gesez betreffend. 1. Es ist als Thatfache der Liebesoffenbarung, väterlicher Zucht anzusehen.

2. Es entspricht der ursprünglich von Gott gesegneten Menschennatur, welche die Sünde verderbt, die Gnade geheilt hat; die Last und das Lästige desselben für den Menschen beweist dessen Sündenstand, die Freude daran und der Gehorsam gegen dasselbe seinen Gnadenstand.

3. Aus seiner eigenen Kraft kann der Mensch kein einziges Gebot erfüllen; darin hat die evangelische Kirche Recht.

Somiletische Andeutungen.

Trenne du nicht den Glauben und die Liebe! Das leidet 1) weder dessen Ursprung

aus der Wiedergeburt aus Gott, der die Liebe ist, noch 2) dessen Gegenstand, Jesus der Christ, in dem Gottes Liebe offenbar ward, noch 3) dessen Aufgabe, die Welt zu überwinden durch Liebe. — Unterscheide immerhin Glauben und Liebe im Werke der Rechtfertigung, zu der nur jener, nicht diese hilft, aber scheide sie nicht von einander im Gebiete der Heiligung, da jener die Wurzel dieser, diese die Krone mit reichem Geäste von jenem ist. — Ob du Glauben hast und wiedergeboren bist, kannst du sehen 1) an deiner Liebe zu Gott dem Vater, 2) an deiner Liebe zu den Brüdern, 3) an deinem Gehorsam gegen Gottes Gebot, 4) an deinem Kampf mit der Welt in dir und um dich. — Dr. Christian Friedrich Richter, Arzt am Waisenhause zu Halle, zu Franke's Zeiten, hat das Lied gebichtet: Es kostet viel, ein Christ zu sein und nach dem Sinn des reinen Geistes leben, denn der Natur geht es gar sauer ein, sich immerdar in Christi Tod zu geben; und das Gegenstück: Es ist nicht schwer, ein Christ zu sein, und nach dem Sinn des reinen Geistes leben. Beides ist recht und gut. Denn das Gesez ist nur eine Last für den durch die Sünde geschwächten Menschen, nicht für den durch die Gnade gestärkten Christen; jenem freilich ist nur besohlen, gut zu sein, aber diesem ist's gegeben, gut zu sein. — Im Gehorsam gegen Gottes Gebot zeigt sich des Geistes Genesung, im Ungehorsam dessen Verkommenheit. Nichts ist natürlicher, der von Gott zu Seinem Bilde geschaffenen Menschennatur entsprechender, als Gottes Wille, der Seiner Gottheit entspricht, in dem für Sein Reich in Liebe geordneten Geseze, das nicht wider den Menschen, sondern für ihn, nicht wider den Menschen, sondern wider die Sünde gegeben ist. — Lerne an Johannes den Kampf wider den Irrtum! Er ist so objektiv und ruhig bei aller Entscheidung und geht von der Position der Wahrheit so fröhlich aus, daß man gar nicht veranlaßt wird, es persönlich auf andere zu beziehen, sondern geneigt wird, dabei nur sich selbst zu prüfen. —

Spener: Das hat nicht die Meinung, als wenn nicht ziemliche Mühe und Arbeit und Fleiß zu der Haltung der göttlichen Gebote gehörte: denn solches wäre wider Luk. 13, 24; 2. Tim. 4, 7. — Es ist die Schwierigkeit zu verstehen, von einer solchen Last, die dermaßen drückt, daß man sie nicht ertragen kann, die wehe thut. — Starke: Wenn geistreiche Prediger bei einer Materie sich etwas lange aufhalten, dieselbe auch etlichemale wiederholen, und mit veränderten Worten noch deutlicher darstellen, laß dich das nicht verdrießen, sondern merke ihren Eifer, und sowohl der Sachen Wichtigkeit als Notwendigkeit. — O wie viel Mühe, Last, Beschwerung und Unruhe haben die Kinder der Welt in ihren Sünden und Missethaten, wovon die Kinder Gottes frei und los sind! Also wird manchem Satanskinde die Hölle saurer zu erlangen, als einem Gotteskinde der Himmel. — Laß dich nicht überreden, man könne die Welt nicht überwinden. Das ist das unfehlbare Kennzeichen des wahren oder falschen Glaubens: ob du die Welt überwindest oder dich von ihr überwinden lässest. — Je stärker Glaube, je

mehr Sieg. — Wie nichts vortrefflicher ist als der Glaube, so ist auch nichts schändlicher als der Unglaube. Jener ehret Gott und ist eine Mutter aller Tugenden; dieser aber schändet Gott und ist eine Mutter aller Laster. — Der Mensch muß das wahre Leben nirgend anders, als in Christo suchen. — Ein wahrer Christ ist ein rechter Christophorus, der Christum im Herzen und in Ihm das Leben führet. — Kieger: Er ist mit mir unter Einem Herzen gelegen, gibt man als Grund der natürlichen Liebe unter Geschwistern an. Er ist mit mir aus Einem Geist, Einem Wort der Wahrheit gezeugt, zu einerlei Hoffnung und Erbe wiedergeboren, das ist der Grund, den zu lieben, der von Gott geboren ist. — Heubner: Die Echtheit, die Heiligkeit der Menschenliebe zeigt sich an ihrem religiösen Charakter. — Ohne Religion ist alle Liebe wertlos, bloßer Naturtrieb oder verdeckte Eigenliebe. — Wahre Liebe ist mit strenger Gewissenhaftigkeit verbunden; Liebe darf nicht schlaff, nachsichtig machen in Abzicht auf die Pflicht. — Ringe nach dieser Stärke (V. 3); es ist kein gutes Zeichen, wenn du immer klagst. — Großer Gedanke, es mit der ganzen Welt aufzunehmen und sie überwinden! Das ist eine größere Aufgabe als die Weltooberer haben; diese sind Knechte der Welt. — Der Unglaube ist ein Frevel an Gottes Majestät, eine Verleugnung der heiligen Wunder in der sittlichen Welt, die Gott gethan. Das ist der rechte Held, der besiegt die innere Welt.

V. 4: Ein großer Sieg, eine große Geburt, eine große Gnade (Spurgeon). — Des Christen Kriegswerk. 1) Vom Krie-

ger: dem aus Gott gebornen; 2) vom Feinde: der Welt; 3) vom Siege: dem Glauben (Daniel).

Zur Epistel: Dom. Quasimodogeniti (V. 4—10): Heubner: Der hohe Wert des Glaubens an Jesum Christum. 1) Wie er sich zu erkennen gibt: a. in seiner Kraft: macht uns zu Gottes Kindern, überwindet die Welt (V. 4. 5); b. in seiner Gewißheit: stützt sich auf Gottes Zeugnis (V. 6—8); 2) wozu er uns verpflichtet: a. warnt uns vor Verachtung des Glaubens (V. 9) und b. verbindet uns, Gottes Zeugnis gelten zu lassen (V. 10).

R. Stier: Was Johannes meint mit dem Überwinden der Welt? Unser Glaube soll überwinden 1) den Unglauben der Welt; 2) die Sünde und Verführung der Welt; 3) die Feindschaft der Welt. — Kapff: Die Konfirmation der Wiedergeburt. 1) Wie in Christo die Wiedergeburt der Menschheit konfirmiert sei; 2) wie in den einzelnen Herzen diese konfirmiert werde; 3) was dazu die äußere Konfirmation wirke. — F. W. Krummacher: Das dreifache Zeugnis für Jesum den Messias und Welttheiland 1) im Wasser; 2) im Blut; 3) im Heiligen Geist. — Deher (in Gesetz und Zeugnis 1862): Eine Glaubensprobe! 1) Kennst du den Sieg, an dem der Glaube sich bewährt? 2) den Quell, aus dem er täglich neu sich nährt? 3) das Zeugnis, das Gewißheit ihm gewährt? — Das Zeugnis Gottes von Seinem Sohne: 1) an uns, 2) in uns, 3) durch uns.

IV. Der Schluß.

Kap. 5, 13—21.

13 Dieses schrieb ich euch, damit ihr wißt, daß ihr das ewige Leben habet, die ihr
14 glaubet¹⁾ an den Namen des Sohnes Gottes. *Und das ist die Zubericht, die wir zu
15 Ihm haben, daß, wenn wir was²⁾ bitten nach Seinem Willen, Er auf uns hört. *Und
wenn wir wissen, daß Er auf uns hört³⁾, um was wir etwa⁴⁾ bitten, so wissen wir, daß
16 wir die Bitten haben, die wir gebeten haben von⁵⁾ Ihm. *Wenn jemand seinen Bruder
sieht eine Sünde begehen nicht zum Tode, so wird er bitten und ihm Leben geben, denen,
die sündigen nicht zum Tode; es gibt eine Sünde zum Tode; von solcher sage ich nicht,
17 daß er bitten solle. *Alle Ungerechtigkeit ist Sünde, und es gibt eine Sünde nicht⁶⁾ zum
18 Tode. *Wir wissen, daß jeder, der aus Gott geboren ist, nicht sündigt, sondern, der

¹⁾ V. 13: τοὺς πιστεύουσιν bei B. Cod. Sinait.; A. hat οἱ πιστεύοντες; jene Lesart ist wegen der Zeugen und als difficilior vorzuziehen. — Nach ἡμῖν hat text. rec. τοὺς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ und nach πιστεύοντες (mit A.) fährt er fort: καὶ ἵνα πιστεύετε εἰς τὸ ὄνομα etc.; das ist zu schwach begründet und wohl nicht ohne Abhängigkeit von Joh. 20, 31. —

²⁾ V. 14: ὅτι ἐάν τι Cod. Sinait. B. K. L. P. Dafür A. ὅτι ἂν (ὅ τι ἂν).

³⁾ V. 15: καὶ ἐὰν οἴσθαι, ὅτι ἀκούει ἡμῶν fehlt bei A. und Cod. Sinait.; doch sind sie da von einer späteren Hand noch hinzugefügt.

⁴⁾ ibid. ὁ ἐάν, Cod. Sinait. L. P. u. a., A. B. K. u. a. haben ὁ ἂν; überhaupt schwanken die Codd. hier wie im Anfang nach καὶ zwischen ἐάν und ἂν.

⁵⁾ ibid. ἀπ' αὐτοῦ B. und Cod. Sinait. παρ' αὐτοῦ haben A. K. L. P.

⁶⁾ V. 17: οὐ πρὸς θάνατον gut bezeugt; Übersetzungen (Vulg. Aeth.) lassen οὐ weg; μή ist zu schwach bezeugt.

aus Gott geboren ward, bewahrt sich und der Böse rührt ihn nicht an. *Wir wissen, daß 19 wir aus Gott sind, und die ganze Welt liegt in dem Argen. *Wir wissen aber¹⁾, daß 20 der Sohn Gottes gekommen ist und uns einen Sinn gegeben hat, daß wir erkennen²⁾ den Wahrhaftigen³⁾; und wir sind in dem Wahrhaftigen in Seinem Sohne Jesu Christo; dieser ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben⁴⁾. *Kindlein, hütet euch⁵⁾ vor den 21 Götzen⁶⁾.

Exegetische Erläuterungen.

1. Der Schluß. B. 13. **Dieses schrieb ich.** Das ταῦτα ἔγραψα könnte wie ταῦτα ἔγραψα 2, 26 auf das Nachstvorhergehende bezogen werden, wenn das Beigefügte es gestattete: **Damit ihr wiisset, daß ihr das ewige Leben habt, die ihr glaubet an den Namen des Sohnes Gottes.** Ganz ähnlich, wie der Schlußvers des Evangeliums 20, 31. Die Absicht des Schreibens ἵνα εἰδῆτε, ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον entspricht ebenso dem Anfang des Briefs mit der χαρά, die durch das Zeugnis des Augen- und Ohrenzeugen von dem λόγος τῆς ζωῆς erfüllt werden sollte; daher entspricht ταῦτα ἔγραψα dem ταῦτα γράφομεν 1, 4 (Bengel), indem die Gewißheit des Besizes von ewigem Leben Grund und Kraft der Freude ist, welche Johannes hat und meint. Das an ὑμῖν angeknüpfte τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ markiert zunächst die Art derer, an die geschrieben wird, weist auf 3, 23 zurück, findet aber in der κοινωνία ἣ ἡμετέρα μετὰ τοῦ πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ 1, 3 seinen letzten Hühpunkt. Daher ist ταῦτα wieder auf 6—12 (Huther, Keuß, Rothe), noch auf 1—12 (S. Schmidt), sondern mit Luther II, Bengel, Lücke, Düstervieck, Sander, Haupt, Zelf u. a. auf den ganzen Brief zu beziehen, wenn auch die Motive des Ausdrucks in dem unmittelbar Vorhergehenden, den Schluß Vorbereitenden liegen mögen und noch einige Verse folgen, die eben den Schlußabschnitt bilden. Zu beachten ist der Unterschied des Schlußverses im Evang. 20, 31, der vom Gläubigwerden und Erlangen des ewigen Lebens, und diesem, der vom

Gläubigsein und Besitze des ewigen Lebens redet. —

2. Die Zübersicht der Gebetserhöhung. B. 14. 15. **Und das ist die Zübersicht, die wir zu Ihm haben.** Mit καὶ wird an das Vorhergehende angeknüpft, und zwar an ζωὴν ἔχετε αἰώνιον die παρόντος ἡν ἔχομεν πρὸς αὐτόν. Diese Paraphrase besteht darin: **Daß, wenn wir was bitten nach Seinem Willen, Er auf uns hört.** Es ist also die Zübersicht zu Gott, die im Gebetsverkehr mit Ihm steht; diese ruht auf der ζωὴ αἰώνιος, geht aus ihr hervor, weist auf sie zurück, wirkt auch stärkend und befestigend auf sie zurück. Vergl. 3, 21. 22. Bei πρὸς αὐτόν wie αὐτοῦ nach Θέλημα ist an Gott den Vater zu denken (gegen Rothe, der an den Sohn denkt), da im Begriff des Habens der ζωὴ αἰώνιος der Begriff der Gotteskindschaft beschlossen ist, und mit beiden die παρόντος zusammenhängt. Während ἐάν τι den Gegenstand des Gebets ganz allgemein bis ins Unbestimmte notiert, beschränkt κατὰ τὸ Θέλημα denselben, doch ist es conditio aequissima, latissime patens (Bengel), wie das Vater-Unser zeigt mit seiner 4. und 7. Bitte neben den andern. Vgl. Dogmatische und ethische Grundgedanken 1. Durch ἀκούει ἡμῶν wird ein aufmerksames, teilnehmendes Anhören markiert, mit ἡμῶς würde nur ein Hören, Vernehmen angezeigt. S. z. 4, 5. 6. S. 128. — Das steht als unzweifelhafte Thatsache fest: **Und wenn wir wissen, daß Er auf uns hört um was wir etwa bitten.** Daher ἐάν mit Indikativ οἶδαμεν. Winer, 7. Aufl. S. 277. Mit ὃ ἐάν αἰτούμεθα wird die Allgemeinheit des Gegenstandes des Gebets wiederholt. Daraus folgt: **so wissen wir, daß**

¹⁾ B. 20: οἶδαμεν δέ B. K. Cod. Sinait. Andere, wie A., haben καὶ οἶδαμεν, einige lassen wie L. P. δέ und καὶ weg, wie im Anfang B. 18.

²⁾ ibid. γινώσκωμεν Cod. Sinait. A. B. L. P., sonst γινώσκωμεν.

³⁾ ibid. Κατὰ τὸν ἀληθινόν haben A., einige Minuskeln, Versionen Θεόν, Cod. Sinait. hat ursprünglich τὸ, korrigiert aber τὸν.

⁴⁾ ibid. ζωὴ αἰώνιος ohne Artikel sehr stark bezeugt; wenige Minuskeln fügen ihn bei. Johannes schreibt fast durchaus ζ. αἰ. (18mal), sonst ἡ ζ. ἡ αἰ. (2mal: 1, 2; 2, 25), oder ἡ αἰ. ζ. (1mal: 17, 3), und nur hier ἡ ζ. αἰ., doch mit Varianten.

⁵⁾ B. 21: ἐάντα mit B. L. und Minuskeln; text. rec. mit A. K. P.: ἐαυτούς. Cod. Sinait. hat ursprünglich ἐάντα, korrigiert ἐαυτούς Tisch. ed. VIII. liest ἐάντα als lectio difficilior.

⁶⁾ ἀμῆν, fügen K. L. P. u. a. bei. Die Unterschrift Ἰωάννου α findet sich bei Cod. Sinait. u. a.

wir die Bitten haben, die wir gebeten haben von Ihm. Mit Nachdruck steht ἔχομεν voran. Neben dem ἀκούει ἡμῶν ist das ἔχομεν τὰ αἰτημάτων (Vorinus: res petitas) zu unterscheiden, wenn auch beides miteinander verbunden ist: Gottes Erhören unsrer Gebete und unser Haben geht zusammen. Der Zusatz: ἃ ᾤκηκαμεν ἀπ' αὐτοῦ indiziert, daß das Haben aber erst dem Gebetethaben folge, so daß das Haben zeitlich nicht zusammenfällt mit dem Beten, wie das Beten des Gläubigen mit dem Erhören Gottes; aber unser Haben ist gesichert; ἔχομεν ist nicht = λαμβάνομεν (Lachmann u. a.), aber auch nicht futurisch zu fassen (Grotius: statim exaudiat, at non statim dat). Ἄν' αὐτοῦ, wie Matth. 20, 20, ist mit ᾤκηκαμεν verbunden, nicht mit ἔχομεν zu verbinden; παρ' αὐτοῦ, wie Apostelg. 3, 2 (siehe krit. Bemerkungen 5) könnte wenigstens nicht die Gebete als Deposita bei Gott notieren, wie Ehrard will.

3. Fürbitte für den nicht zum Tode sündigenden Bruder. B. 16. 17. **Wenn jemand seinen Bruder sieht eine Sünde begehenden nicht zum Tode.** Damit ist ein besonderer Fall notiert, in welchem die zuverlässige Bitte zu einer Fürbitte wird, um einen sündigenden Bruder dem Vorbilde des Herrn nach (2, 1. Vergl. Luf. 22, 31. 32; Joh. 17, 9; Hebr. 7, 25) bei seinem Heiland und Heile, in der Gemeinschaft mit dem Erlöser und in der Teilnahme ewigen Lebens zu erhalten. Additur casus omnium maximus; ut possis orare etiam pro altero in re gravissima (Bengel). In εἰς τις ὧν ist eine objektive Möglichkeit gesetzt; es ist nicht gesagt, daß einer das sieht; aber es kann sein, der Erfolg wird's lehren; also: wenn einer sehen sollte. Winer, 7. Aufl. S. 273. Es handelt sich also um ein Ereignis, das in die Augen fällt, eine Thatsache, die beobachtet werden kann, wie 3, 17. Mit τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ist das Glied der christlichen Gemeinde markiert und τις näher als eben solches zu fassen. So ist auf das engere Zusammenleben und was da sich ereignet und offenbar wird, gewiesen. Das markiert der Apostel mit dem Partizip ἀμαρτάνοντα ἀμαρτίαν nachdrucksvoll: der sündigende Bruder steht gleichsam vor Augen. Hier ist μὴ πρὸς θάνατον gesagt, nicht, wie B. 17: οὐ πρὸς θάνατον, weil es sich um das subjektive Urteil der Beobachtenden, nicht um einen objektiv gültigen Grundsatz, Feststellung eines dogmatisch realen Begriffs handelt. Winer, 7. Aufl. S. 441. Es ist also ἀδελφός nicht proximus quicumque (Calob); Nichtchristen sind ausgeschlossen (gegen Ehrard), wenn auch nicht

gerade ein „Wiedergeborener“ (Düsterdieck) zu erwarten ist. — **So wird er bitten und ihm Leben geben.** Das Futurum αἰτήσσει zeigt die Fürbitte als bestimmt zu erwartende, da καὶ δώσει weder zuläßt, das Futur in der entschiedenen Sprache der Geseggebung des Alten und Neuen Bundes (Matth. 5, 21. 27 u.) für den Imperativ zu fassen, noch auch Veranlassung da ist, eine bloß ethische Möglichkeit anzunehmen, wie Luf. 22, 49: κύριε, εἰ πατάζομεν; Röm. 10, 14: πῶς οὖν ἐπικαλέσονται; sollen wir zuschlagen? Wie sollen sie, können sie anrufen? Vergl. Winer, 7. Aufl. S. 295 f. und 262 f. Es ist also nicht licet petere (S. Schmidt). Das Subjekt ist der Fürbittende τις (so auch Hieronymus, Sander, Haupt, Rothe), also nicht die Gemeinde (Meander, Ewald), oder die Heiligen (Mayer). Dasselbe Subjekt, αὐτῶν, muß auch bei δώσει festgehalten werden; es ist weder dabitur (Variante der Vulgata, die Beda u. a. billigen), noch aus dem Begriffe des Gebetes αἰτούμενος, rogatus deus zu entnehmen (Beza, Bengel, Lücke, Winer, 7. Aufl. S. 487, Telf u. a.). Was die Sprache fordert, erträgt auch der Gedankenkreis des Neuen Testaments (Apostelg. 3, 6; Jak. 5, 15. 20). Johannes faßt hier nur das Resultat als Thatsache ins Auge, ohne an die Vermittlung, deren Wege und Stufen innerhalb des Bruderherzens, das Gegenstand der Fürbitte war, zu denken; Buße und Glaube wird ja nicht ausgeschlossen, und der Fürbittende nicht als Erlöser gedacht, oder als Stellvertreter des Heilands. Es ist auch nicht an admonitio et correptio fraterna (Matth. 18, 15) zu denken (S. Schmidt), oder an das durch Fürbitte gewirkte, richtige Verhalten des Betenden gegen den sündigenden Bruder (Rickli). Die schließliche Wirkung der Fürbitte ist ζωὴ (αἰώνιος), welche ja durch jede Sünde geschwächt, gestört wird. — **Denen, die sündigen nicht zum Tode.** Der Plural τοῖς ἀμαρτάνοντι gehört zu αὐτῶ, das generaliter positum est (Erasmus); der Plural hebt den gedachten Fall aus der Singularität; es liegt in dem τις ein Kollektives. Vergl. Winer, 7. Aufl. S. 494. Gefünstelt und sprachwidrig ist es, αὐτῶ auf den Bittenden zu deuten, indem θεός als Subjekt gedacht wird, und τοῖς ἀμαρτάνοντι als Dativ. commodi zu nehmen: Gott wird ihm Leben geben für die Sündigenden, wie Bornemann will, bei Winer l. l. — Das μὴ πρὸς θάνατον ist eine nähere Bestimmung des ἀμαρτάνειν ἀμαρτίαν oder des ἀμαρτάνειν, hat also eine adverbiale Bedeutung. Dem Kontext mit der

παράκλησις erhörlichen Betens auf Grund des Besitzes der ζωὴ αἰώνιος und um ζωὴ in der Fürbitte für den Bruder entspricht allein die Fassung θάνατος als des geistlichen Todes, und die Präposition πρὸς, welche die Richtung auf das Ziel hin notiert (Winer, 7. Aufl. 378), fordert, an ein Sündigen zu denken, das nach der Überzeugung des Fürbittenden nicht in dem θάνατος, der Entleerung von aller ζωὴ αἰώνιος, enden, also die Gemeinschaft mit Christo, den Glauben an Ihn, nicht absolut aufheben müsse. Das bestimmt sich näher bei dem Folgenden: **es gibt eine Sünde zum Tode.** So begründet Johannes das Gebiet des Sündigens nicht zum Tode: dieses ist kein unendliches. Das ist gegen etwaige Larheit im Urteil der Gemeinde über die Sünden der Gläubigen. Hier hat πρὸς θάνατον dieselbe Bedeutung, wie vorher; ebenso auch ἀμαρτία. Deshalb ist an eine einzelne Sünde, eine dem Bruder erkennbare Sündenthat (ἰδίᾳ), innerhalb christlicher Gemeinschaft (τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ) zu denken, und zwar nicht an eine besondere, äußerlich markierte Kategorie von Sünde, sondern an ein Sündigen, Sündethun, in dem sich dem aufmerksam Beobachtenden bemerkbar macht, daß die Glaubensgemeinschaft mit Christo, dem Quell ewigen Lebens, abgeschnitten ist, also die ethische Lebensgestalt im Innern als eine verfallene, hinfertende, die sittliche Verfassung des Bruders als eine in unrettbarer Auflösung begriffene sich zeigt, so daß auch nicht hilft, für solchen zu beten, und die Fürbitte deshalb nicht statthaft ist. Vergl. Cremer, Wörterbuch, 3. Aufl. S. 373. Daher ist es falsch, den Begriff des Alten Testaments חַטָּאת, ἀμαρτία θανάτῃστος (4 Mos. 18, 22), auf diese Stelle zu übertragen und an Kapitalverbrechen, wie Götzendienst, Ehebruch, Mord, Blutschande, die von der Obrigkeit oder nach dem mosaischen Gesetz mit dem Tode gestraft werden, zu denken (Moruz u. a.), oder an die von der Kirche mit Exkommunikation belegten Sünden, so daß Fürbitten nach den bürgerlichen Strafbestimmungen sich zu richten hätten; auch nicht an Sündigen bis an das Ende des irdischen Daseins (Veda u. a.), für welchen Fall de Vrya richtig bemerkt hat: qui sit peccator non ad mortem, sciri non potest nisi per divinam revelationem; πρὸς θάνατον kann ja nie heißen usque ad mortem. An leiblich Kranke, wie Jak. 5, 14, ist auch nicht zu denken, wie Vinder (Zeitschr. f. d. luth. Theol. von Rudelbach und Guericke, 4. Heft. 1862). Es wird ferner nicht an bestimmte schwere Vergehungen zu denken sein, ein peccatum atrox et enorme, mit der Gefahr des ewigen Todes, abzuwaschen nur ma-

joribus fletibus (Ambrosius), moechia post baptismum commissa (Tertullian), peccatum invidentiae, quo quis invidet fratri gratiam, virtutem et salutem (Veda). Weiter ist auch nicht ein Zustand irgendwie markiert, wie Bengel meint: talis animae status, in quo fides et amor et spes, in summa, vita nova extincta est; si quis sciens volensque mortem amplectitur, non ex illecebris carnis, sed ex amore peccati, sub ratione peccati. Repudium gratiae proaereticum. Augustin hat zuerst an peccatum, cum post agnitionem Dei per gratiam invidentiae facibus agitur, wozu er später hinzufügte: si in hac perversitate finierit vitam, dann an fidem deserere usque ad mortem gedacht. Endlich ist nicht an eine rein innere That, wie Verstockung (Ebrard), den Abfall selbst (de Wette, Lücke), oder an nicht im Wandel bemerkbare Sünde, wie die im Worte sich vollziehende antichristliche Leugnung (Düsterdieck), oder die Sünde wider den Heiligen Geist (Calvin, Calov, Sander u. a.) zu denken. Mit Unrecht leugnet Haupt, der in eigentümlicher, wenig durchsichtiger Weise das Kennzeichen der Todssünde in den Mangel der Gebetsfreudigkeit für den irrenden Bruder setzt, („einer Todssünde gegenüber fühlt man nur Wünsche, keine Gebete“) daß der Apostel über die Beschaffenheit der Sünde πρὸς θάνατον reden will; er notiere nur, daß die Fürbitte und ihr Segen nur vorhanden ist für Sünde nicht zum Tode (Ähnlich auch Rothe und Zelf in vortrefflicher Ausführung). Aber man darf doch wohl nicht übersehen, daß es sich handelt um ein sündiges Thun, an dem entweder zu bemerken ist, daß keine innere absolute Lossagung vom Glauben und Verleugnung Christi dabei angenommen werden darf oder muß (Sünde nicht zum Tode), oder solche erkennbar wird (Sünde zum Tode), oder doch sehr wahrscheinlich ist. In dem letzteren Falle gilt: **Von solcher sage ich nicht, daß er bitten solle.** Negiert wird einfach, daß der Apostel sage (οὐ — λέγω), man solle für den Todssünder bitten. Wollte der Apostel geradezu verbieten d. h. sollte die Negation zu ἐρωτήσῃ gehören, so müßte wenigstens μὴ stehen (vergl. Zelf). Er hebt nur die Thatfache hervor, daß er nur sage, für den nicht zum Tode Sündigenden Fürbitte zu thun. Insofern haben die recht, welche hier nicht ein Verbot finden (Sozin, Grotius, Neander, Lücke, Huth, Rothe u. a.). Aber gesagt ist gewiß nicht, daß man für denselben beten solle, oder nur dürfe (Neander). Da der Apostel ἐρωτήσῃ sagt, während er früher αἰτήσῃ gesagt hat, ist der Unterschied wohl

zu beachten: *ῥωτᾶν* ist rogare, und setzt Gleichstellung des Bittenden mit dem, an den dieser sich wendet, voraus; Jesus nennt (Joh. 14, 16; 16, 26; 17, 9. 15. 20) Sein Beten so; dagegen ist *αἰτεῖν* petere und setzt Unterordnung voraus (Düsterdieck), während Bengel *αἰτεῖν* als species humilior von dem genus *ῥωτᾶν* ansieht. Mit *ῥωτᾶν* ist mehr die zuversichtliche Bitte des Kindes, das fragend, die Gabe erwartend, bittet, markiert. Deshalb kann man, recht genau das Wort ansehen, hier wohl die Zulassung der Fürbitte für den Todfünder, freilich ohne Zuversicht auf Erfolg und Erhörung, finden. Da aber der Apostel gerade *παρρησία* befürwortet und deus non vult, ut pii frustra orent (Bengel), so ist's wohl locutio morata et attica für Verbot. 5 Mos. 3, 26. Daran erinnert auch *ἵνα*, die Absicht zu bitten, will er in diesem Falle nicht erregen, fördern. Vgl. Dogmat. und ethische Grundgedanken 4. — B. 17: **Alle Ungerechtigkeit ist Sünde.** Das Subjekt *πᾶσα ἀδικία* erinnert an das Prädikat *ἡ ἀνομία* 3, 4. Diese ist Widerspruch mit dem objektiv gegebenen Gottesgesetz, jene der Widerspruch und Negation der *δικαιοσύνη*, die es mit der Subjektivität, wenn auch von oben bewirkten, an das Gesetz gebundenen Gesinnung zu thun hat. Das stimmt eben dazu, daß es bei dem nicht zum Tode und dem zum Tode sündigen auf die sittliche Verfassung des Sünders ankomme. Offenbar will Johannes dem wehren, irgend eine *ἀδικία* für gering, nicht für *ἁμαρτία* anzusehen, wenn sie auch *μὴ πρὸς θάνατον* ist. Die Römischen haben daher kein Recht, von der Sünde an sich abhängen zu lassen, ob sie peccatum mortale oder veniale sei. — **Und es gibt eine Sünde nicht zum Tode.** Unhaltbar ist es diesen Satz an *ἔστιν ἁμαρτία πρὸς θάνατον* anzuschließen und die dazwischen liegenden Sätze in Parenthesen zu setzen (gegen Haupt). Mit *καί* wird einfach das Folgende angeschlossen; es ist nicht = et quidem. Und: enunciatio est haec: quodlibet nefas est peccatum non ad mortem: sed ne quisquam id levius interpretetur, praemittit: est peccatum (Bengel) ist nur sittliche Reaktion gegen die Verkehrung des johanneischen Gedankens: alle Ungerechtigkeit ist Sünde. Das Folgende ist um der empfohlenen Fürbitte willen nachdrücklich beigelegt. Mit dem *ὅν πρὸς θάνατον* ist die objektiv reelle Thatsache, das wirkliche Vorkommen solcher Sünde gesetzt; es ist Bestimmung zu *ἁμαρτία*, nicht zu *ἔστιν*, wie Luther es nimmt.

4. Gewißheit der Erlösung. B. 18 bis 20. **Wir wissen, daß jeder, der aus Gott**

geboren ist, nicht sündigt. *Οἱ δὲ αὐτὸν* beginnt dreimal diese Schlußverse: Bengel: anaphora. Johannes weist auf *εἰδότες* B. 13 und markiert so das eigentliche Bewußtsein des Christen in seiner Stellung zur Sünde (B. 18), Welt (19) und zum Erlöser (20). *Πᾶς γεννημένος ἐκ τοῦ θεοῦ* ist, der aus Gott geboren ist und bleibt; die Kraft der Wiedergeburt, des in der Wiedergeburt gegebenen und empfangenen Lebens wirkt aus der Vergangenheit in die Gegenwart; als solcher *οὐχ ἁμαρτάνει*, als solchem ist ihm die Sünde fremd. Röm. 7, 20. Vergl. 3, 9. Unnötig ist's, *πρὸς θάνατον* zu supplieren (Veda, Beza, Rothe,) und willkürlich, es vom Bleiben in der Sünde zu verstehen, oder vom aus der Gnade fallen (Calvin), oder vom nicht öftern Vorkommen der Todsünde und der Sünde überhaupt (de Wette, Haupt). — **Sondern, der aus Gott geboren ward, bewahrt sich, und der Böse rührt ihn nicht an.** Der Gegenatz (*ἀλλὰ*) ist nicht bloß auf das Prädikat, sondern, da das Subjekt besonders bezeichnet ist, auf den ganzen Satz bezogen und beide (*οἱ δὲ αὐτὸν*, *ὅτι* und *ὁ γεννηθείς* u.) sind selbstständig koordiniert. Der Aorist indiziert das historische Faktum: der wiedergeboren ward (gegen Sander, der das gerade im Perfekt findet, und Bengel: praeteritum grandius quiddam sonat, quam aoristus. Non modo qui magnum in regeneratione gradum assecutus, sed quilibet, qui regegnatus est, servat se). Mit dem *τηρεῖ αὐτόν* ist auf die sittliche Arbeit und Selbstanstrengung gewiesen; *ὃν φέσει εἰς ἀναμαρτησίαν προβαίνει* (Dezemaenius); es kommt Sünde vor, heran, aber er steht im Kampfe sich während in seinem eigentümlichen Wesen und Gottes Gabe ewigen Lebens, das die Sünde stört, verkümmert, vertreibt. Die Sünde verdirbt so den Menschen selbst; es ist eine Selbstbewahrung, daß das *σπέρμα τοῦ θεοῦ* ihm bleibe (3, 9); es ist weder *ἀγρόν* (1 Tim. 5, 22), noch *ἄσπιλον* (Jak. 1, 27), zu supplieren (Carpzov, Lücke u. a.) noch = *τηρεῖσθαι* auf der Hut sein (Chrard) zu nehmen. Vergl. 3, 3. Der mit *καί* angefügte Satz notiert den schwereren, aber erfolgreichen Kampf. Der Feind, *ὁ πονηρός* (3, 12), ist der Satan; *οὐχ ἁπτεται αὐτοῦ*, obwohl er gern möchte; das feindliche Angreifen, die satanischen Anfechtungen, Versuchungen fehlen nicht (1 Petr. 5, 8), aber zu der Komplikation des Satans und des Wiedergeborenen kommt's nicht, das Ringen mit einander fehlt; dieser hält jenen fern, von sich ab (cf. LXX Ps. 105, 15); Bengel: malignus appropinquat, ut musca ad lychnum, sed non nocet, ne tangit quidem. „In der *πα-*

νοηλία τοῦ Θεοῦ ist er geschützt gegen alle μεθοδεῖαι τοῦ διαβόλου Eph. 6, 11 ff.“ (Huther). Auch Luther und Calvin weisen auf Gottes Waffen, so daß, wie Joh. 17, 11. 12. 15; Offenb. 3, 10, Gott der Bewahrende ist. Hier aber hat Johannes nur das Resultat, nicht den Weg dazu im Auge. Zusätze, wie letaliter (Calvin), finaliter (E. Schmid) sind unnötig. Aber vom sorgfältigen τηρεῖν εαυτὸν hängt freilich das ὁ πονηρός οὐχ ἄπτεται αὐτοῦ ab (Düsterdieck, Huther). — V. 19. **Wir wissen, daß wir aus Gott sind.** Das zweite οἶδαμεν wiederholt einleitungsweise in prägnanter Verkürzung (ἐκ τοῦ Θεοῦ ἔσμεν), und zwar in Anwendung auf sich und seine Gemeinde, das Bewußtsein des Gläubigen um seine Kindschaft bei Gott. Es ist keineswegs ein Unlaß, an die den Aposteln eigentümliche Offenbarung zu denken, oder das εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ = a deo pendere illique adhaerere (Sozin) zu erklären. Der Hauptsatz ist der selbstständig wie 18. und 20. mit καὶ beigelegt: **Und die ganze Welt liegt in dem Argen.** Die Welt ist ja das Gebiet der Herrschaft des Satans. Deshalb, und weil ὁ πονηρός V. 18 und der Gegensatz hier zu ὁ Θεός vorliegt, ist τῷ πονηρῷ als Mäskulinum, nicht als Neutrum (Thyra, Sozin, Grotius, der doch eine Allusion an den Satan zuläßt, Spener, Ridli, Rothe [= das Clement]) zu nehmen. Ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται bezeichnet, wie ἐν τῇ συζητήσει κεῖται (Polyb. VI, 14, 6), die Kompetenz des Satans und die Abhängigkeit von ihm als der entscheidenden Macht; in (ἐν) ihm liegt die Welt beschloffen; κεῖται markiert die Passivität des Zustands, der Lage; er ἄπτεται τοῦ κόσμου fort und fort, in fräftigster, verderblichster Weise. Die sittliche Vermittelung durch die Sünde ist hier auch nicht notiert, nur das Resultat angegeben. Mit Spener und Steinhofer an Jes. 46, 3 denken und es nun zu deuten in Analogie an die Wiedergeburt, als liege die Welt im Argen, wie ein Kind im Mutterchoße, ist an sich falsch und durch jene von Luther nicht richtig übersetzte Stelle nicht zu rechtfertigen. — Unter ὁ κόσμος ὅλος ist an alle Unwiedergeborenen gedacht; Gottes Kinder gehören nicht zur Welt, sind nicht, obwohl ἐν τῷ κόσμῳ, aber nicht ἐκ τοῦ κόσμου (Joh. 17, 11. 16), nicht ἐκ τοῦ διαβόλου (3, 8). Treffend bemerkt Bengel: totus mundus, isque universus, eruditus, honestos, aliosve complectens omnes, exceptis duntaxat, qui deo se et Christo vindicarunt, non modo non tangitur, sed plane jacet (bleibt liegen) per idololatriam, caecitatem, fraudem, vim, lasciviam, impietatem, mali-

tiam omnem, in malo, experts et vitae ex deo et διανοίας (1 Kor. 5, 10; 11, 32). Brevi haec summa vividissime denotatur horribilis status mundi. Commentarii loco est ipse mundus et mundanorum hominum actiones, sermones, contractus, lites, sodalitia. Daher ist kein Widerspruch mit 2, 2; 4, 14. Es geht die Tendenz Gottes auf Erlösung der ganzen Welt durch Christum und dieser reicht aus für die ganze Welt; aber der Satan geht auch als Widerpart Gottes auf alle. Die Welt ist als Gebiet, das alle umfaßt, aber nicht als Summe, die aus der Addition aller einzelnen entsteht, zu verstehen. — V. 20: **Wir wissen aber, daß der Sohn Gottes gekommen ist.** Das dritte οἶδαμεν, dessen Gegenstand: ὅτι ἡ υἱὸς τοῦ Θεοῦ ἦκει, d. i. gekommen ist; Er bedingt das εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ, das in εἶναι ἐν τῷ Θεῷ weiter geht; wäre Er nicht gekommen, lägen wir noch wie ὁ κόσμος ἐν τῷ πονηρῷ. Daher ist's = ἐφανερώθη 3, 8 und nicht adest (Bengel nach Mark. 8, 3). — **Und uns einen Sinn gegeben hat, daß wir erkennen den Wahrhaftigen.** Zu δέδωκεν ist das Subjekt ὁ υἱὸς τοῦ Θεοῦ. Falsch Bengel: deus, als der Sendende, das Kommen Jesu Ordne. Jesus ist ja auch Mittler der Wahrheit und Erkenntnis (Düsterdieck). Mit διάνοια ist ein Vermögen zu erkennen, ein Sinn, nicht aber Einsicht, Erkenntnis, wie Lücke, de Wette wollen, oder die Thätigkeit des Durchdenkens im Gegensatz vom gedankenleeren Glauben (Paulus) gemeint, 2 Petr. 3, 1; Eph. 4, 18; 1, 18 (ὁφθαλμοὶ τῆς καρδίας oder τῆς διανοίας), oder Gefinnung (Matth. 22, 37; Luk. 1, 51; Eph. 2, 3; Kol. 1, 21; 1 Petr. 1, 13; Eph. 8, 10; 10, 16), sensus cognoscendi (Thyra), sensus et gustus rerum divinarum (a Lapide), der geistliche Sinn (1 Kor. 2, 12. 14); dessen Ziel (ἵνα), aber nicht dessen Inhalt ist γνωσκειν τὸν ἀληθινόν. Vergl. 2, 3. 4; Joh. 17, 3. Gegenstand der Erkenntnis ist offenbar Gott, qui re vera deus est, ut eum ab idolis omnibus discernat (Calvin), im Gegensatz zu jedem deus fictitius. Bengel bezieht's auf den Sohn ohne Grund. — **Und wir sind in dem Wahrhaftigen in seinem Sohne Jesu Christo.** Wieder wird mit καὶ ein selbstständiger Satz beigelegt, wie 19. Ἐσμεν ἐν τῷ ἀληθινῷ ist wie vorher Gott, an den auch das Pronomen in ἐν τῷ νῦν αὐτοῦ erinnert. Das ist der äußerste Gegensatz zu dem κεῖται ἐν τῷ πονηρῷ, das Höchste zu dem εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ. Der Zusatz ἐν τῷ νῦν αὐτοῦ Ἰησοῦ χριστῷ gibt nun den Mittler, den Grund und Halt, wie der Erkenntnis, so der Stellung, die das gläubige Gotteskind hat, voll an, und

zwar mit *ἐν*, nicht mit *διὰ*, mit in, nicht mit per, um die bleibende Lebensgemeinschaft zu notieren; inserimur in Christum et unum efficimur cum deo. Vergl. 2, 3—6; 3, 2. Es ist also keine Apposition, wie die Vulgata, die mit ihrem et simus an den mit *ὡς* beginnenden Satz anknüpft, Lyra, Erasmus u. a. anzunehmen scheinen, und nicht durch ein Komma von *ἀληθινῷ* zu trennen. — **Dieser ist der wahrhaftige Gott und ewiges Leben.** *Οὗτος*, wie *ἐκεῖνος* weisen nicht etwa nur mechanisch auf das buchstäblich und örtlich nächste oder fernere, sondern auf das psychologisch nähere oder fernere Nomen. Winer, 7. Aufl. S. 148. So wies *ἐκείνη* nicht auf die grammatisch, örtlich fernere *ἁμαρτία μὴ πρὸς θάνατον*, sondern auf die unmittelbar vorher genannte *ἁμαρτία πρὸς θάνατον*, B. 16. So ist, kann man sagen, hier nicht der vermittelnde Sohn das dem Sinne nach Nächste, sondern *ὁ ἀληθινός*. Unter dem Eindruck der christologischen Kämpfe möge es natürlich gewesen sein, *οὗτος* auf den Sohn zu ziehen, der arianischen Häresie gegenüber, zu der die neueren Antitrinitarier hinzukamen; unter der Zucht der Grammatik und Sprache müsse man's doch auf den Vater ziehen (so die meisten Exegeten, auch Hofmann, Schriftbeweis I, 146, Haupt u. a.); wenn auch nach der Wortstellung, die Beziehung örtlich gefaßt, an Christus zu denken wäre, so doch nicht, wenn man den innern Bau des Gedankens, in dem Gott der Vater die Spitze ist, der Sohn nur der Vermittler, genau ins Auge faßt. Aber worauf soll *οὗτος* sich nun beziehen? Auf *ἐν τῷ ἀληθινῷ*. Nun dann wäre: *οὗτος* (*ὁ ἀληθινός*) = *ὁ ἀληθινός Θεός*, daß wäre matt und schwach. Auch darf nicht übersehen werden, daß bei dieser Fassung *οὗτος* sich auf *αὐτοῦ* bezieht, das sich wiederum erst bezieht auf *ἐν τῷ ἀληθινῷ*. So ist schon grammatisch angesehen recht schwierig *οὗτος* anders als auf *Ἰησοῦ χριστῷ* zu beziehen. (Vergl. Zelfs). Faßt man *οὗτος* aber *δεικτικῶς*, auf Christus, ist's ein markiger Abschluß des Briefs und gewaltiges Motiv für die Schlusswarnung. — Der Zusatz: *καὶ ζωὴ αἰώνιος* gehört zu *οὗτος*. Sprachlich ist's nicht auffällig (Winer, 7. Aufl. S. 153); noch weniger dem Gedanken nach: Wie Gott doch Seinem Wesen nach *ζωή* ist, so auch Christus (Joh. 14, 6), und zwar *ζωὴ αἰώνιος*. Ähnlich ist *ὁ πῶς* (8, 12), *ἀλήθεια* (14, 6), *ἀνάστασις* (11, 25) genannt. Fein bemerkt Bengel zu vita aeterna: initium epistolae et finis conveniunt. Unrecht ist es daher, dafür zu eifern, daß *οὗτος ἐστιν ὁ ἀληθινός Θεός καὶ ζωὴ αἰώνιος* auf Gott den Vater bezogen werde, und dabei

zu übersehen, daß zunächst Gott der Vater mit dem *ἐν τῷ ἀληθινῷ* gemeint ist, und zugleich das Tautologische (dieser, der Wahrhaftige, ist der wahrhaftige Gott) zu übersehen und eine Identifizierung des Vaters und des Sohnes zu fürchten, die unjohanneisch wäre. Aber Johannes unterscheidet den Vater und den Sohn, aber nicht = Gott und Nicht-Gott. In dem Sohn vom Vater hat man den Vater, ewiges Leben und was des Vaters ist, und nur in Ihm, daher diese Wendung auf den Sohn und die Warnung vor allen Gözenbildern: der Sohn ist das lebendige Ebenbild, das Christliche nichts Gözendienerisches!

5. Letzte Bitte. B. 21: **Kindlein, hütet euch vor den Gözen.** Mit *τεκνία* spricht sich des Johannes Innigkeit und Tiefe aus. Die Mahnung *φυλάξτε ἐαυτοὺς* erinnert sie an große Gefahr, gegen die sie wach und wacker sein müssen; sie selbst sind großem Verderben ausgesetzt. Bengel: *elegantia activi verbi cum pronomine reciproco plus dicit, quam: custodimini. Custodite vos ipsos, me absente, — neque solum ab eorum cultu, sed etiam ab omni eorum communione et communionis specie.* *Ἀπὸ τῶν εἰδώλων* markiert, daß die Gläubigen von den sie umgebenden, ihnen nahen Gözenbildern sich zurückziehen haben, um gegen sie gesichert zu sein. Die *εἰδωλα* sind Gözenbilder, und zwar ist damit im Gegensatz zu dem wahrhaftigen Gott, der ewiges Leben ist, das Fabrikat der Kreatur notiert; ob mit den Händen für grobes Heidentum, oder mit den Vorstellungen und Gedanken für feines, ist nicht das Entscheidende oder Entschiedene; das besteht in dem Selbstgemachten, das unwahr ist und unlebendig, genau genommen, Nichts ist. 1 Theß. 1, 9; 1 Kor. 10, 19; 12, 2. Deshalb ist es nicht richtig, daß Düsterrdieß nach einem etymologicum ineditum bei Biel s. v. (*τὸ μὲν εἶδωλον οὐδεμίαν ὑπόστασιν ἔχει, τὸ δὲ ὁμοίωμα τινὸν ἐστὶν ἰδῶμα καὶ ἀπεικασμα*) bei *εἰδωλον* an Eritonen, Centauren denkt, bei *ὁμοίωμα* an Gestirne, Menschen, Tiere; die Diana der Epheßer war doch ein *εἶδωλον*. Vergl. Röm. 1, 23. 25. Es hat sein Recht, an eigentliche Gözenbilder zu denken, wie Tertullian, Dekumenius, Düsterrdieß u. a. thun, aber nicht minder, an die selbstgemachten Vorstellungen und Gedanken der Irrlehrer und Verführten, welche, wie Wahrheit, Annahme und Hingabe fordern, wie Beda, Rickli, Sander, Haupt, Thierisch (Versuch zur Herstellung S. 241 u. a.) wollen. Selbst mit Ebrard mag man an die Bilder überhaupt von Gott und Göttern oder Heiligen in Wirklichkeit wie in Gedanken denken,

für welche heidnisch Anbetung gefordert wird. Die *εἰδωλα* gelten als Gegenstände der *εἰδωλολατρεία* für so gefährlich. Das gilt wie damals an der Grenze der Kirche bei den Verührungen mit dem Heidentum, so heute vom Marienkultus innerhalb der Kirche Christi und innerhalb Seiner Gemeinde vom Kultus des Genius, dem Schillerkultus u. dergl.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Die Zuversicht der Gebetserhörung beruht auf der Lebensgemeinschaft mit Gott dem Vater durch den Glauben an Christum, und läßt sich keinen engeren Kreis für den Gebetsinhalt ziehen, als der Herr selbst gezogen (Matth. 6, 9—13), geht aber auf keine andere Weise ein, als Matth. 6, 33 f. vorge-schrieben ist, nämlich daß es auf dem Wege ethischen Strebens ausspricht, wes das Leben wirklich bedarf. So Paulus Röm. 8, 14—17. Absolut erhörlich ist das Gebet um den Heiligen Geist und Geistesgaben (Luk. 11, 13), relativ erhörlich das Gebet um Irdisches, quantum non est impedimento ad salutem (Matth. 26, 39).

2. Die Fürbitte hat eine große Macht (R. 16); sie ist ein Liebeswerk, eine Wohlthat.

3. Jede Sünde ist eigentlich zum Tode, der der Sünde Sold ist; es gibt keine Sünde, die an sich nicht zum Tode, zur Verdammnis sei; jede Sünde muß vergeben, gesühnt werden. Insofern sind omnia peccata paria, wie Stoiker (Epiktet II, 26) und Iovinianus (nach Augustin, de haeres. c. 82.), lehren, so verschieden sie auch sonst sein mögen; nun gibt's auch nur einen Weg zur Vergebung und Tilgung der Sünde, Christus und Sein hohepriesterliches Thun und die Glaubensgemeinschaft mit dem Sündlosen. Darum, nicht die Spezies oder Größe der Sünde an sich macht diese zur tödlichen, sondern die Wirkung der Sünde auf das Verhältnis des Sünders zu dem Erlöser, oder die Natur der Störung dieses Verhältnisses, wie solche in der Sünde offenbar wird. Die einen bleibenden Abfall von Christo indizierende Sünde ist Todsünde. Umkehrt ist die römische Unterscheidung von peccatum mortale und veniale und die Beschränkung jener auf die Zahl Sieben. Denn die Gefahr ist immer, daß die als peccatum veniale angenommene und zur Entschuldigung gebrauchte Sünde umschlägt und mortale wird, und was auf niederem Standpunkte als veniale peccatum erscheint, ist später, bei weiterem Fortschritt, mortale.

4. Fürbitte für die zum Tode Sündigenden ist unstatthaft, weil sie unerhörlich ist, da solche Sünde nicht vergeben werden kann. Vergl. Riehm, Lehrbegriff des Gebetserbriefs, II, S. 764—775. Das *ἀδύνατον* — *πάνιν ἀνακαλῖζειν εἰς μετάνοιαν* (Ebr. 6, 4—6), sowie das *οὐκ ἀρεθίζεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι* (Matth. 12, 32) geben bestimmt den Grund an, weshalb Johannes die Fürbitte für die Todsünde nicht verlangt noch anrätet. Vergl. Hofmann, Schriftbeweis 2, 2. S. 340 ff. — Die Fürbitte für Selbstmörder ist jedenfalls hiernach zu beurteilen.

5. Der wiedergeborene als solcher, dem Geiste nach, sündigt nicht, wenn auch das Fleisch ihn hin und her zu Falle bringt.

6. Die Sünden der Wiedergeborenen sind nicht zum Tode, weil die Vergebung und Sühne in Christo gesucht und gefunden wird.

7. Nur der gläubige Christ, der aus Gott ist, ist der Weltmacht des Satans nicht unterworfen; wer dieser unterthan ist, fühlt sie am wenigsten; der frei gewordene Christ merkt und fühlt sie an ihrer Feindseligkeit wider ihn und an seinem Widerstreben.

8. Die lebendige Frömmigkeit findet nur Ruhe in Gott, von dem sie herkommt.

9. Wenn auch eine absolute und unverrückte Sicherheit des Heils, wie sie Methodisten und Baptisten zu haben wähnen, nicht wohl möglich noch biblisch begründet ist, so ist doch Gewißheit des Heils zu gewinnen und gegen die römischen Satzungen, die nicht bloß die Unmöglichkeit endlichen Abfalls verwerfen, sondern auch diese Gewißheit des Christen leugnen (conc. trid. sess. 6. cap. 9: neque illud asserendum est, oportere eos, qui vere justificati sunt, absque ulla dubitatione, apud semet ipsos statuere, se esse justificatos) zu halten.

10. Die Reformierten haben mit ihrer Verwerfung der Altäre, Bilder und derartige instrumenta superstitionum den Mißbräuchen der Römischen gegenüber Recht, und zwar bis in die Gegenwart mit dem äußersten Marienkultus, fehlen aber darin, daß sie den Mißbrauch der einzelnen Gegenstände mit ihnen selbst vermischen und verwechseln und das natürliche Gebiet der Kunst verflagen, statt es in höheren Dienst zu nehmen. Die Freiheit der lutherischen Kirche ist nicht hoch genug anzuschlagen. — Bedenklich werden Bilder von Gott stets sein, nicht bloß im Zwinglischen und puritanischen Sinne.

Homiletische Andeutungen.

Sorge für die Deinen, daß ihnen der Besitz ewigen Lebens gewiß werde und bleibe, trotz aller Anfechtungen und Mühseligkeiten auf Erden. — Du hast doch sonst Vertrauen in die Reinheit der Gesinnung eines lieben Menschen, nicht noch viel mehr zu dem wahrhaftigen Gott? — Schändet das Mißtrauen und macht dieses zugleich sehr unglücklich im Verkehr mit Menschen, wie erst das Mißtrauen gegen den herrlichen Gott! — Mit dem Kommen an das Licht der Welt in der Wiedergeburt hat man nicht die Garantie, daß am Firmament des Innern diese Sonne stets im heitersten Lichte lache, unbewölkt, ohne Gewittertag; aber daß Tag ist, weiß man doch ohne Gabe der Prophetie, als Gotteskind, als Christ. — Bete um alles, aber bringe stets bis zur Fürbitte für den irrenden Bruder! — Rede du lieber mit Gott von einem irrenden Bruder, als mit andern Menschen. — Unheimlich ist der Hochmut, als könne es einem gar nicht bei Gott fehlen, aber ebenso unheimlich ist der Kleinmut, der in die Besorgnis, es sei doch alles umsonst, in die Verzweiflung führt. — Sei kein unmündiger Christ; tritt aber auch gern als Vormund ein! — Die Sünde verletzt nicht bloß Gottes Gebot vor uns, Gottes Majestät über uns, auch Gottes Ebenbild in uns! — Jede Sünde kann dir zur Todsünde werden, wenn sie eine unvergebene bleibt. — Jede Sünde hemmt und stört in dir ewiges Leben; das Gefährlichste ist aber nicht das Sündethun, sondern das in die Sünde willigen, und das ist um so gefährlicher, je feiner das Gefühl und je entschiedener der Wille bei wachsender Heiligung geworden ist. — Bewahret euch vor dem Kultus des Genius!

Luther: Rufen mußt du lernen und nicht da sitzen bei der selbst oder liegen auf der Bank, den Kopf hängen und schütteln und mit deinen Gedanken dich beißen und fressen, sorgen und suchen, wie du los werdest, und nichts anderes ansehen, denn wie übel es dir gehe, wie weh dir sei, wie ein elender Mensch du seist. Sondern wohl auf, du fauler Schelm, auf die Knie gefallen, die Hände und Augen gen Himmel gehoben, einen Psalm oder Vaterunser vorgenommen, und deine Not mit Weinen vor Gott dargelegt, geklagt und

angerufen. — Siehe, da werden Leute daraus, die da Christen heißen, sonst nichts, denn eitel Wäscher und Plauderer, die viel vom Glauben und Geist schäumen, wissen aber nicht, was es sei, oder, was sie selbst sehen. — Starke: Die Heilige Schrift ist ein Brief Gottes an uns, darin Er uns gleich als mit Seiner Handschrift Seinen gnädigen Willen offenbaret und das ewige Leben zu geben vorschreibt. — Der Glaube ist nimmer zu stark; er kann und muß stärker werden. — Wo Gewissheit des Glaubens ist, da ist Freudigkeit. — Beten ist nicht nur eine christliche Schuldigkeit, sondern eine herrliche Wohlthat. — Einsatz ist nicht Unwissenheit. Jene zient den Christen, aber nicht diese. Christen müssen wissen; unwissende Christen sind Unchristen. — Die subtile Abgötterei ist nicht besser als die grobe. — Rieger: Das Klagen über die Welt macht es allein nicht aus; es gibt genug unzufriedene Weltkinder, die damit noch keine tauglichen Weltüberwinder sind. — Engel: Der jammervolle Zustand der Welt wird mit dem kurzen Summarium: die ganze Welt liegt in dem Argen, aufs treffendste bezeichnet, und zur Auslegung dieses Spruchs dient die Welt selbst, das Thun und Treiben der Weltkinder, ihre Reden, ihre Händel, ihre Gesellschaften u. s. w. Daß sie es so arg machen, ist weniger zu verwundern, als daß sie es nicht noch ärger machen. — Heubner: Es kann aus einer Sünde, die Verzeihung zuläßt, zur Todsünde kommen; deshalb sollen wir jede Sünde verhorreszieren. — Die feineren Fäden sind oft gefährlicher, als die groben Ketten. — Der Glaube an den Sohn Gottes; I. ein heiliger, segensreicher, gewisser Glaube; II. es ist ein allen möglicher Glaube. — Besser: Was bedarf's denn der Ermahnung zum Glauben, wenn man schon glaubt (Luther)? — Hier gilt kein Stillstand, wer glaubt, der glaube ferner. — Ich habe von einem frommen Christen gelesen, der den Inhalt seiner täglichen Gebete und Fürbitten aufzuschreiben pflegte, und jedesmal den Spruch 1 Joh. 5, 15 darunter. — Die Sünde ist den Kindern Gottes etwas Räuberisches, wogegen sie ihres Lebens sich wehren. — Wie die Schildwache vor eines Königs Haus, so steht vor der Wohnung Gottes im Herzen Seiner Kinder eine Wache mit Schild und Schwert. — Der Brief des heiligen Johannes selbst ist solch ein Bewahrungsmittel.

Nachtrag.

Die folgende Inhaltsangabe ist dem Herausgeber auf seine Bitte von dem Herrn Verfasser, Herrn Geh. Rat Professor D. Frank in Erlangen, freundlich zum Abdruck überlassen worden. Das Schriftstück, bisher nur als Diktat in den Händen der Schüler des hochverdienten Lehrers unserer Kirche verbreitet, wurde leider zu spät entdeckt, als daß es noch an der gehörigen Stelle (§ 1 der Einleitung) hätte Berücksichtigung finden können. Aber auch so wird der Zweck erreicht. Vielen wird damit gedient, und das vorliegende Werk erfährt dadurch eine wesentliche Förderung.

Gedankenfortschritt im 1. Brief Johannis.

A.

Einleitung und Thema.

Johannes erinnert die Leser an die leiblich-sichtbare und greifbare Erscheinung des Lebenswortes zum Zweck ihrer Gemeinschaft mit dem Apostel und vor allem ihrer dauernden Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne.

1, 1—4.

B.

Ausführung.

1, 5—5, 17.

1.

1, 5—2, 27.

Diese Gemeinschaft ist eine solche mit dem, welcher Nicht ist:

- | | | |
|----------------|---|--|
| a. 1, 5—2, 17. | { | 1. Daher kein Wandel in Finsternis |
| | | a) weder so, daß wir unsere Sünde leugnen 1, 8; |
| | | b) noch so, daß wir darin beharren 2, 1; |
| | | 2. sondern so, daß wir seine Gebote halten 2, 3; |
| | | 3. insbesondere das alt-neue Gebot der Liebe 2, 7—11; |
| b. 2, 18—27. | { | 4. bekräftigt durch den einzelnen Altersklassen der Leser geltende Motive 2, 12—14; |
| | | 5. gegenüber der Liebe zur Welt 2, 15 bis 17. |
| | | 6. Die vergängliche Welt lenkt den Blick auf die letzte Stunde mit den ἀντιχριστοι, den Irrlehrern |
| | | a) die Leser wissen, was von ihnen zu halten; |
| | | b) die Irrlehrer leugnen, daß Jesus der Christ; |
| | | c) die Leser sind gegen die Versuchung gewappnet durch das χρίσμα. |
| | | d) Rückgang auf das Thema: μένειν ἐν αὐτῷ. |

II.

Die Gemeinschaft ist, angesichts der Parusie des Herrn, eine solche mit dem Gerechten.

2, 28—3, 24a.

1. Wer Gerechtigkeit thut, ist aus ihm geboren, sein Kind 2, 28. 29.
2. Die Herrlichkeit der Kinder Gottes jetzt und bei seiner Erscheinung 3, 2. 3.
3. Die Gerechtigkeit dieser Kinder Gottes 3, 4—7.

4. Im Unterschied von den Kindern des Teufels 3, 8—12.
5. Der Haß der Welt entzündet sich an dieser Gerechtigkeit 3, 13.
6. Die Liebe, eine Forderung dieser Gerechtigkeit 3, 14—18.
7. Die Zuersticht, wenn gegenüber dieser Forderung unser Herz uns verdammt 3, 19. 20.
8. Rückgang auf das μένειν ἐν αὐτῷ 3, 21 bis 24.

III.

Die Gemeinschaft wird erkannt aus dem Geiste, den er uns gegeben.

3, 24b—4, 21.

1. Unterscheidung der Geister (4, 1)
2. mit Beziehung auf die Irrlehrer 4, 2. 3.
3. Sie werden erkannt als ἐκ τοῦ κόσμου 4, 4—5.
4. Die Christen ἐκ τοῦ Θεοῦ 4, 6.
5. Darum kommt ihnen zu die Liebe, welche ἐκ τοῦ Θεοῦ, der selbst Liebe ist 4, 8—10.
6. Rückgang auf das μένειν ἐν αὐτῷ als erkannt durch den Geist und bewahrt durch das den Irrlehrern entgegenstehende Bekenntnis zu Jesu 4, 11—16.
7. Das Bleiben in ihm, als das Bleiben in der Liebe, schließt die Furcht aus 4, 17. 18.
8. Die Bruderliebe als Konsequenz solcher Gottesliebe 4, 19—21.

IV.

Die Gemeinschaft zurückgeführt auf ihren letzten Grund: Glaube an Jesum als den Christ.

5, 1—17.

1. Dieser Glaube in seiner ethischen Wirkung 5, 1—5.
2. Dieser Glaube in seiner Relation zu dem Zeugnis Gottes 5, 6—9.
3. Dieser Glaube als Vermittler der ζωὴ 5, 10—12.
4. Das zuversichtliche Gebet als Wirkung dieses Glaubens 5, 13—15.
5. Apostolische Weisung hinsichtlich der Fürbitte 5, 16. 17.

C.

Schluß.

Warnung vor Abfall unter Berufung auf den Erkenntnisstand der Leser.

Sein in dem ἀληθινός gegenüber den εἰδωλα 5, 18—21.

Der zweite und dritte Brief des Apostels Johannes.

Einleitung.

§ 1.

Der Inhalt der Briefe.

1. Der zweite Brief gibt nach der Aufschrift und dem Gruß (1—3) des Apostels Freude über den Wandel in evangelischer Wahrheit zu erkennen, den er an Kindern der *αγία* kennen gelernt hat (4), und mahnt an das Gebot der Bruderliebe (5. 6), nicht ohne vor der Lehre der Irrlehrer, welche Jesu Christi Kommen im Fleische nicht bekennen (V. 7—9), und vor der Gemeinschaft mit ihnen alles Ernstes zu warnen (10. 11). In Unlust am Schreiben und in Hoffnung auf mündlichen Verkehr schließt er mit Grüßen von der Schwester Kindern (12. 13).

2. Der dritte Brief, an Gaius gerichtet (1), drückt nach Wohlergehen wünschendem Gruß des Apostels Freude über den Wandel desselben in Wahrheit aus (2—4), rühmt dann dessen Gastfreundlichkeit gegen missionierende Brüder (5—8), beklagt des ehrfurchtigen Diotrophes Auftreten gegen diese trotz des Apostels Empfehlungsschreiben und der Bereitwilligkeit in der Gemeinde mit der Ankündigung, dagegen noch persönlich aufzutreten (9. 10), warnt vor diesem Beispiel und empfiehlt den Demetrius, wahrscheinlich den Überbringer des Briefs (11. 12). In Unlust am Schreiben und in Hoffnung auf baldiges Hinkommen schließt er mit Grüßen vom Apostel und Freunden und an Freunde (13—15).

§ 2.

Der Charakter der Briefe.

1. Diese zwei kleinen Schreiben, außer welchen 3 Joh. 9 ein verloren gegangenes

ähnliches erwähnt wird, sind zwei lehrreiche Denkmale der Art, wie der Apostel mit einzelnen Personen verkehrt. Mit Recht macht Ewald bemerklich, daß in diesen Handschriften der reiche Fluß und Schmelz der Worte, womit Paulus einst ähnlich an den Philemon schrieb, fehlt, aber eine höhere Sicherheit und bei aller Milde und Freundlichkeit eine Kürze und ein Ernst unverkennbar ist, welche auf einen Apostel hinweisen, der wenig Lust hat, viel zu schreiben, da er viel lieber mündlich verkehre und verkündige.

2. Während der zweite Brief neben der lebhaften Freude an dem Wandel der Seinen in der Wahrheit die zarteste Sorge für dieselben den Irrlehrern gegenüber in gewaltiger Energie kund gibt und vor vertrautem Verkehr mit diesen auf das entschiedenste warnt, weist der dritte Brief, neben derselben Freude, auf die unterstützende Teilnahme an missionierenden Brüdern als unverlegbare Pflicht der Einzelnen und der Gemeinde hin, tadelt, droht und bittet mit großer Kraft.

3. Beide Briefe sind sich außerordentlich gleich; der Anfang 2 Joh. 1 ist ganz wie 3 Joh. 1 (*ὁ προεβύτερος — αγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ*); 2 Joh. 4 und 3 Joh. 3 (*ἐχάρην λίαν*); insbesondere der Schluß 2 Joh. 12 (*πολλά ἔχων — οὐκ ἐβουλήθην διὰ χάριτος καὶ μέλανος — ἀλλὰ ἐλπίζω — στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι*) und 3 Joh. 13. 14 (*πολλά εἶχον — οὐ θέλω διὰ μέλανος καὶ καλάμου — ἐλπίζω δὲ — στόμα πρὸς στόμα λαλήσομεν*). — Diese Briefe, welche wie Zwillingsgeschwister sich ähnlich sehen (Düsterdieck nach Hieronymus ep. 85),

weisen auf einen und denselben Verfasser. So sagen, die sie dem Apostel Johannes zuschreiben, so Ehrard, der den Presbyter Johannes als Verfasser derselben angibt, so Baur, der sie für Schriften montanistischen Ursprungs hält.

§ 3.

Veranlassung und Zweck der Briefe.

1. Bei aller Gleichheit in Anlage und Form sind sie den Gegenständen und der Tendenz nach sehr verschieden. — Durch die Bekanntschaft mit einigen Kindern der *κρδια*, welche wachere Christen waren, fühlt der Verfasser des zweiten Briefs sich veranlaßt, der Mutter, die ihm, wie Dürsterdieck wohl mit Recht vermutet, schon länger bekannt und lieb war, seine Freude auszudrücken und neben väterlicher Teilnahme und Ermunterung insbesondere eine Warnung vor Irrlehren und der Gemeinschaft mit denselben, die ja gerade einem christlichen Weib gefährlich werden konnten, in der Absicht auszusprechen, daß ihre Freude nicht gestört, sondern vollendet werde (B. 12); die Ankündigung seines Besuchs scheint nicht zu dem eigentlichen Zweck des Briefs zu gehören (Dürsterdieck). — Durch missionierende Brüder hat der Verfasser des dritten Briefs gehört, daß in der Gemeinde, in der Cajus lebt, durch den ehr- und herrschsüchtigen Diotrefhes, der auch den Verfasser des Briefs schmähete, welcher sich für sie verwendet hatte, dieselben keine bleibende Aufnahme gefunden hatten, sondern trotz der Gastfreundschaft des Cajus und einiger ihm gleichgesinnter Glieder der Gemeinde weiter ziehen mußten. Deshalb wird das Kommen des Schreibers in Kürze angekündigt, um diese Spaltung und Unordnung zu beseitigen und den Cajus zur unerschrockenen Fürsorge für die Brüder zu ermuntern.

2. Diesen einfachen unzweideutigen Verhältnissen gegenüber gestaltet der Meister der Tübinger Schule, Baur, die Sachlage in wunderlicher Weise, in ungeheuerlicher Willkür. Auf Grund der § 5 angeführten Stelle aus Clemens Alex. behauptet Baur, *ἐκλεκτή* sei die Kirche, welche ja heilig ist, wie ja bei den Montanisten die *ecclesia*

als sponsa Christi vera, pudica, sancta sei; die allegorische Bezeichnung Babylonia weise auf Rom, wie 1 Petr. 5, 13; da sei man hinsichtlich des Montanismus geteilter Ansicht gewesen. Der eine Teil, den Diotrefhes an der Spitze, habe der Gemeinde, welcher der Briefsteller angehörte, die kirchliche Gemeinschaft verweigert, der andere Teil aber sei mit dieser Gemeinde einverstanden gewesen. Dieser zweite Brief sei nun an den montanistisch gesinnten Teil der römischen Gemeinde geschrieben, Diotrefhes sei kein Name, sondern symbolische Bezeichnung des römischen Bischofs, und zwar nicht des Viktor (um 190), wie Schwegler (Montanism. S. 284) angenommen, da schon Irenäus und Clemens Alex. beide Briefe kennen, sondern etwa des Anicet (um 160), oder des Soter, oder des Eleutheros (bis etwa 190). Man müsse die Parteilichkeit des Briefschreibers beachten, in welcher er die Anhänger des Diotrefhes geradezu als Heiden bezeichne (3 Joh. 7). Der zweite sei an die Gemeinde, der Cajus angehörte, gerichtet und der 3 Joh. 9 erwähnte Brief, der dritte, sei an Cajus geschrieben. — Das basiert Baur auf Clemens Alex. Ausspruch, in dem der zweite Brief als Schreiben des Apostels Johannes bezeichnet ist, und *Αποστολῆς*, ein vom Zeus Genährter, Auserzogener, soll symbolische Bezeichnung eines orthodoxen Bischofs in Rom sein! Ein Montanist soll diese Briefe, die nichts Montanistisches enthalten und die der Montanist Tertullian gar nicht erwähnt, geschrieben haben! — Hilgenfeld sieht den zweiten Brief als „Kommunikationsschreiben“, durch das „ein offizielles apostolisches Verwerfungsurteil“ gegen die Gemeinschaft mit den gnostischen Irrlehrern ausgesprochen werden sollte, und den dritten Brief als eine in der johanneischen Kirche entstandene *ἐπιστολή συστατική* mit dem Zweck an, jener Kirche das Recht zur Ausstellung solcher Empfehlungsschreiben, welches die strengen Zuchtschriften nur ihrem gefeierten Jakobus zugestehen wollten, zu vindizieren, da der Verfasser „die Nützlichkeit eines solchen geordneten Maßwesens“ bei den gnostischen Stürmen erkannt hatte. Vergl. Huther, 4. Aufl. S. 280 ff.

§ 4.

Die Empfänger der Briefe.

Über die *κνγια* siehe zu 2 Joh. 1 und über Cajus zu 3 Joh. 1. — Merkwürdig ist Ewalds Ansicht, nach welcher beide Schreiben in eine Gemeinde kommen, und zwar der zweite Brief an die erwählte Herrliche, an die Gemeinde; weil aber zu fürchten war, daß Diotrophes, der Älteste, in dessen Hand dieses Schreiben kommen mußte, es nicht würde öffentlich vorlesen lassen in der Gemeinde, ist deshalb der dritte Brief an einen andern wohlgefinnten Ältesten, Cajus, in derselben Gemeinde gerichtet worden. Wie schwach diese Ansicht auf 3 Joh. 9 gegründet ist, ist klar und gibt die Auslegung. Wegen der schweren Not der Zeit habe Johannes den Namen der Gemeinde weggelassen; sie müsse eine nicht unbedeutende gewesen sein, da drei Älteste, Diotrophes, Cajus, Demetrius, in ihr erwähnt würden. Lauter Vermutung!

§ 5.

Der Verfasser der Briefe.

1. Die Geschichte gibt auf die Frage nach dem Verfasser Folgendes zur Antwort. Das älteste Zeugnis für unsere Briefe ist der Kanon des Neuen Test. von Muratori, der, wie in der Einleitung zum ersten Brief § 3, 1 S. 5 mitgeteilt ist, bis um 160 n. Chr. abgefaßt, den ersten und zweiten Brief erwähnt. Aus der dort angeführten trefflichen Wieseler'schen Abhandlung wird nur noch eine Bemerkung über die paulinischen Briefe an den Philemon, Titus und Timotheus nachzuholen sein. Im Kanon heißt's: Verum ad Philemonem una, et ad Titum una, et ad Timotheum duae pro affectu et dilectione, in honorem tamen ecclesiae catholicae, in ordinatione ecclesiasticae disciplinae sanctificatae sunt. „Der Brief an den Philemon schloß sich wohl deshalb zunächst den Briefen an die Gemeinden an, weil er wenigstens außer an Philemon auch an Appia und Archippos und an die Gemeinde in Philemons Hause (B. 2) adressiert und der apostolische Gruß und Segen (B. 3. 25) auch auf diese bezogen war. Er bildete also gleichsam einen Übergang zu den

Briefen an die bloßen Individuen Titus und Timotheus. Aber das ist besonders wichtig für die Geschichte des Kanons, daß in der christlichen Kirche wirklich ein solcher Unterschied zwischen Privatbriefen und Briefen an ganze Gemeinden gemacht wurde und unser Verfasser von den Worten pro affectu et dilectione an es noch besonders glaubte rechtfertigen zu müssen, warum die Briefe an Titus und Timotheus dennoch in den kirchlichen Kanon rezipiert seien“ (Wieseler a. a. O.). Deshalb kann es weder wunderbar erscheinen, noch einem Zweifel unterworfen sein, daß, während der zweite Brief wegen seiner mehr lehrhaften Natur, und weil man unter *κνγια* eine Gemeinde, nicht eine einzelne Person verstand, mit dem ersten im Kanon aufgenommen wurde, man dem dritten an eine unbekannte Person gerichteten Briefe ohne den Gehalt der paulinischen Pastoralbriefe keine Stelle im Kanon gab; damit ist ihm natürlich nicht seine johanneische Herkunft abgesprochen, aber doch ist er so unter die Antilegomenen gekommen. Der Zusatz: ut sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta — gehört nicht zu dem Vorigen, wo von des Johannes Briefen die Rede ist, sondern zu dem Folgenden: apocalypsis etiam Johannis. Diese wird daher als nicht vom Johannes, sondern von dessen Freunden geschrieben bezeichnet, nicht aber ist solches von den Briefen gesagt, wie manche um der falschen Verbindung mit dem Voranstehenden willen behaupten möchten (s. Wieseler l. l. S. 846 f.). Danach ist Düstere dieß Gebrauch des muratorischen Kanons (II, S. 464 f.) und auch Luther in dieser Beziehung (4. Aufl. S. 276 f.) zu berichtigen. — Nun sagt Clemens Alex., Nachfolger des Pantänus, 191—202 Vorsteher der Katechetenschule in Alexandrien, † 220: Secunda Johannis epistola, quae ad virgines scripta est, simplicissima est; scripta vero est ad quandam Babyloniam Electam nomine, (in den bei Potter gesammelten Fragmenten der adumbrationes vol. II. p. 1011). Und sind die adumbrationes ein und dasselbe mit den *ὑποτυπώσεις*, welche nach Eusebius h. e. VI, 14 sämtliche katholische Briefe umfaßt haben sollen, so bezeugt Clemens auch den dritten Brief. Origenes, der in der achten Homilie über

Joſua ſagt: addit et Joannes tuba canere per epistolas suas, kennt mehrere Briefe; doch ſagt er nach Eusebius h. e. 6, 25: οὐ πάντες φασὶ γνησίους εἶναι ταύτας. — Dionysius Alex., des Origenes Schüler und Nachfolger 233, seit 248 Biſchof, benützt zur Schilderung johanneiſcher Schreibweiſe auch den zweiten und dritten Brief, ſtößt ſich alſo nicht an der Aufſchrift ὁ προεβύτερος, und bezeichnet, indem er den zweiten und dritten Brief *προσβυμένη Ἰωάννου* nennt, dieſe als von der Tradition für johanneiſche allgemein gehaltene. — Irenäus, des Polycarpus und Papias Schüler, 202 geſtorben, zitiert 2 Joh. 7 zwar aus Verſehen, wie Dſterdieck S. 464 ſagt, inſolge eines Gedächtnisfehlers als Bestandteil des erſten Briefs (adv. haer. 3, 18), aber doch alſo aus Johannis Briefe; richtig zitiert er auch 2 Joh. 11 (adv. haeres. 1, 13) ausdrücklich als aus Johannis (ὁ τοῦ κυρίου μαθητής) Briefe. — Daß dieſe zwei Privatbriefe nicht gleich in den erſten Zeiten überſetzt wurden, alſo in der Beſchito, welche nur drei katholiſche Briefe (Jakobi, 1 Petri, 1 Johannes) enthält, ſich nicht fanden, obwohl der Syrer Ephräm beide Briefe kennt, auch ſeltener Zitate aus ihnen vorkommen, ſo daß Tertullian und Cyprian ſie nicht erwähnten, iſt natürlich. Doch teilt Cyprian (de haer. bapt. in Opp. ed. Oberthür II, p. 120) mit, daß der Biſchof Aurelius auf einer Synode zu Karthago in Beziehung auf die Rebertauſe ſich auf 2 Joh. 10 mit den Worten beruft: Johannes in epistola sua posuit dicens. Deſhalb rechnete Eusebius (h. e. 3, 25) beide Briefe zu den Antilegomenen erſter Klaſſe. Die antiocheniſche Schule verſagte ihnen die Anerkennung; aber ihre Kanoniſität ſtellte ſich feſt, obwohl der apoſtoliſche Urfprung zweifelhaft wurde. Hieronymus (de vir. illustr. cap. 9): Scripsit autem Johannes et unam epistolam — quae ab universis ecclesiasticis et eruditis viris probatur; reliquae autem duae, quarum principium „Senior“, Johannis Presbyteri asseruntur. Doch nennt er (c. 18) dieſe Anſicht opinio, quam a plerisque retulimus traditam, und Deſumenius und Beda weiſen dieſe Anſicht beſtimmt zurück. — Nachdem im Mittelalter die Briefe ohne allen Zweifel für johanneiſch gehalten

waren, hielt zuerſt Erasmus den Presbyter Johannes für den Verfaſſer derſelben; ihm folgte Grotius, J. D. Beck (observ. crit. exeget. specim. Lips. 1798 p. XI. not. 27.), Triſiſche (Bemerkungen über die Briefe Joh. in Henke's Museum, Band 3, St. 1, S. 159 ff.), Ammon (Leben Jeſu I., S. 45 f.) und inſondere Ebrard. Faſt ſämtliche neuere Ausleger (Lücke, de Wette, Brückner, Dſterdieck, Huther) nahmen ſie als johanneiſche Briefe an. Die Tübinger Schule ſpricht ſie dem Apoſtel ab und hält ſie nach des Meiſters Meinung für Schriften montaniſtiſchen Urfprungs; Hilgenfeld verlegt ſie wenigſtens in die nachapoſtoliſche Zeit (vergl. § 3).

2. Das Reſultat der Durchforſchung der älteſten Dokumente über den Verfaſſer dieſer zwei Briefe, welches dieſelben als Schriften des Apoſtels Johannes anzusehen nötigt, wird von ihnen ſelbſt beſtätigt. — Zuerſt iſt die Bezeichnung ὁ προεβύτερος zu beachten. Hier verbirgt ſich der Verfaſſer für alle andern, als für die, denen er ſchrieb; dieſe werden ſchon gewußt haben, wer der Presbyter ſei. Auf Anonymität konnte der Verfaſſer es ja nicht abgesehen haben, da er an Privatperſonen in klarſter, beſtimmeſter Weiſe ſchreibt und ſein Kommen meldet. Der Ausdruck bezeichnet eine höhere Stellung und zwar ſo ohne nähere Markierung in freundlicher zugeneigter Geſinnung. Das iſt ganz des Johannes Art, wie bei dem erſten Brief, ſo bei dem Evangelium; er bezeichnet ſich ſtets ſo, daß nur, die's angeht, ihn dabei erkennen. Beda und Deſumenius wollen nicht entſcheiden, ob der Apoſtel ſeines Alters oder ſeines Amtes wegen ſo ſich nenne. Hätte er's um des Alters willen gethan, ſo hätte er ὁ προεβύτης, ὁ γέρον ſagen müſſen; deſhalb irren Piſcator, Gr. Schmidt, Wolf, Carpoz, Sander u. a. An das Amt denken dabei N. de Lyra, Barth. Petrus (= episcopus, totius Asiae primas), a Lapide, Beza, Lücke, Huther, Dſterdieck u. a. Vergl. 1 Petr. 5, 1: συμπροεβύτερος, und Eusebius 3, 39. wo die Apoſtel προεβύτεροι genannt werden. Johannes hätte ſich ὁ ἀπόστολος, ὁ ἐπίσκοπος nennen können; ſo aber temperiert er ſeine bevorzugte Stellung. Ewald nimmt an, daß er auch um

der Not der Zeit willen seinen Namen nicht beigefügt habe, wie er auch den Namen der Gemeinde, der er den zweiten Brief geschrieben, aus solcher Rücksicht weggelassen habe (s. § 4). Nach Düsterdieck hat diese Bezeichnung vom Amt noch eine Beziehung aufs Alter in sich, das die jüngeren Jahre voraussetzte, in denen er mit dem Herrn selbst verkehrt hatte; so auch Uretius, Guericke (Gesamtgesch. des N. T. 1854, S. 485 f.), Benson u. a. — Daraus daß Papias bei Eusebius h. e. III. 39 die Apostel Andreas, Petrus, Philippus, Thomas, Jakobus, Johannes, Matthäus unter den Namen von Presbytern begrüßt, kann man doch nicht mit Ehrard die Existenz eines Presbyters Johannes im Unterschied von dem Apostel Johannes folgern, zumal auch Trensäus (bei Eus. V, 20) seinen Lehrer Polycarp *ὁ μακάριος καὶ ἀποστολικὸς πρεσβύτερος* nennt. Wäre der Verfasser ein vom Apostel zu unterscheidender Presbyter Johannes, so dürfte der Name nicht fehlen, wie Lücke, Düsterdieck und Luther mit Recht betonen; denn das ist nicht zu erweisen, daß dieser gerade *κατ' ἐξοχήν* so wäre bezeichnet worden, zumal die Schreibweise der Briefe auf den Apostel weise. — Zweitens: das Gepräge johanneischer Schreib- und Denkweise. Man vergleiche nur: 2 Joh. 1: *ἐγγνώστες τὴν ἀλήθειαν*, 2: *μένειν ἐν*, 3: *ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ*, 4: *περιπατεῖν ἐν*, 5: *ἐντολὴν — καινὴν, ἣν εἰχομεν ἀπ' ἀρχῆς* (1 Joh. 2, 7), 6: *αὕτη — ἵνα* (1 Joh. 3, 11. 23; 5, 3), *καθὼς ἤκουσατε ἀπ' ἀρχῆς*, 7: *πλάνοι ἐξηλθον* (1 Joh. 2, 18 f.), *οἱ μὴ ὁμολογούντες Ἰησοῦν χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί* (1 Joh. 4, 1. 2), *ὁ ἀντίχριστος*, 9: *μένων ἐν τῇ διδαχῇ, θεὸν οὐκ ἔχει* (1 Joh. 2, 23), *καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα ἔχει*, 12: *ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ἢ πεπληρωμένη* (1 Joh. 1, 4), 3 Joh. 1: *ἐν ἀληθείᾳ*, 3 und 4: *ἐν ἀληθείᾳ περιπατεῖς*, 11: *ἐκ τοῦ θεοῦ ἐστίν, οὐχ εἰώρακεν τὸν θεόν* (1 Joh. 3, 6. 10; 4, 8). Die Verbindung von Satz und Gegensatz, ohne bloße Antithese, den Gedanken weiterführend, findet sich 2 Joh. 9; 3 Joh. 11. Wie frei ist das Thema von 2 Joh. 3: *ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ*, dann B. 4—11 durchgeführt! Fühlt man dann bei dem *ἐρχόμενον ἐν σαρκί* (2 Joh. 7), dem *Περφετ* (1 Joh. 4, 2) und dem *Αριστ* (1 Joh. 5, 6) gegen-

über nicht die Selbständigkeit des Verfassers und dessen freie, leichte Bewegung? Dieselbe Selbständigkeit ist bei dem den Pastoralbriefen des Paulus genau entsprechenden Gruße in dem vorangestellten *ἔσται μεθ' ὑμῶν* (2 Joh. 3), wie dem nachfolgenden *παρά, wofür Paulus ἀπό hat* (1 Tim. 1, 2; 2 Tim. 1, 2; Tit. 1, 4; Phil. 3), und dem fehlenden, bei Paulus beigefügten *ἡμῶν*, zu erkennen. Dazu, wie in Bezug auf die angeblich an Lieblosigkeit grenzende Strenge 2 Joh. 10, vergleiche die Erklärung. — Dem gegenüber kann man weder mit de Wette auf *εἰ τις* (2 Joh. 10) statt *ἐάν τις, διδαχὴν φέρειν* (ibid.), *περιπατεῖν κατὰ* (B. 6), *κοινωνεῖν* (B. 11), *μειζότερος* (3 Joh. 4), *τὸ κακόν, τὸ ἀγαθόν* (B. 11) hinweisen, als beweise dies gegen den johanneischen Ursprung der Briefe; noch mit Ehr. Fr. Frißsche *ὑγιαίνειν, εὐοδοῦσθαι* (3 Joh. 2), *προπέμπειν ἅγιος τοῦ θεοῦ* (B. 6), *φιλοπρωτεύειν* (B. 9), *φωναρεῖν* (B. 10) in derselben Absicht als paulinisch bezeichnen, zumal die 3 Joh. 6. 9 und 10 vorkommenden Ausdrücke auch bei Paulus sich nicht finden. Es ist überhaupt bedenklich, aus einzelnen Worten solches beweisen zu wollen, hier zumal, da im dritten Briefe Sachen zur Sprache kommen, die ganz besondere sind und mit den sonst im ersten Brief behandelten Verhältnissen und Objekten nicht die entfernteste Ähnlichkeit haben; da müssen doch wohl auch andere Ausdrücke vorkommen. — Auch Ehrards Versuch, der vom dritten Briefe, als am wenigsten ähnlich dem ersten Briefe, ausgeht, um nachzuweisen, daß derselbe und der ihm eng verwandte zweite Brief nicht vom Apostel Johannes, sondern von dem Presbyter Johannes geschrieben sei, ist nicht geglikt. Er findet in den verwandten Stellen Anspielungen, geistliche Reminiscenzen, ja geradezu Zitate, und erkennt die Selbständigkeit des Verfassers weder in den oben bezeichneten Stellen, noch in der „auf fallenden Erscheinung“, daß er 2 Joh. 10: *εἰ τις* statt *ἐάν τις* schreibt, und „3 Joh. 11 johanneische Gedankenwendung in einer ganz unjohanneischen Ausdrucksweise wiedergibt.“ Dem zweiten Briefe muß auch Ehrard seine Ähnlichkeit mit dem ersten Briefe bei gleichem Lehrgehalt und gleicher Lehrform lassen. — Damit wird den

beiden Briefen der apostolische, johanneische Ursprung nicht abgesprochen werden können. Beide haben einen Verfasser, und zwar einen selbständigen Mann, und der zweite Brief nötigt, auf den Verfasser des ersten Briefs zurückzugehen, was der dritte Brief mindestens nicht hindert.

§ 6.

Abfassungszeit der Briefe.

Das Eine ist klar: Beide Briefe sind gleichzeitig geschrieben. Aus der Verwandtschaft des zweiten Briefs mit dem ersten ist nicht zu entnehmen, daß jener nach diesem geschrieben sei, wie Ehrard will, da nur die Identität der Verfasser, nicht aber Gebrauch des ersten im zweiten Briefe feststeht. Ebenso kann nichts aus der Nichterwähnung des ersten Briefs (S. G. Lange), aus dem kräftigeren Geist des zweiten Briefs (Eichhorn), aus dem jugendlichen Feuer in dem „rigoristischen“ Aussprüche 2 Joh. 10. 11 (Knauer) geschlossen werden. — Wahrscheinlich ist aber, daß sie um dieselbe Zeit wie der erste, werden geschrieben sein, da die Verhältnisse wohl dieselben in allen drei Briefen sein müßten.

§ 7.

Abfassungsort der Briefe.

Zu vermuten ist, daß sie von Ephesus aus vor einer Inspektionsreise geschrieben sind (Eusebius h. e. 3, 23, Lücke, Luther, Düsterdieck).

§ 8.

Die Literatur.

Vergl. Einleitung zum ersten Briefe § 10 S. 14 f.

Außerdem: J. Sommelius: Isagoge in 2. et 3. Joh. ep., Land. 1798. — J. Rambonnet: De sec. ep. Johannea, Traj. 1818. — C. Kling, de authentia ep. secundae Joannis. Tub. 1823. — P. L. Gachon, Authenticité de la seconde et de la troisième ép. de Jean. Mont. 1851. — J. C. M. Laurent, Wer war die Phrya im 2. Brief Johannis (Z.=Schr. f. luth. Theol. 1865). — W. C. Coenen, Über Verf. und Empfänger des zweiten und dritten Br. Johannes (Hilgenfelds Z.=Schr. 1872). — C. A. Heumann: Kommentar über den dritten Brief des Johannes, Helmstädt 1778.

Der zweite Brief des Apostels Johannes.

(*Ἰωάννου* [B. — *άνου*] β in B. cod. Sinait. In andern ist *ἐπιστολή*, in noch andern dazu *καθολική*, zu *Ἰωάννου* ist *τοῦ ἐπὶ στήθους*, L. hat: *τοῦ ἀγίου ἀποστόλου Ἰωάννου τοῦ θεολόγου*.)

1. Die Überschrift.

B. 1—3.

Der Älteste der auserwählten Herrin und ihren Kindern, welche ich liebe in Wahrheit, und¹⁾ nicht ich allein, sondern auch alle, die die Wahrheit erkannt haben, *wegen 2 der Wahrheit, welche in uns bleibt²⁾ und mit uns sein wird in Ewigkeit. *Es wird mit 3 euch sein³⁾ Gnade, Barmherzigkeit, Friede von Gott dem Vater und von⁴⁾ Jesu Christo, dem Sohne des Vaters, in Wahrheit und Liebe.

¹⁾ B. 1: *καὶ οὐκ ἐγὼ* hat Cod. Sinait. B. K. P. Dafür hat A. *οὐκ ἐγὼ δέ*, L. *καὶ οὐκ ἐγὼ δέ*.

²⁾ B. 2: *μένονσαν* bei Cod. Sinait. B. K. L. P. — A. hat *ἐνοικοῦσαν*, offenes Interpretament.

³⁾ B. 3: *ἔσται μεθ' ὑμῶν* bei K.; fehlt bei A. — gewiß aus Versehen, veranlaßt durch den Schluß von B. 2. — Bei Cod. Sinait. B. L. P. steht *ἡμῶν*, ebenso veranlaßt durch B. 2.

⁴⁾ B. 3: Vor *Ἰησοῦ* findet sich bei Cod. Sinait. K. L. P. *κυρίου*, dieser Zusatz, wie die Vertauschung der Präposition *παρὰ* mit *ἀπὸ* sind wahrscheinlich Übertragungen aus den Anfängen paulinischer Briefe.

Exegetische Erläuterungen.

1. Die eigentliche Adresse. B. 1a. **Der Älteste**, ὁ πρεσβύτερος, markiert um des Artikels willen eine Person; ohne Artikel würde das Amt hervorgehoben. Daß Johannes der Apostel zu verstehen ist, hat die Einleitung § 5 zu erweisen gesucht. So nennt auch Petrus sich συμπρεσβύτερος (1 Petr. 5, 1), da er die Presbytern ermahnt. — **Der auserwählten Herrin**, ἐκλεκτῇ κυρία, hat allerlei Erklärungen erfahren. Sprachlich ist es, wie 1 Petr. 1, 1: ἐκλεκτοῖς παρεπιδήμοις, auserwählten Fremdlingen; es würde also κυρία nicht als ein Name zu nehmen sein, weil es sonst, wie B. 13 und 3 Joh. 1: Γαῖο τῷ ἀγαπητῷ, heißen müßte: κυρία τῇ ἐκλεκτῇ. Vergl. Philem. 1, 2; Röm. 16, 5. 8. 9. 10. 12. 13. u. a. Was hilft's da, daß κυρία als weiblicher Eigenname vorkommt, wie Gruteri inscript. p. 1127 N. XI. zu erkennen ist? und schon Athanasius, dann Benson, Heumann, Bengel, Krügel (de κυρία Joannis, Lips. 1758), S. G. Lange, Carpzov, Paulus, de Wette, Brückner, Lücke, Düsterdieck u. a. dies behaupten? Vergl. Laurent: Neutestam. Studien, S. 137. Düsterdieck erkennt mit Lücke eine gewisse Unregelmäßigkeit und Inkonsistenz an, welche nicht sowohl aus der Voranstellung des Adjektivs zu erklären ist, sondern darin besteht, so lange κυρία als nomen proprium erklärt wird. Noch weniger aber läßt sich ἐκλεκτῇ als Eigenname fassen, wie de Lyra, Capellus, Weststein, Grotius u. a. wollen. Die Schwester wird ja auch ἐκλεκτῇ genannt B. 13. — Wie aber ist die auserwählte Herrin zu verstehen? Der Kontext nötigt, an eine einzelne Person zu denken: Dem ἐγὼ des Schreibers steht das σὺ der Empfängerin gegenüber (1. 4 f.); sie wird als Mutter mit ihren Kindern zusammengenommen (3. 6. 8. 10. 12); ihre Schwester und deren Kinder grüßen sie (13). Epiktet (Euchir. cap. 40) bemerkt: αἱ γυναῖκες εὐθὺς ἀπὸ τεσσαρεσκαίδεκα ἐτῶν ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν κυρίαὶ καλοῦνται. Gerad im Hinblick auf diese Stelle hat Luther nicht Recht zu behaupten, solche Anrede entspreche nicht dem deutschen Frau, sondern dem deutschen Herrin; denn Frau ist das Femininum von fro, der Herr (Frondienst, Fronfeste, Fronleibnam), und Frau = Herrin (s. Zitting, Bibl. Wörterbuch 1864; s. v. Frauenzimmer S. 61 und s. v. Fronvogt S. 65); er braucht κυρία auch nicht nur eine höfliche Anrede zu nennen, noch Düsterdieck darin nur einen für die

weltliche Höflichkeit geeigneten Titel zu erkennen. Es kann ebenso gut als stehende Bezeichnung einer geachteten Frau gefaßt werden, und es ist weder eines Christen, noch eines Apostels an sich unwürdig, ein Gemeindeglied, herrschender Sitte gemäß, Frau (= κυρία) zu nennen, wie's auch Luther, Piscator, Beza, Heidegger, Rittmeier (de electa domina, Helmstädt 1706), Wolf, Bmg.=Crus., Sander u. a. gemeint haben, a Lapide berichtet, sie solle Drusia oder Drusiana geheißten haben; Carpzov vermutet, es sei an Martha, des Lazarus Schwester, zu denken; Knauer (Stud. und Krit. 1833, S. 452—458) versteht Maria, die Mutter des Herrn — alles ohne irgend haltbaren Grund! Freilich wird der Name des Empfängers oder der Empfängerin in der Aufschrift schmerzlich vermißt, so daß man fast κυρία als Eigennamen annehmen möchte. Doch konnte der Name der Empfängerin fast ebenso gut fehlen, als der des Schreibers: der Voté kann diesen Mangel ersetzen und wird ihn ersetzt haben. — Davan aber kann durchaus kein Anstoß genommen werden, daß dieses „Handbillet“ (Augusti) unter die katholischen Briefe gekommen sei. Ebenso gut wie der dritte Johannisbrief an den Gaius; des Kanons unwürdig ist er so wenig, als der paulinische Brief an den Philemon; die einzelne Person, auch eine Frau hat ihre Geltung und Bedeutung; ich will nur an Pscilla erinnern (Apostg. 18, 2 f.; 26 f.; Röm. 16, 3 f.). Weit bedenklicher ist es, unter der κυρία die christliche Kirche oder eine christliche Gemeinde zu verstehen; jenes empfiehlt Hieronymus, dieses Scholiast I; ihnen folgen Calov, Hofmann (Weissagung und Erfüllung II, S. 321. Schriftbeweis I, S. 226 f.), Hilgenfeld, Ewald, Luther u. a. Serarius riet auf Korinth, Whiston auf Philadelphia, Whithy auf Jerusalem, die Mutter aller Gemeinden, und Augusti denkt an Jerusalem, weil von dem Herrn selbst gegründet, obwohl solch ein „Handbillet“ noch weniger für solche Gemeinde passen dürfte, als für ein Gemeindeglied. Wunderlich meint Hammond, κυρία sei gleich curia, ecclesia, und Michaelis, es sei die am Tage des Herrn sich versammelnde Gemeinde. Grundlos aber und nicht zu erweisen ist die Annahme Bessers u. a., κυρία sei die ἐκκλησία, der 3 Joh. 9 geschrieben ward und der 2. Johannesbrief sei eben der da gemeinte. Hofmann erinnert an die Bezeichnung der Kirche als der νόμος, und der γυνή in der Apokalypse, an מִלְכָּה וְיִשְׁרָאֵל, und an ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή (1 Petr. 5, 13). Luther,

der allerdings mit Recht gegen Ebrard behauptet, die Kirche, welche dem Herrn gegenüber gehorjame Magd sei, könne wie nach ihrem untergeordneten Verhältnisse zu Christo doch auch nach ihrem übergeordneten Verhältnisse zu den einzelnen Gliedern gedacht und so auch *κνρία* neben dem *κύριος* genannt werden, — läßt den Brief an eine bestimmte Gemeinde gerichtet sein und doch zugleich eine encykklische Bedeutung haben, ohne doch mit Hilgenfeld zuzugeben, daß bei der Abfassung der Apostel die ganze rechtgläubige Christenheit im Auge hatte. Das ist in sich widerspruchsvoll. Hätte Luther Recht, dann dürfte in der Aufschrift auch der Name der Gemeinde nicht fehlen. Auch möchte *ἐκλεκτή* zu *κνρία* = *ἐκκλησία* nicht ganz passend sein; *ἡ ἐν Βαβυλῶνι συνεκλεκτή* ist doch anders und wird neben *ὁ Μάρκος* und im Unterschiede von ihm kaum die Gemeinde sein (s. Lange zu 1 Petr. 5, 13). Aus Galat. 4, 26: *ἡ τις ἐστὶν μητὴρ ἡμῶν*, wird kaum dieses Verhältniß auf eine Einzelgemeinde übergetragen sein und diese *κνρία* genannt werden können. Demnach dürfte nur die Wahl zwischen der Erklärung von *κνρία* als nomen proprium oder = Frau übrig bleiben. — **Und ihren Kindern** (*τοῖς τέκνοις*) ist im eigentlichen Sinne zu nehmen; eine Familie ist immer ein bedeutender Kreis von Menschen! Wird aber unter *κνρία* eine Gemeinde verstanden, so sind's die Glieder derselben.

2. Die näheren Bestimmungen. B. 1 b. 2. **Welche ich liebe in Wahrheit.** Mit *ὅς* nach *τέκνα* wird an die Söhne erinnert, aber nicht, daß die *κνρία* nur Söhne gehabt habe, sondern daß diese der größere, vorzüglichere Teil gemessen seien; deshalb konnte nicht *τοῖς υἱοῖς* geschrieben werden, wie Luther will, der, wenn sich's um eine Gemeinde handelt, auf Galat. 4, 19 (*τεκνία μου — ὅς*), Matth. 28, 19 (*τὰ ἑθνη — αὐτοῖς*) verweist, Stellen, die eben die gegebene Erklärung rechtfertigen und beweisen, daß die *τέκνα* nicht bloß Söhne zu sein brauchen (de Wette u. a.); auch geht *ὅς* nicht auf *κνρία* und ihre Kinder (Beza, Bengel, Sander). *Ἐγὼ* hebt nachdrucksvoll des Apostels persönliches Verhältniß zu der Hausgemeinde hervor; in dem, was diese zum Gegenstande der Liebe des Apostels und aller Gläubigen macht, liegt der Grund des Briefs und der Wichtigkeit desselben. Das *ἐν ἀληθείᾳ* neben *ἀγαπᾶν* ist zwar adverbial zu fassen, aber nicht bloß: in Aufrichtigkeit, sondern zugleich Bezeichnung der christlichen Liebe, als der Wahrheit der Liebe (Luther). Bengel: amor non modo verus amor, sed veritate evangelica nititur. Lücke: es ist die echt

christliche Liebe gemeint, Ebrard: ich liebe dich mit jener Liebe, welche eine Liebe in Wahrheit ist. Vergl. 1 Joh. 3, 18. u. 19. Es erinnert der Zusatz an die objektive christliche Wahrheit (Düsterdieck). — **Und nicht ich allein, sondern auch alle, die die Wahrheit erkannt haben.** Treffend Bengel: communio sanctorum. Für sich, wie für das *ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ* setzt er das *ἐγνωσέναι τὴν ἀλήθειαν* voraus. Der Begriff *πάντες* ist nicht auf Ephesus und Umgegend, den angemommenen Abfassungsort, zu beschränken (Grotius, de Wette u. a.), nur auf die mit der *κνρία* und ihren Kindern Bekannten (Lücke). Es entspricht dem Anfangsstadium der Kirche, daß eine hervorragende Christenfamilie im ganzen Kreis des Apostels bekannt war, und es entspricht dem Wesen der Gemeinde der Heiligen, daß auch persönlich noch unbekannte Mitchristen geliebt wurden. Die Beschränkung liegt nicht im Worte, aber in der Situation (Ebrard). Es ist nicht nötig, hier nur an eine Gemeinde zu denken (Luther). — B. 2 hebt nun den Grund dieser Liebe hervor: **Wegen der Wahrheit, welche in uns bleibt.** Unter den *ἡμῶν* sind die Liebenden und Geliebten zu verstehen (Luther); es ist nicht ganz allgemein zu fassen und die Anwendung auf die B. 1 Bezeichneten als sich von selbst ergebend zu machen (Veda, Düsterdieck u. a.). Hier liegt auch der Grund für die Bestimmung des *ἀγαπᾶν ἐν ἀληθείᾳ* und der Gläubigen als *οἱ ἐγνωσότες τὴν ἀλήθειαν* (B. 1), nicht aber, wie Luther will, in den *πλάνοι* B. 7. Die gemeinsame Lebenssphäre ist eben *ἡ ἀλήθεια* und zwar nicht bloß die objektiv zuverlässige, auch die subjektiv fest bewahrte. Um jenes Moment zu markieren, wird hinzugefügt: **und mit uns sein wird in Ewigkeit.** Daß hier nach dem Partizip statt eines weiteren Partizipialsatzes das Verb. finit. folgt, hat seinen Grund darin, daß dieser Gedanke nachdrücklicher hervorgehoben werden soll. Winer, 7. Aufl. S. 537 f. Das Futurum ist nicht als Wunsch (Grotius, Lücke, Ebrard u. a.) zu nehmen, sondern als Aussage der gewissen Zuversicht. Daher auch *εἰς τὸν αἰῶνα* nicht auf die Lebensdauer der Beteiligten (Benson u. a.). Das *μεθ' ἡμῶν* markiert die Objektivität der göttlichen Wahrheit zugleich mit der in uns subjektiv gewordenen Wirklichkeit. Vergl. Joh. 14, 16; 1 Joh. 2, 20. 27. insbesondere Matth. 28, 20. Deshalb ist *ἐν* und *μετά* nicht unterschiedslos zu nehmen, wie Winer, 7. Aufl. S. 383 f. will, da *ἐν* die subjektive, *μετά* zugleich die objektive Seite markiert.

3. Der Gruß. B. 3: **Es wird mit euch**

sein. Eigentümlich und Beweis, daß nicht eine Nachahmung eines Pseudepigraphen, der an das Herkömmliche sich gehalten hätte, vorliegt, ist, wie der Zusatz *ἐν ἀληθεία καὶ ἀγάπῃ*, hier das Futurum; bedingt ist's durch das Vorhergehende, an das es anschließt. Es ist nicht = *ἔστω*, sondern *votum cum affirmatione* (Bengel); die Gewißheit der Erwartung überragt den Wunsch des Grußes. — **Gnade, Barmherzigkeit, Friede.** 1 Tim. 1, 2 und 2 Tim. 1, 2 auch *χάρις, ἔλεος, εὐχὴν*. Die *χάρις* ist die freie Gnade, welche sich unbedingterweise herabläßt in Freundlichkeit, und markiert die Friedensgedanken im Vaterherzen Gottes, die Gesinnung des, der die Liebe ist (Röm. 3, 24; Eph. 2, 4—10); *ἔλεος* ist die Barmherzigkeit, welche kräftig zugreift, eingreift in das Elend des Menschen (Luk. 10, 30—37), und markiert die Liebesthat; *εὐχὴν* ist die Liebesgabe, die Wirkung der *χάρις* und des *ἔλεος*. Dieses kann am ehesten fehlen, da die *χάρις* des Allmächtigen natürlich nicht ohne Effect bleiben kann; i. Tit. 1, 4; Röm. 1, 7; 1 Kor. 1, 3; 2 Kor. 1, 2; Gal. 1, 3; Eph. 1, 2; Phil. 1, 2; Kol. 1, 2; 1 Thess. 1, 1; 2 Thess. 1, 2. Doch fehlt Jud. 2 (*ἔλεος ὑμῶν καὶ εὐχὴν καὶ ἀγάπην πληθυνθείη*) gerade *χάρις*, da diese in dem *ἔλεος* wirksam geworden ist und mittelst des *ἔλεος* die *εὐχὴν* schafft. Doch ist die Ordnung fest. Sehr gut Bengel: *gratia tollit culpam, misericordia miseriam, pax dicit permansionem in gratia et misericordia.* — **Von Gott dem Vater und von Jesu Christo, dem Sohne des Vaters.** Der Gebrauch von *παρά* statt des gewöhnlichen *ἀπό* bei Paulus weist auf Selbstständigkeit des Verfassers; ebenso, daß nach *πατὴρ* das Pronomen *ἡμῶν* fehlt. Auf diese Weise ist Gott in diesem Kontext zunächst als Vater Jesu Christi zu fassen, zumal hierzu *τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς*gefügt und die Sohnschaft besonders hervorgehoben, auch die Präposition *παρά* wiederholt wird, welche das göttliche Wesen, die göttliche Art des Angewünschten markiert, während *ἀπό* nur deren Herkunft von Gott bezeichnet; *παρά* notiert sie als Gottes Gaben, *ἀπό* als Gottes Gaben. Vergl. Winer, 7. Aufl. 342 f. Zu beachten ist auch hier die Selbstständigkeit des Sohnes neben dem Vater, welche auf die Gleichheit beider hinweist. — **In Wahrheit und Liebe.** Ebenfalls ein eigentümlicher Zusatz; er gehört zu *ἔσται μετ' ὑμῶν*, und markiert mit *ἐν* die beiden Lebenselemente (Huther) der Gläubigen, in denen sich die göttlichen Erweisungen der Gnade, Barmherzigkeit und des Friedens zu bethätigen haben (Düsterdieck); diese Worte enthalten zugleich eine

Hinweisung auf den Inhalt des Briefs (Bengel, Ebrard). Verkehrt ist's deshalb, *ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ* mit *τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς* zu verbinden, als sei's: *filio verissimo et dilectissimo* (Barth. Petrus), oder zu erklären: *ut perseveretis vel ut crescat* (a Lapide), oder mit Grotius: *per cognitionem veri et dilectionem mutuum*, nam per haec in nos dei beneficia provocamus, conservamus, augemus; *ἐν* ist ja nicht = *per* und unser Verhalten nicht Grund der *χάρις* etc. (Huther.)

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Gott ist zunächst Vater Jesu Christi und Christus Sohn Gottes, und erst in Christo ist Er unser Vater und wir Seine Kinder.
2. Neben des Vaters Persönlichkeit ist des Sohnes Persönlichkeit Grundanschauung.
3. In Gottes Gnade ist der Grund unsers Friedens gegeben.
4. Unser Friede ist Zweck und Ziel der göttlichen Gnade und Barmherzigkeit.
5. Alle wahrhafte Liebe ruht auf der Wahrheit und Offenbarung.
6. Soweit die Wahrheit reicht, soweit reicht auch die Liebe mit ihrer umfassenden Kraft.

Homiletische Andeutungen.

Liebe in Wahrheit und Wahrheit in Liebe! — Wahrheit und Liebe sind die Grundelemente des christlichen Lebens. — Friede ist eigentlich nichts als Gesundheit der Seele.

Starke: In Christo ist weder Mann noch Weib. — Behutsamkeit ist nötig, keinen auszuwählen zu nennen, von dessen wahren und festem Glauben man nicht genugam überzeugt ist. — Der Mißbrauch in den Titeln ist abzuschaffen; aber der rechte Gebrauch zu behalten; Ehre, dem Ehre gebühret! — Was! sollte die heilige Schrift nicht allen und jedem zu lesen freistehen? Hat doch der heilige Geist einer frommen Frau und ihren Kindern einen besondern Brief schreiben lassen! — Prediger müssen Schafe und Lämmer weiden, Große und Kleine auf allerlei Weise die Wege des Herrn lehren. — Eine ganze fromme Familie ist ein rar Exempel! — Die Wahrheit ist an sich selbst schön; aber sie hilft nichts, wo sie nicht in uns ist und bleibet. — Die Wahrheit ruhet auf Gott, hat also eine ewige Wurzel und wird nimmermehr vergehen. — Der Christen Gruß ist ein Stück des Gebets. — Niemand empfängt recht den Frieden, wo er nicht Gottes Gnade empfangen hat; daher der Friede, der nicht eine Tochter der Gnade ist, eine Brut der verderbten Natur und eine fleischliche Sicherheit ist. — Gott würdigt keinen, weder des Friedens, noch der Gnade, wo er sich nicht unwürdig zu beidem achtet, wohl

wissend, daß er wegen seines höchsten Elends nichts verdiene, sondern Barmherzigkeit bedürfe. — Gottes Gnade ist nicht mit uns, wo sie nicht zugleich in uns ist und von uns würdig aufgenommen wird. — Kieger: Daß nur ihrer Kinder und keines Mannes gedacht ist, ist eine Anzeige, daß sie entwedre Witwe war, oder ihr Mann unter die, so draußen waren, gehörte. Für eines oder das andere genoß sie einen großen Ersatz an ihren Kindern, die so ein gutes Zeugniß hatten. — Gnade tilgt die Schuld, Barmherzigkeit verschafft alle andere wohlgelegene Hülfe und Friede dauerhaften Stand und weiteren Zugang zur Gnade, in die man zu stehen gekommen ist. Die gemeinschaftliche Quelle davon ist der Vater und der Sohn des Vaters, der Herr

Jesus Christus. Der Vater hat uns zum höchsten Erweis seiner Liebe den Sohn geschenkt und gesandt, der Sohn hat uns durch Sein Blut und die damit gestiftete Sühnung beim Vater in Liebe und Wohlgefallen gesetzt. — Heubner: Die Liebe gegen einen Christen setzt Erkenntnis der Wahrheit und Liebe zu ihr voraus. Christus aber ist die Wahrheit. Um der Wahrheit willen soll der Hirte seine Schafe lieben. — Besser: Jeder Pastor ist ein Amtsnachfolger der Apostel und ist nach göttlichem Recht kein Unterschied zwischen Bischöfen und Pastoren und Pfarrherren. — Gnade, welche unsere Schuld wegnimmt, Barmherzigkeit, welche aus unserem Elende uns errettet, Friede, worin Gnade und Barmherzigkeit uns versehen.

2. Die Mahnung zum Wandel in Wahrheit und Liebe.

B. 4—11.

Ich freute mich sehr, daß ich unter deinen Kindern gefunden habe, die in Wahrheit 4 wandeln, sowie wir Gebot vom Vater empfangen haben¹⁾. *Und nun bitte ich dich, Herrin, 5 nicht als schreibe ich²⁾ dir ein neues Gebot, sondern das³⁾ wir von Anfang hatten, daß wir uns einander lieben sollen. *Und das ist die Liebe, daß wir wandeln sollen nach 6 Seinen Geboten. Das ist das Gebot⁴⁾, daß, sowie ihr von Anfang hörtet, daß ihr in ihr wandeln solltet. *Denn viele Verführer gingen aus⁵⁾ in die Welt, die Jesum Christum, 7 der im Fleisch kommt, nicht bekennen. Dieser ist der Verführer und der Widerchrist. *Sehet euch vor, daß ihr nicht verlieret⁶⁾, was wir zu stande gebracht⁶⁾ sondern, daß ihr 8 vollen Lohn empfanget⁶⁾. *Jeder, der fortschreitet⁷⁾ und nicht bleibt in der Lehre Christi, 9 hat Gott nicht; wer in der Lehre⁸⁾ bleibt, dieser hat sowohl den Vater als auch den Sohn⁹⁾. *Wenn jemand zu euch kommt und diese Lehre nicht bringt, den nehmet nicht 10 ins Haus und heißt ihn nicht willkommen. *Denn¹⁰⁾ wer ihn¹¹⁾ willkommen heißt, 11 nimmt Teil an seinen Werken, den bösen¹²⁾.

¹⁾ B. 4: Statt ἐλάβομεν ist im Cod. Sinait. ἔλαβον, offenbar Schreibfehler; statt παρά haben A. u. a. Zeugen ἀπό, B. läßt τοῦ weg.

²⁾ B. 5: γράφων Cod. Sinait. A. B. K. L. P., sonst auch γράφω. Die Worstellung: ἐντολήν καινήν γράφων hat A. Cod. Sinait. und ἐντολήν γράφων σοι καινήν B. K. L. P. Ob jene nach 1 Joh. 2, 7 gewandelt worden?

³⁾ B. 5: Vor ἦν hat Cod. Sinait. noch ἐντολήν.

⁴⁾ B. 6: αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολή hat L. P., αὕτη ἡ ἐντολή ἐστὶν haben A. B. K. u. a. Cod. Sinait. und die äthiop. Version lesen: αὕτη ἐστὶν ἡ ἐντολή αὐτοῦ

⁵⁾ B. 7: ἐξῆλθον lesen B. Cod. Sinait., ἐξῆλθαν A., εἰσῆλθον K. L. P.

⁶⁾ B. 8: ἀπολέσωμεν — εἰργασάμεθα — ἀπολάβομεν haben K. L. P.; Cod. Sinait.: ἀπολήσῃτε (mit der Korrektur: ἀπολέσῃτε) — εἰργάσασθε — ἀπολάβετε, so auch A.; aber B.: ἀπολέσῃτε — εἰργασάμεθα — ἀπολάβετε, diese als lectio difficilior und mater lectionum jedenfalls vorzuziehen. Bengel empfiehlt auf sehr schwache Zeugen: ἀπολέσῃτε, εἰργάσασθε — ἀπολάβομεν. Tischendorf ed. VIII. hat die mittlere Lesart aufgenommen: ἀπολέσῃτε — εἰργάσασθε — ἀπολάβετε.

⁷⁾ B. 9: προάγων A. B. Cod. Sinait. Dagegen K. L. P. παραβαλῶν. Für jene Lesart zeugen die Übersetzungen mit ihren Varianten: praecedit, procedit.

⁸⁾ ibid. Der Zusatz τοῦ Χριστοῦ fehlt A. B. Cod. Sinait., so auch Tischendorf ed. VIII. maj., ist wohl aus der ersten Verschälfte wiederholt.

⁹⁾ ibid.: καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν stellen Cod. Sinait. B. K. L. P.; καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα A.

¹⁰⁾ B. 11: ὁ λέγων γὰρ nach A. B. Cod. Sinait.; K. L. P. haben ὁ γὰρ λέγων. Jenes ist nach der Zeugen Wert und Menge wie wegen der Eigentümlichkeit vorzuziehen.

¹¹⁾ ibid.: αὐτῷ haben Cod. Sinait. A. B. L. P.; αὐτόν wohl Versehen. Es wegzulassen nicht Grund genug.

¹²⁾ ibid. Zum Schluß hat der von A. Maius tom. 9. spicilegii sui Romani 1843 edierte

Exegetische Erläuterungen.

1. Freude am Wandel in der Wahrheit. V. 4. **Ich freute mich sehr.** Der Aorist *ἐχάρην* entspricht dem Perfekt *ἔσκηκα* und notiert die Zeit, da er gefunden hat, ist also nicht = ich bin erfreut (Luther). Ähnlich beginnen mit Freude an den Gemeinden und Dank gegen Gott die paulinischen Briefe; doch ist eine Nachahmung nicht zu erkennen, nur die echt christliche Anschauungsweise dieselbe. Vergl. Röm. 1, 8 ff.; 1 Kor. 1, 4 ff.; 2 Kor. 1, 3 ff.; Eph. 1, 3 ff.; Phil. 1, 3 ff.; Kol. 1, 3 ff. — **Daß ich unter deinen Kindern gefunden habe, die in Wahrheit wandeln.** Da ist zuerst Bezugnahme auf *ἐν ἀληθείᾳ* V. 3. *Ἐκ τῶν τέκνων σου* ist nicht — *τὰ τέκνα σου*, sondern partitivisch zu fassen, obwohl *τινας* nicht zu supplieren (Beza), wie 1 Joh. 4, 13; Joh. 16, 17; Matth. 23, 34. Da bei *περιπατοῦντας* der Artikel fehlt, so ist nicht indiziert, daß die andern Kinder nicht *ἐν ἀληθείᾳ* wandelten. Ehrards Bemerkung: „es ist eine zarte Art, wie der Presbyter den Tadel, den er auszusprechen hat, in eine bloße Beschränkung des Lobes verhüllt“ — ist zu fein, da nicht zu behaupten ist, es könne das Wandeln in Wahrheit nicht von allen gerühmt werden. Mit *ἔσκηκα* ist nur gesagt, der Apostel habe gefunden; ob zufällig, insolge unge sucht gemachter Bekanntschaft, oder nach deshalb angestellter Forschung, ist nicht angedeutet. Aber mit *περιπατοῦντας* sind Söhne markiert, und diese können eher dem Apostel auf seinen Missionsreisen bekannt geworden sein, als Töchter; deshalb ist eher an ein zufälliges Zusammentreffen zu denken. Lücke meint nicht ohne Grund (V. 12), er habe die Kinder ohne die Mutter, nicht in der Familie getroffen. Bengel: hos liberos in domo materterae eorum invenerat Joannes. V. 13. Diese Unsicherheit aber spricht nicht, wie Luther meint, für die Annahme einer Gemeinde, nicht einer Frau. — *Ζυ περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ*, das nicht bloß den Christenstand, sondern wahres, lebendiges Christentum notiert, s. 1 Joh. 1, 6. 7; 2, 6. Vergl. 3 Joh. 3. 4; Joh. 8, 12. — **So wie wir Gebot vom Vater empfangen haben.** Der mit *καθώς* eingeführte Satz weist auf die objektiv göttliche Wahrheit ausdrücklich als den Grund des Christenwandels. Ehrard nimmt fälschlich *καθώς* = wie wir denn, wie

wir ja, so daß der Gedanke sei: wie wir denn auch (in der That) ein Gebot vom Vater haben (daß wir in der Wahrheit wandeln sollen). Der Zusatz ist aber nicht argumentativ, sondern appositionell, explikativ zu fassen. Unter *ἐντολήν* ist nicht mit Lücke an das Gebot der Bruderliebe zu denken, sondern das *περιπατεῖν ἐν ἀληθείᾳ* ist als *ἐντολή* gefaßt (de Wette, Luther, Düsterdieck). Zu *παρὰ τοῦ πατρὸς* s. V. 3. Mit Dekumenius an Christus als Vater der Gläubigen zu denken, ist mit Jes. 8, 18; Ebr. 2, 13 nicht zu rechtfertigen. Aber Christi Vermittelung ist hinzuzudenken.

2. Bezug auf *ἐν ἀγάπῃ* (V. 3). V. 5. 6. **Und nun bitte ich dich, Herrin.** *Καὶ νῦν* wie 1 Joh. 2, 28. Es knüpft nicht temporell, sondern logisch an und zwar an den ganzen Satz V. 4 und nicht mit Düsterdieck nur an den mit *καθώς* begonnenen Nebensatz; noch weniger gehört es zu *ἐρωτώ*, um den Zeitmoment dafür zu notieren. Zu *ἐρωτώ* bemerkt Schlichting: blandior quaedam admonendi ratio; Düsterdieck nennt es eine Bitte mit einer Erinnerung an die volle Berechtigung derselben, nämlich an die unverbrüchliche Autorität des göttlichen Liebesgebotes. Deshalb fügt der Apostel bei: **nicht als schreibe ich dir ein neues Gebot, sondern das wir von Anfang hatten.** Vergl. 1 Joh. 2, 7: **daß wir uns einander lieben sollen, ἵνα ἀγαπώμεν ἀλλήλους** gibt als Objekt von *ἐρωτώ* dessen Ziel und Zweck an. Es ist also nicht Beschreibung oder Inhaltsangabe von *ἐντολή* (Baumgarten-Crusius). — **Und das ist die Liebe, daß wir wandeln sollen nach Seinen Geboten.** Die *ἀγάπη* ist nicht näher bestimmt, vielmehr ihre Erweisung im Wandel nach Gottes Geboten notiert, so daß nicht an Bruderliebe (Ben son, Luther), auch nicht an die besondere Liebe zu Gott (Grotius, Carpzov u. a.) zu denken ist, sondern an die Liebe im allgemeinen, wie 1 Joh. 4, 7. 16 ff. So die meisten und bedeutendsten Ausleger. Das Ziel aller das Verhalten der Menschen normierenden Gebote Gottes ist Liebe; daher *ἵνα*, wie 1 Joh. 5, 3. Daher auch nach *κατὰ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ* wieder der Singular, die Einheit markierend: **das ist das Gebot.** Vergl. 1 Joh. 3, 22. 23. Bezeichnet wird der Inhalt des Gebots näher: **daß, so wie ihr von Anfang hörtet, wie V. 5. Es ist nicht Nebenbestimmung des Gebotes als solchen (de Wette, Lücke). Daß ihr in ihr wandeln solltet.** Mit dem wieder-

Codex der Scala: ecce praedixi vobis, ne in diem domini condemnemini. Die Vulgata (ed. Sixtin.) liest: ecce praedixi vobis, ut in diem domini nostri Jesu Christi non confundamini. — Unechtes Einschließen!

holten *ἴνα* ist das Ziel bezeichnet; bei *ἐν αὐτῇ* ist an die *ἀγάπη* zu denken; denn *ἐν ἐντολῇ περὶ πατέων* kommt nicht vor und gibt unerträgliche Tautologie (mit Sander in der Ausgabe v. 1851). So markiert Johannes die Identität der Liebe, insbesondere der Bruderliebe und des Gehorsams gegen Gott; beides steht und fällt mit einander.

3. Beschreibung der Irrlehrer. B. 7. **Denn viele Verführer.** *Οτι* begründet die Erinnerung an brüderliche Liebe mit der Beforgnis ihrer Störung durch den Einfluß der Irrlehrer (Huther). Doch ist *οτι* nicht als Grund des *ἐρωτῶ σε* B. 5 u. B. 5b u. 6 als Zwischen- u. Vorbemerkung anzusehen (Lücke, Ewald), auch ist's nicht in Gedanken zu wiederholen *ἐρωτῶ σε* (de Wette), noch ist irgend ein Gedanke zu supplieren, wie: da ihr das rechte Christentum habt, so muß ich euch warnen, denn (Heumann), oder: hoc non temere dixi, nam (Beza); auch eröffnet *οτι* nicht einen Vordersatz, dem B. 8 als Nachsatz folgt (Grot., Carpzov), ganz gegen johanneische Diction. Auch Bengel irrt mit seiner Bemerkung: ratio cur jubeat retinere audita a principio. Die geforderte Liebe (B. 5. 6) ruht auf der Wahrheit B. 7, und die *ἐντολή* B. 6 umfaßt auch die Wahrheit B. 7 (Düsterdieck). Vergl. 1—3 und 1 Joh. 3, 23. 16. Um des Einflusses und der Wirkung auf die Gläubigen willen heißen die Irrlehrer *πλάνοι*. 1 Joh. 2, 26; 1 Tim. 4, 1. — **Gingen aus in die Welt.** 1 Joh. 2, 19; 4, 1. — **Die Jesum Christum, der im Fleisch kommt, nicht bekennen.** Mit *οἱ μὴ ὁμολογοῦντες* wird markiert, wodurch, oder als welche diese *πλάνοι* sind. Winer, 7. Aufl. S. 127, c. Darin aber irrt Winer, 7. Aufl. S. 449 f., daß er wegen des *μὴ* ein vorgestelltes Genus annimmt: alle die, welche nicht bekennen, quicunque non profitentur. Stünde *οὐχ*, so würde es gleich sein: *οἱ ἀρνούμενοι*. Aber es wird nicht einfache, offene Leugnung, sondern ein Widersprechen markiert, das in mancherlei Bindungen und Wendungen dem bestimmten Bekenntnis ausweicht und es gefährdet. Vergl. 1 Joh. 4, 2. 3. *Ἐρχόμενον ἐν σαρκί* ist so wohl zu unterscheiden von *ἐληλυθότα* (1 Joh. 4, 2), als von *ὁ ἐλθών* (1 Joh. 5, 6). Das Präsens notiert den Begriff an und für sich in zeitloser Anschauungsweise (1 Kor. 15, 35), wie Düsterdieck, abgelöst von der Zeitvorstellung, wie Huther sagt; so auch Lücke, de Wette, Sander u. a. Damit kann angedeutet sein, daß die Irrlehrer die Möglichkeit des Kommens im Fleische leugneten (Lücke). Bengel (qui veniebat) irrt, da 3 Joh. 3 nicht paßt, wo des Imperfekts Partizip bestimmt durch

ἐχάσθη indiziert ist, und ebenso Desumenius, der per enallagen temporis an die zweite Wiederkunft denkt. — **Dieser ist der Verführer und der Widerchrist.** *Οὗτος* weist auf *οἱ μὴ ὁμολογοῦντες*, und faßt die Vielheit (*πολλοὶ πλάνοι*) in die Einheit zusammen: *ἐστιν ὁ πλάνος*; es ist ein Übergang vom Plural zum kollektiven Singular. Winer, 7. Aufl. S. 134. 587. In dem mit *καὶ ὁ ἀντίχριστος* Beigelegten ist eine neue Begriffsbestimmung des *πλάνος* hervorgehoben (Huther). Doch darf man nicht sagen, daß nur in den vielen, in denen das *πνεῦμα πλάνης* ist, der *πλάνος* seine Realität habe (Huther); er hat seine Persönlichkeit hinter den vielen, als seinen Vorläufer. Vergl. 1 Joh. 2, 18. 22.

4. Warnung vor den Irrlehrern. B. 8. 9. **Sehet euch vor, βλέπετε ἑαυτοὺς.** Sie sollen an sich selbst den Schaden, den sie von der Verführung haben, bedenken, den Verlust der Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne, den Verlust der Wahrheit und Liebe. Bengel hätte mit seinem erklärenden Zusatz: me absente, Recht, wenn es hieße: *βλέπετε ὑμεῖς ἑαυτοὺς*, wie Mark. 13, 9. Übrigens mußten sie selbst in Gegenwart des Apostels doch sich selber vorsehen. — **Daß ihr nicht verliert.** *ἴνα μὴ* gibt das Ziel, die Absicht der Vorsicht an. Matth. 12, 16; 26, 5; Luk. 18, 5; Joh. 7, 23; 1 Kor. 16, 10. Es muß, wie auch Alex. Buttmann durch seine Ausführung beweist (Gramm. des neu-testamentl. Sprachgebr. S. 203 ff.), in *ἴνα* das Telische als Grundbegriff (gegen Huther) in jeder Verbindung festgehalten werden. Es gilt, einen Verlust zu vermeiden, und zwar einen Verlust für die Leser. Aber woran? **Was wir zu stande gebracht.** Die Apostel Jesu Christi haben durch ihre Arbeit, ihre Verkündigung etwas geleistet und beschafft, gewirkt, einen Besitz von Wahrheit und Liebe mit ihren Früchten (*ἃ ἐργασάμεθα*) in den Hörern, der eben als Besitz noch nicht der Segen des Besitzes ist (so daß Huther mit Unrecht eine nicht gehörige Vermischung des *ἃ ἐργασάμεθα* mit *μισθ.* pl. tadelt), und der verloren geht, wenn falschen Lehrern Gehör gegeben wird (Düsterdieck, Huther). Das ist ein kühnes Selbstzeugnis (1 Joh. 1, 3; 4, 6). Ein Beisatz von *ἐν ὑμῖν* ist nicht nötig, wie Lücke meint, da der Kontext ihn ersetzt. Die erste Person nötigt nicht, daran zu denken, daß dann Johannes die Kinder der *κνρία* bekehrt haben müsse; er schließt sich nur mit den Aposteln und echten Zeugen Christi zusammen und stellt diese den Empfängern der Predigt gegenüber, und es bleibt außer Frage, wer nun eigentlich an den Kindern gearbeitet; aber Lehrer und Hörer

sind nicht zusammen gedacht. — **Sondern, daß ihr vollen Lohn empfanget.** Unter dem *μισθός* ist der Segen der Wahrheit und Liebe am eignen Herzen, im Leben mit seinen Leiden und Freuden, und in Ewigkeit gemeint; *μισθὸν πληρὸν* ist der volle Lohn, der unverkürzte, wie er der völligen Treue zufällt, gemeint (Huther, Düsterrdieß); es ist nicht = *πολὺν* (Carpzob), aber auch nicht gesagt, daß sie erst einen Teil erhalten hätten und voll ihn erst in der Ewigkeit haben würden (Grotius, Erhard), denn die Fülle ist eine relative; es gibt schon hier einen den Verhältnissen entsprechenden vollen Lohn, vollen Frieden, volle *παρόρσια* u. s. w. Darin hat Bengel Recht, daß er sagt: nulla merces sanctorum dimidia est, aut tota amittitur, aut plena accipitur. Aber die folgende Bemerkung ist unangehörig: *consideranda diversitas graduum in gloria*; auf der untersten Stufe hat der Selige seinen vollen Lohn. Aber mit *ἀπολάβητε* ist der Empfang als ein Geschenk, eine Gabe markiert (Kol. 3, 24; Galat. 4, 5; Luk. 16, 25). Wenn alle Zeitwörter in der ersten Person genommen würden (s. krit. Bemerkung 6), wird der Gedanke ebenso abgeschwächt, als wenn sie alle in der zweiten Person genommen würden; in jenem Fall werden Lehrer und Hörer zusammengefaßt, in diesem jene ganz ausgeschlossen und es fehlt die feinere Nuancierung, das Recht des Apostels zur Warnung, und der Nachdruck apostolischer Mahnung. — **B. 9. Jeder, der fortschreitet und nicht bleibt in der Lehre Christi.** Damit ist der bezeichnet, der nicht den vollen Lohn empfängt, und vor dem gewarnt, was darum bringt. *Ὁ προάγων* und *μὴ μένων* sind dieselben positiv und negativ bezeichnet. Durch *προάγειν* wird ein Fortschreiten, Vorgehen bezeichnet, das in der Meinung des *προάγων* ein Erstbeigen einer höhern Stufe der Erkenntnis, ein Vorwärtkommen, in der Wirklichkeit aber ein Abkommen von der Wahrheit (*ἐν διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ*), ein über die Grenzen christlicher Lehre Hinausgehen ist. Mit Unrecht findet Huther hierin eine ironische Anspielung (Düsterrdieß); es ist eine bittere Wahrheit der Thatfache, daß die Selbstüberhebung über ein Sich-Abheben von der Wahrheit ist. Über *προάγειν* vergl. Matth. 21, 9; 1 Tim. 1, 18; 5, 24. Zur Charakteristik der Wissenden und Lernenden ohne Erkenntnis 2 Tim. 3, 7. Offenbar ist die *lectio rec. παροβαίνων*, vorbeigehend, *τὴν διδαχὴν* (nach Matth. 15, 3), oder *ἐκ τῆς διδαχῆς* (Apost. 1, 25), sowie die Erklärung *ἀναγίνωσκοντες* (Defumen.) unhaltbar; und die Variante der Vulgata, *recedit*, zu *praecedat* ist eher aus

diesem, als dieses aus jener entstanden. Auch Paulus fordert das *μένειν* 2 Tim. 3, 14; 2, 13; 1 Tim. 2, 15. Unter *ἡ διδαχὴ τοῦ Χριστοῦ* ist zu verstehen, was Paulus die *ἐγκαινιόντες λόγοι* (2 Tim. 1, 13; 1 Tim. 6, 3) die *ἐγκαινιόντα διδασκαλία* (1 Tim. 1, 10; 2 Tim. 4, 3; Tit. 1, 9; 2, 1) nennt; der Genitiv ist subjektivisch (Düsterrdieß, Huther u. a.), kann dem konstanten Gebrauche gemäß (Matth. 7, 28; 16, 12; 22, 33; Mark. 1, 22; 4, 2; 12, 38; Apostelg. 2, 42; 5, 28) nicht der des Objekts sein (Bengel, Lücke, Sanders u. a.). Vergl. Joh. 8, 31: *μείνητε ἐν τῷ λόγῳ τῷ ἐμῷ*. Es ist die Lehre, die Christus gebracht, gegeben hat und durch Seine Apostel weiter verbreiten läßt. Freilich ist ein Hauptstück des Inhalts derselben Christologie. — **Der hat Gott nicht.** Vergl. 1 Joh. 2, 23; 5, 12. Wahrheit, Leben, Gott sind untrennbar. — **Wer in der Lehre bleibt, der hat sowohl den Vater, als den Sohn.** Derselbe Gedanke, nicht bloß positiv wiederholt, sondern durch den Zusatz von *καὶ τὸν υἱὸν* vervollständigt, wie 1 Joh. 2, 23.

5. Warnung vor der Gemeinschaft mit den Irrlehrern. B. 10. 11. **Wenn jemand zu euch kommt. *Εἰ τις ἔρχεται*** markiert einen thatsächlich gesetzten Fall. Winer, 7. Aufl. S. 273. Bei *ἐάν* c. conj. wird eine Möglichkeit gedacht. Man hat sich daher nicht zu verwundern, als sei das unjohanneisch (de Wette, Erhard), da es nicht unjohanneisch sein kann, einen Fall als Realität anzunehmen. Mit *πρὸς ὑμᾶς* ist, wie 2 Tim. 3, 6, auf die Zudringlichkeit der Irrlehrer gewiesen und ihre Berechnung auf die empfänglichen und fugsamen Frauen. — **Und bringt diese Lehre nicht.** *Καὶ* fügt nun bei, in welcher Eigenschaft und als was für Leute solche kommen, nämlich nicht als Hilfe Suchende, Bedürftige, sondern eben als Irrlehrer (Bengel: quasi doctor aut frater). Da *οὐ φέρει* steht und nicht *μὴ* gebraucht ist, wird ebenfalls der Fall als eine Thatfache notiert und das *φέρειν* einfach geleugnet. Ähnlich ist *φέρειν κατηγορίαν* Joh. 18, 29 (Apostelg. 25, 7). Unnötig ist's, zu ergänzen, daß die entgegengesetzte Lehre gebracht (de Lyra), die richtige bestritten werde (Tirinus); das versteht sich von selbst nach 1 Joh. 4, 2. 3. *Ταύτην τὴν διδαχὴν* ist *τὴν διδαχὴν τοῦ Χριστοῦ*. Non de iis, qui alioquin semper fuerunt ab ecclesia (1 Kor. 5, 10), sed de iis, qui volunt fratres haberi et doctrinam evertunt (Grotius). — **Den nehmet nicht ins Haus.** Der Annahme nach handelt sich's gar nicht um einen Akt der *φιλοξενία* (Ebr. 13, 2; Röm. 12, 13); es ist ja nicht die Rede von Bedürftigen. Das Verbot geht nur

auf Aufnahme von Irrlehrern ins Haus (*αὐτὸν εἰς οἶκόν λαμβάνειν*), wegen der Gefahr für sich selber. **Und heißt ihn nicht willkommen**, wie's bei der Aufnahme ins Haus geschehen mußte; es ist mit jenem zusammenzunehmen, und wie jenes gefährlich ist, ist dieses unwahr: *χαίρειν*, Freude und Heil, kann dem Irrlehrer nicht zugesagt werden; nur *ἑμοιότοπος* und *ἑμῶσι τοῖς* gebührt in Wahrheit der christliche Brudergruß in seiner tieferen Bedeutung (Dekumen., Calov, Bengel, Lücke, de Wette, Huther, Düsterdieck u. a.). Es ist also das *χαίρειν μὴ λέγετε* nicht auf die salutatio als konventionelle Höflichkeitsform zu beschränken (Clemens Al.), noch als Bezeichnung der Freundschaft zu nehmen (Grotius), noch es so allgemein zu fassen: *omne colloquium, omne consortium, omne commercium cum haereticis* (a Lapide), noch auf Exkommunikation zu deuten (Vitringa de syn. vet. p. 759); aber auch nicht auf die bloß damals nötige *χαίρεις* zu ziehen (Lücke), oder es nach der heute höhern Ansicht, daß der Mensch selbst in seinen Verirrungen noch Mensch und Gegenstand der Achtung und Liebe bleibt, als Unbulsamkeit erscheinen zu lassen, die damals gerechtfertigt sein mag (de Wette), oder aus des Apostels cholerischem Temperamente zu erklären nach Luf. 9, 54; Euseb. h. e. 3, 28; 4, 14. Es handelt sich um die Pflege persönlicher Bekanntschaft und brüderlichen Verkehr mit Irrlehrern; das ist und das bleibt verboten; die Bruderliebe mit ihrer Tiefe, Wahrheit und ihrem Segen hat ihre Grenzen. Hofmann, Schriftbeweis 2, 2; S. 339. — V. 11: **Denn wer ihn willkommen heißt, nimmt Teil an seinen Werken, den bösen.** *Γὰρ* begründet das Verbot; und mit *ὁ λέγων αὐτῷ χαίρειν* hebt er nur das Eine hervor, mit dem das Andere eng verbunden ist: *αὐτὸν εἰς οἶκόν λαμβάνειν*. Aus dem *κοινωνεῖ τοῖς ἔργοις αὐτοῦ* ergibt sich, daß es eben nicht bloß äußerliche konventionelle Höflichkeitsform ist, sondern ein „innerliches Gemeinschaftsverhältnis“ (Huther) notiert wird, das gepflegt wird. Die *ἔργα τὰ πονηρά* sind zunächst die Akte der Mitteilung falscher Lehre, dann aber auch das ganze damit zusammenhängende sittliche Verhalten, das sich gegen Gott, Christus, Kirche, Wahrheit, Gemeinde, Gläubige und deren Seele vergeht.

Dogmatische und ethische Grundgedanken.

1. Im Gehorsam gegen den Willen Gottes wird die Erkenntnis der Wahrheit aus Gott gewonnen (V. 4).

2. Gottes Gesetz ist nur als Offenbarung Seiner Liebe anzusehen, und wie's von der Liebe stammt, treibt's zur Liebe (V. 5. 6).

3. Spitze und Grund aller Irrlehre ist Leugnen des Kommens Christi im Fleische (V. 7). Wer mit Christo, dem im Fleische gekommenen und als Menschensohn fort und fort kommenden bricht, bricht die Brüderschaft mit den Gläubigen und nötigt diese, mit ihnen die Brüderschaft abzubrechen. Besser hat Recht, wenn er sagt: „Die Lehre Christi ist durch und durch eine Lehre von Christo. „Ich bin's“, lautet das Grundthema des Evangelii, welches Er selbst predigt, von Anfang bis Ende, und die heiligen Apostel.“ Gläubige Katholiken, Lutheraner, Reformierte, Unierte sind und bleiben Brüder, weil sie lebendige Christen, Gottes Kinder, Christi Miterven sind. Eine Mahnung, Gottes Tisch rein zu halten von offenbaren Lasterern, liegt hier ausgesprochen. Von Heuchlern, auch innerhalb derselben Konfession, kann man sich nicht immer scheiden. Das wird Bessers Benutzung dieser Stelle gegen die Union auf ihr rechtes Maß zurückführen.

4. Die Irrlehrer verderben nicht bloß die christologische Wahrheit, sondern zugleich die Arbeit der Kirche und das Heil der einzelnen Gemeindeglieder (V. 7. 8).

5. Der verheißene Lohn ist nicht ein Verdienst guter Werke, sondern von Gottes Gnade geordnete Folge und mitgeteilte Gabe (V. 8).

6. Wahrer Fortschritt ist nur möglich in dem Festhalten und auf dem Grunde der christlichen Wahrheit (V. 9). Denn nicht sowohl in dem Wunsche, vorwärts zu kommen, fehlen die Menschen, als in dem Urtheil darüber, was wahrer Fortschritt und welches die rechte Art und Weise des Fortschreitens sei. Ein Vorwärtstreben, bei dem das Gewissen nicht fehlt, wird immer ein fleißiger und treuer Wegbaumeister sein, der die Kluft zwischen ihm und ausgezeichneten Erfolgen durch die treueste und genaueste Pflichterfüllung überbrückt.

7. Im Verkehr der Christen darf nicht Liebe auf Kosten der Wahrheit und der Wahrhaftigkeit geübt werden (V. 10. 11), aber auch nicht Wahrheit gesagt werden auf Kosten der Liebe!

Homiletische Andeutungen.

Vergleiche die Grundgedanken.

Starke: Die Prediger sollen sich daß zum höchsten freuen, wenn die jungen Kindlein sein erzogen werden. — Der Eltern Schmuck fromme Kinder, die Zierde der Kirche, die Freude aller Frommen. — Die Wahrheit ist nicht zum bloßen

Grüßeln und Forschen, sondern man muß sie auch thun und darin wandeln. — Nicht allemal Ernst und Strenge, auch Sanftmut und Gelindigkeit muß ein Prediger brauchen, nicht eben gebieten, sondern bitten, fromm zu werden. — Wir brauchen im Christentum keine neuen Gebote, wohl aber, daß die Übung der alten immer aufs neue eingeübt werde. — Es ist nicht genug, die Wahrheit predigen; es muß auch die Unwahrheit gestraft werden. — Ihr Überflugen, die ihr euch um das Unnötige bekümmert, alles richtet und tadelst, höret, was Johannes sagt: Seht auf euch selbst. — Erfreulicher Lohn getreuer Prediger, wenn sie die Frucht ihrer Arbeit sehen an ihren Zuhörern, die nach Christi Sinn eingerichtet ist! — Wer Gott hat, was kann dem mangeln? Wer aber Gott nicht hat, was kann der besitzen? — Wenn niemand böse und falsche Lehrer in sein Haus ziehen soll, so müssen sie noch vielweniger in den Schafstall Christi eingeführt werden; das wäre Wölfe unter die Schafe bringen! — Mit irrigen Leuten Gemeinschaft haben ist schädlich; aber noch viel schädlicher, ihnen die Thür des Herzens eröffnen; wo das erste geschieht, pflegt's an dem andern nicht zu fehlen. — Ein Christ muß sich nicht bloß vor eignen, sondern auch vor

fremden Sünden hüten, deren er sich leicht auf mancherlei Weise theilhaftig machen kann. — Rieger: In der Wahrheit wandeln kann man schon einem Kinde bei seinem niedrigen, nur aufrichtigen Bezeugen zugestehen; und ein hochbetagter Apostel wird sich noch gern auf gleichen Fußstapfen antreffen lassen. — Die Versuchungsmacht hat sich von Anfang an immer meist an die Lehre von Christo gemacht. — Heubner: Kinder Einer Familie sind nicht immer eines Sinnes; auch eine fromme Mutter kann ungläubige Kinder haben. — Christliche Mütter, christliche Familien sind ein Segen für die Welt. — Johannes lehrt uns, wonach wir jeden, der zu uns kommt, fragen sollen, nämlich: bringst du Christum mit oder nicht? — Es war eine falsche Anwendung dieses Gebots, als Johannes a Lasco 1553 aus England unter Maria vertrieben, die Aufnahme in Dänemark verlag wurde samt seiner Gemeinde (Gieseler, R. Gesch. Bd. 3, 2. S. 217 f.). — Besser: Es ist eine vergebliche Rede, daß Christen und Widerchristen zusammen Einen Gott haben sollten. „Wir glauben all' an einen Gott“, singen nur die in Wahrheit, welche fortfahren: „Wir glauben auch an Jesum Christ, Seinen Sohn und unsern Herren.“

3. Der Schluß.

B. 12. 13.

- 12 Da ich vieles euch zu schreiben habe, wollte ich es nicht mit Papier und Tinte, sondern¹⁾ ich hoffe, zu euch zu kommen²⁾ und es von Mund zu Mund zu sagen, damit unsre³⁾
13 Freude erfüllt werde. *Es grüßen dich die Kinder deiner Schwester, der Auserwählten⁴⁾.

Exegetische Erläuterungen.

1. Abbruch. B. 12. **Da ich vieles euch zu schreiben habe.** Sein Herz ist voll; er hat nur wenig davon geschrieben. Es ist deshalb nicht zu rechtfertigen, mit Ehrard in den meisten Versen nur Zitate aus dem ersten Brief zu sehen. **Wollte ich es nicht mit Papier und Tinte** — natürlich aus dem Vorigen (πολλά ἔχων ὑμῖν γράφειν) der Infinitiv hier zu ergänzen. **Διὰ χάριτος καὶ μέλανος** notiert das Schriftliche. Die gewöhnlichere Bezeichnung: διὰ μέλανος-καὶ καλάμου. 3 Joh. 13. **Ὁ χάριτος** ist das ägyptische Papier, vielleicht das sogenannte Augusteische oder Claudiusische, für Briefe; τὸ μέλαν, auch 2 Kor. 3, 3, die Tinte aus Ofenruß, Wasser und Gummi;

ὁ καλάμος, das Schreibrohr, wohl schon gespalten (μεσοσχιδής, μεσότομος). Vergl. Vücker z. d. St. Der Aorist οὐκ ἐβουλήθη vom Standpunkt der Leser beim Empfange, weil er es persönlich, mündlich aussprechen will. — **Sondern ich hoffe, zu euch zu kommen und von Mund zu Mund zu sagen.** Der Gegensatz von γράφειν διὰ χάριτος καὶ μέλανος ist πρὸς ὑμᾶς γενέσθαι καὶ στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι, weil er auf dieses hofft (ἐλπίζω), hat er jenes abgebrochen. Er will lieber mündlich sich aussprechen, als schreiben. Aber damit meint er nicht, daß er einen Teil der zur Seligkeit nötigen Lehre der mündlichen Tradition vorbehalte (Barth. Petrus); geredet hätte er doch nur, was er 1 Joh. geschrieben. Zu γενέσθαι πρὸς ὑμᾶς s. Joh.

¹⁾ B. 12: ἀλλὰ ἐλπίζω haben die besten und meisten, auch Cod. Sinait. B. K. L. P. — A. hat ἐλπίζω γὰρ.

²⁾ ibid: πρὸς ὑμᾶς γενέσθαι die bestbezeugte Lesart; ἐλθεῖν lect. rec. von K. L. P. bezeugt; die koptische Version gibt nach 3 Joh. 14 videre vos.

³⁾ ibid: ἡμῶν Cod. Sinait. K. L. P.; A. B. haben ὑμῶν. Senes wie 1 Joh. 1, 4 lectio difficilior.

⁴⁾ B. 13. Zum Schluß ἀγῶν fehlt. Cod. Sinait. A. B. haben Ἰωάννου β. Andere fügen ἐπιστολή, andere τοῦ θεολόγου, andere καθολικῇ bei.

6, 21. 25; Apostelg. 20, 16; 21, 17; 25, 15; 1 Kor. 16, 10; Joh. 10, 35; Apostelg. 10, 13, — zu jemand, nach einem Ort werden. Zu στόμα πρὸς στόμα λαλῆσαι vergl. πρόσωπον πρὸς πρόσωπον 1 Kor. 13, 12. ἔπος πρὸς ἔπος ἠρειδόμεσθ' Aristophanes, νεφέλαι v. 1375 und ἡ β' ἡ 4 Mos. 12, 8. — **Damit unsre Freude erfüllt werde.** Die Absicht (ἵνα) ist, die eigne und der Leser, dann der Hörer Freude zu vollenden. Vergl. zu 1 Joh. 1, 4. Gegenstand der Freude ist nicht die persönliche Gegenwart des Apostels (Jenson), sondern die volle Mitteilung der Wahrheit im mündlichen Verkehr.

2. Die Grüße. V. 13. **Es grüßen dich die Kinder deiner Schwester, der Auserwählten.** Bei τῆς ἀδελφῆς an eine Gemeinde und τέκνα an Gemeindeglieder zu denken, ist an Ort und Stelle kein Grund; warum die Schwester selbst nicht grüßen läßt, kann in Abwesenheit, Tod liegen, „ist nicht zu sagen, noch zu fragen“ (Düsterdief gegen Hu-

ther). Bengel: suavissima communitas! Comitatus apostoli, minorum verbis salutem nunciantis.

Homiletische Andeutungen.

Starke: Es ist beides Gottes Wort, sowohl, was die Apostel geredet, als was sie geschrieben haben, und wir thun wohl, darauf zu achten. — Ein rechter Leser ist, der Brief und Schrift nicht bloß auf Papier geschrieben oder gedruckt läßt, sondern durch den Heiligen Geist in sein Herz einschreiben läßt und also selbst ein Brief des lebendigen Gottes wird. — Es ist nicht Christi Diener, der in seinem Amte andere Freude sucht, als das Heil der Zuhörer. — Selig sind die Schwestern und Brüder, die über das natürliche Band auch mit dem Bande der Gnaden Gottes fest verknüpft sind. Denn allein die ewige Gnade macht Bündnisse der ewigen Freundschaft. — Heubner: Bei uns ist's oft umgekehrt: wir haben viel zu schreiben und wenig zu reden, wenn wir zusammenkommen.

Der dritte Brief des Apostels Johannes.

(*Ιωάννου* γ in B. und cod. Sinait. C. hat *ἐπιστολῇ*, L. *τοῦ ἁγίου ἀποστόλου* beigelegt.)

1. Die Überschrift.

B. 1.

1 Der Presbyter dem geliebten Cajus, den ich in Wahrheit liebe. —

Exegetische Erläuterungen.

Zu ὁ προεβύτερος s. Einl. § 1. Ob Cajus hier einer der zwei oder drei Cajus, welche als Paulus Begleiter und Freunde erwähnt werden (Apostelg. 19, 29; 20, 4; Röm. 16, 23; 1 Kor. 1, 14), ist kaum zu bestimmen. Lücke hält den Apostelg. 20, 4 erwähnten Cajus aus Derbe, Calov mit Veda und N. de Vyra, dann auch Wolf den Röm. 16, 23; 1 Kor. 1, 14 erwähnten Korinther für unsern Cajus. Andere nehmen hier den constit. ap. 7, 46 erwähnten, von Johannes zum Bischof von Pergamum eingesetzten

Cajus an (Whiston); auch das bleibt Vermutung. Aus B. 8 dieses Briefs ist auch nicht zu entnehmen, daß Cajus Presbyter gewesen. Wie Johannes τῷ ἀγαπητῷ der Adresse beifügt, redet er 2. 5. 11 ihn ἀγαπητέ an, und fügt noch, wie 2 Joh. 1: ὃν ἐγὼ ἀγαπῶ ἐν ἀληθείᾳ (Deſumen.: ὁ κατὰ κύριον ἀγαπῶν ἐνδιαφέρει ἀγάπῃ) bei.

Homiletische Andeutungen.

Starke: Wahrheit und Liebe sind herrliche Kleinodien der Christen. Eins kann ohne das andere nicht sein; die Wahrheit ohne die Liebe ist tot, und die Liebe ohne die Wahrheit ist blind.

2. Des Apostels Freuden und Leiden.

B. 2—12.

2 Geliebter, in allem wünsche ich, daß du dich wohl befindest und gesund bist, sowie 3 deine Seele sich wohl befindet. — *Denn¹⁾ ich freute mich sehr, als Brüder kamen und 4 zeugten für deine Wahrheit, sowie du²⁾ in Wahrheit wandelst. — *Größer als dies³⁾, 5 habe ich keine Freude, daß ich höre, meine Kinder wandeln in der⁴⁾ Wahrheit. — *Geliebter, treu handelst du, was du etwa thuſt⁵⁾ für die Brüder, und zwar⁶⁾ Fremde, —

¹⁾ B. 3: γὰρ nach ἐχάρων hat außer mehreren Minuskeln auch Cod. Sinait. weggelassen und Tischendorf ed. VIII. maj.

²⁾ ib.: σὺ fehlt nur bei A. und einer Minuskel. Es ist nachdrucksvoll.

³⁾ B. 4: τούτων bei den besten Zeugen; τούτης nur in Minuskeln und in Versionen ist jedenfalls Korrektur. — Statt χαράν lesen einige χάριν.

⁴⁾ ib.: ἐν τῇ ἀληθείᾳ bei A. B. Der Artikel fehlt bei Cod. Sinait. K. L. P. — C. ist ungewiß.

⁵⁾ B. 5: ἐργάσῃ Cod. Sinait. B. C. K. L. P. und sonst bezeugt, daß A. mit ἐργάζῃ nicht aufkommen kann.

⁶⁾ ib.: καὶ τοῦτο A. B. C. Cod. Sinait. u. a. statt καὶ εἰς τοὺς bei K. L. P.

*welche für deine Liebe vor der Gemeinde zeugten, welche du Gottes würdig zu geleiten 6 recht thun wirst. — *Denn um des Namens willen gingen sie aus, ohne etwas von den 7 Heiden¹⁾ zu empfangen. — *Wir müssen daher solche aufnehmen²⁾, damit wir Mit- 8 arbeiter der Wahrheit³⁾ werden. — *Ich schrieb etwas⁴⁾ der Gemeinde; allein der der 9 Erste von ihnen sein will, Diotrophes, nimmt uns nicht an. — *Deshalb werde ich, wenn 10 ich komme, an seine Werke erinnern, welche er thut, indem er mit bösen Worten von uns schwagt, und damit sich nicht begnügend, weder selbst die Brüder aufnimmt, sondern auch, die es thun wollen, hindert, und aus der Gemeinde austößt. — *Geliebter, ahme nicht 11 das Böse, sondern das Gute nach! Wer Gutes thut, ist aus Gott; wer⁵⁾ Böses thut, hat Gott nicht gesehen. — *Dem Demetrius ist von allen und von der Wahrheit⁶⁾ selbst 12 Zeugnis gegeben worden; aber auch wir zeugen, und du weißt, daß unser Zeugnis wahr ist.

Exegetische Erläuterungen.

1. Wunsch für das Wohlsein des Cajus. B. 2—4. **Geliebter.** Freude an und Sorge für den Cajus erklärt die Häufung der Liebesworte (τῷ ἀγαπητῷ — ἀγαπῶ — ἀγαπητέ). **In allem wünsche ich, daß du dich wohl befindest und gesund bist.** Περί πάντων ist einfach dem Sprachgebrauch gemäß: in bezug auf alles; περί mit dem Begriff des Einschließens, Umgebens steht mit Substantiven wie absolut an der Spitze ganzer Sätze im Sinne von adinet ad. 1 Kor. 16, 1. Vergl. Winer, 7. Aufl. S. 349 f. In der Verbindung mit εἰχομαι, das wünschen heißt, aber beim Johannes nicht ohne Fürbitte zu denken ist (Jak. 5, 15), tritt die Bedeutung für alles, um alles am natürlichsten hervor, ohne daß man nötig hat auf den homerischen Gebrauch = prae (Il. I, 287. II, 831. V, 325. Od. I, 235. IV, 231) vor allem zu recurririeren, wie Düsterdiebst u. a. wollen. Eher mag man es mit εὐοδοῦσθαι verbinden (Vengel, Luther u. a.); es steht nach Lücke mit rhetorischem Nachdruck voran und kann ebenso gut auch zu ὑγαίνειν bezogen werden. Das Wohlbefinden (εὐοδοῦσθαι) ist allgemein, in re familiari (Vengel), in allen äußeren Lebensverhältnissen. Εὐδοοῦν, einen guten Weg (eὐδία) machen, leiten, während εὐδοεῖν einen guten Weg haben heißt und intransitiv ist, ist transitiv; daher das Passivum, das mit dem intransitivum auf eins herauskommt. Vergl. Röm. 1, 10; 1 Kor. 16, 2 und Düsterdiebst u. a. — Mit καὶ ὑγαίνειν

wird nun ein Punkt herausgehoben. Es ist möglich, daß Cajus krank gewesen (Düsterdiebst), oder fräntlich sei; doch ist solches nicht bestimmt zu entnehmen als Thatsache, da die Gesundheit an sich wichtig genug ist, wenn es sich um äußeres Wohlergehen handelt. — **So wie deine Seele sich wohl befindet.** Deukamenius: ἐν τῇ κατὰ τὸ εὐαγγέλιον πολιτεῖα, also indem sie die Wahrheit hat, er in dieser wandelt (B. 3); ein großes Lob für Cajus und Gegenstand besonderer Freude für Johannes liegt in dem: καθὼς εὐοδοῦται σὺν ἡ ψυχῇ. B. 3. **Denn ich freute mich sehr.** Zu ἐχάρην γὰρ κλιν s. 2 Joh. 4. Begründung des Lobes, als einer sehr gut bezugten Thatsache. **Als Brüder kamen und zeugten für deine Wahrheit.** Infolge des Anschlusses an den Vorist ἐχάρην sind die Partizipien ἐχομένων καὶ μαρτυρούντων imperfektiv zu nehmen, wie Luf. 17, 12 (Lücke, Luther, Düsterdiebst u. a.); der von μαρτυρεῖν abhängige Dativ (wie B. 6. 12; Joh. 5, 33; 18, 37; 3, 26), σὺν τῇ ἀληθείᾳ ist die im Cajus subjektiv gewordene Wahrheit; also nicht = veritas evangelii (Calov), sondern inneres, christliches Leben, aus Wahrheit geboren, selbst Wahrheit (Lücke, Luther, Düsterdiebst u. a.); die Beschränkung auf liberalitas (Lorinus) ist unstatthaft. — **So wie du in Wahrheit wandelst.** Dieser Zusatz ist der Inhalt des Zeugnisses der Brüder, also ein indirekter Satz, welcher des Cajus Christentum als aus seinem Wandel erwiesen notiert; deshalb folgt auch B. 4 ἀκούω, so daß nicht des Apostels Zeugnis zu dem Zeugnis

¹⁾ B. 7: ἐθνικῶν A. B. C. Cod. Sinait. u. a. statt ἐθνῶν bei K. L. P.

²⁾ B. 8: ὑπολαμβάνειν A. B. C. Cod. Sinait. u. a. statt ἀπολαμβάνειν bei K. L. P., so auch die Korrektur bei C. und die meisten Zeugen.

³⁾ ib.: τῇ ἀληθείᾳ. — Dafür hat Cod. Sinait. τῇ ἐκκλησίᾳ mit der Verbesserung τῇ ἀληθείᾳ.

⁴⁾ B. 9.: τι A. B. C. Cod. Sinait. ἂν τι bei einigen Minuskeln.

⁵⁾ B. 11: ὁ κακοποιῶν am besten bezeugt; ὁ δὲ κ. ist schlecht gestützte lect. rec.

⁶⁾ B. 12. Vor τῆς ἀληθείας steht bei C. noch τῆς ἐκκλησίας καὶ. Statt ἀληθείας liest A*.* wahrscheinlich ἐκκλησίας.

der Brüder hinzutritt, wie Besser, Huther (4. Auflage) meinen. So Brückner, Huther (in früheren Auflagen), Düsterdieck u. a. Das ausdrücklich und nachdrücklich gesetzte *ὁ* markiert, daß in dem Zeugnisse der Brüder von anderen anderes zu melden gewesen sei, wie von Diotrophes B. 9. 10. — B. 4. **Größer als dies, habe ich keine Freude.** Hier spricht der Apostel seine Gesinnung überhaupt aus. Zu *μεϊζότεραν*, einem Doppeltcomparativ, auch Eph. 3, 8, s. Winer, 7. Aufl. S. 67. Grotius: est ad intendendam significationem comparativus e comparativo factus. Der Genitiv *τούτων* ist nicht = *ταύτης*, die neutrale Pluralform, welche auf Allgemeines weist, wird durch das folgende *ἵνα* auf einen Begriff beschränkt. Winer, 7. Aufl. S. 153 vergleicht *ἐγ' οἷς* und *ἀνθ' ὧν*, auch *μετὰ ταῦτα* und *καὶ ταῦτα*, idque Ebr. 11, 12 und zitiert Joh. 1, 51. **Daß ich höre, meine Kinder wandeln in der Wahrheit.** Zu *ἵνα* vergl. Joh. 15, 13. Es markiert das Begehren des Apostels, solches zu hören; darauf ist sein ganzes Absehen gerichtet. *Τὰ ἐμὰ τέκνα* sind die dem Johannes anvertrauten Christen, die Glieder der ihm anvertrauten Gemeinden, die unter seiner väterlichen Leitung stehen (Huther).

2. Lob und Notwendigkeit der Gastfreundschaft. B. 5—8. **Geliebter wie B. 2. Treu handelst du,** *πιστὸν ποιεῖς*, Defuminius: *ἀξιον πιστὸν ἀνδρός*. Bengel (facis quiddam, quod facile a te pollicebatur mihi et fidelibus) ist zu eng, da die Beziehung auf die *πίστις*, welche die *ἀλήθεια* ergreift und in der Liebe auswirkt, zu bestimmt gegeben ist. Deshalb ist's aber nicht = *πίστιν ποιεῖσθαι*, ein Unterspand der Treue, Bürgschaft geben (Ebrard). — **Was du thust für die Brüder.** Mit *ὃ ἐάν (ἂν)* = quodcumque wird die Thätigkeit als eine in mannigfacher Weise, nach verschiedenen Beziehungen hin wirksame notiert. Zu *ἐργάζεσθαι εἰς* vergl. Matth. 26, 10. **Und zwar Fremde.** *Καὶ τοῦτο*, wie 1 Kor. 6, 6; Eph. 2, 8; Phil. 1, 28, ist dem Sinne nach nicht von *καὶ εἰς τοὺς ξένους* verschieden: und das = und zwar für Fremde. Der Zusatz markiert, daß die Brüder Unbekannte, Fremde sind; dadurch wird die Gastfreundschaft des Cajus, als eine freiere, nicht bloß auf persönlich bekannte Brüder beschränkte anerkannt und gelobt. Über die Wichtigkeit der *φιλοξενία* vergl. Ebr. 13, 2; Röm. 12, 13; 1 Tim. 3, 2; Tit. 1, 8; 1 Petr. 4, 9. — **Welche für deine Liebe vor der Gemeinde zeugten.** *Οἱ μαρτυροῦντες* sind die fremden Brüder; es sind nicht einige aus ihnen hervorgehoben

(de Wette). Bei *ἐνώπιον τῆς ἐκκλησίας* ist an die Gemeinde, in welcher der Apostel eben war, zu denken (Grotius, Huther, Düsterdieck, Sander u. a.), vor welcher sie ähnlich wie Apostelg. 14, 27 erzählt, wie's ihnen ergangen, und dabei der Liebe des Cajus gedachten. Bengel (publice commemorabantur exempla ad hortandum) geht zu weit. **Welche du Gottes würdig zu geleiten recht thun wirst.** Die Lesart: *ὅς καλῶς ποιήσεις προπέμψας* steht fest; schwierig ist das Futurum mit dem part. aor. Das Futur ist einfach und klar: Cajus wird recht thun; man darf es nicht für futur. exact. nehmen. Denn Mark. 13, 13 tritt das Gerettetwerden (*σωθήσεται*) erst ein, wenn das Aussharren fertig ist (*ὁ ὑπομείνας εἰς τέλος*. Vergl. Winer, 7. Aufl. S. 321); da hat nur das part. aor. die Bedeutung des futur. exact. Aber die That des Cajus ist erst fertig, wenn er die Ausrüstung und das Geleit der Brüder zu stande gebracht hat; dies markiert das part. aor. Im Partizip setzt sich die Handlung des Hauptverbums fort; Johannes erwartet das gewiß — ein gemilderter Befehl, den das Futurum schon in sich trägt, wie B. 8 ja *ὁφείλουεν* steht; morata formula hortandi (Bengel). Eher mag man mit Luther eine Ungenauigkeit des Ausdrucks annehmen, als mit Ebrard die Verbesserung *ἐπιήσας* wagen. — Wie *καλῶς* das *ποιεῖν* näher bestimmt (Apostelg. 10, 33; Phil. 4, 14), so *ἀξίως τοῦ Θεοῦ* das *προπέμπειν*, zur Reise ausrüsten (Tit. 3, 13; 1 Kor. 16, 11); wie es Gottes würdig ist, mit aller Sorgfalt und Aufmerksamkeit (Lücke); das viaticum (Grotius), comaeatus (Bengel) wird nicht fehlen, ist aber nicht alles. Vergl. 1 Thess. 2, 12; Kol. 1, 10. — B. 7. **Denn um des Namens willen gingen sie aus.** Hier ist *ἐξῆλθαι* motiviert durch *ὕπερ τοῦ ὀνόματος*, wie Apostg. 5, 41 um des Namens Christi willen (vergl. Jak. 2, 7), und zwar ihn zu verkündigen, wie Röm. 1, 5, so daß sie als Missionare ausziehen, wie Apostelg. 15, 40 (Erasmus, Lücke, Bmg.-Crusius, Sander, Ewald, Huther, Düsterdieck u. a.). Man hat also nicht an den Namen Gottes zu denken, da *αὐτοῦ* nicht steht, was auf *τοῦ Θεοῦ* B. 6 zurückweisen würde, aber auch nicht bloß christliche Religion (Rosenmüller), oder gar den Namen der Brüder, die Missionare hießen (Paulus), zu verstehen. Die Verbindung des *ἐξῆλθαι* mit *ἀπὸ τῶν ἐθνικῶν* ist unhaltbar (Beza, Bengel u. a.), da dies mit *λαμβάνοντες* zusammengehört; willkürlich Grotius: a Judaea ejecti sunt per Judaeos incredulos ob Christum. — **Dñc etwas von**

den Heiden zu empfangen. Das partic. praes. markiert mit *μηδέν* die Maxime der Missionare, von den Heidnischen keine Unterstützung zu nehmen (Huther, Dusterdieck), nach Matth. 10, 8 (ein Hinweis Ewalds, den Huther nicht unpassend nennen sollte). Die Mathematici, Astrologen, Theumatologen machten im Gegensatz hierzu mit religiösen Dingen Geschäfte. Zu vergleichen ist Pauli Praxis doch (1 Kor. 9, 18; 2 Kor. 11, 7 ff.; 12, 16 ff.; 1 Thess. 2, 9 ff.), obwohl er von den jungen Gemeinden nichts nehmen mochte. Zur Konstruktion von *λαμβάνειν ἀπὸ* vgl. Matth. 17, 25 und Winer, 7. Aufl. S. 347. Anm. 1.

— B. 8. **Wir müssen daher solche annehmen.** Im Gegensatz zu *τῶν ἐθνικῶν* beginnt der Apostel: *ἡμεῖς οὖν*. Die kommunikative Form markiert die allgemeine Christenpflicht, an der Mission sich zu beteiligen; daher *ὀφείλομεν*. Nicht ohne seines Wortspiel fügt nach *μηδὲν λαμβάνοντες* der Apostel *ὑπολαμβάνειν* bei; elegans antanaclasis (Carpzov). Nach Strabos Erklärung: *οἱ εὐποροὺς τοὺς ἐνδεεῖς ὑπολαμβάνονοσι* begreift dieses Wort sowohl das *προσέμειν* (B. 6), als *λαμβάνειν εἰς οἶκον* (2 Joh. 10) in sich. — **Damit wir Mitarbeiter der Wahrheit werden.** Der Zweck (*ἵνα*) ist ein erhabener: der Wahrheit zu dienen, für sie zu arbeiten. Der Dativ *τῇ ἀληθείᾳ* bezeichnet den Gegenstand, dem die Arbeit der Missionare gewidmet ist; der Missionare Gehilfen, Mitarbeiter sollen wir werden; *οὖν* weist also auf *τοιούτους* zurück, und nicht auf *τῇ ἀληθείᾳ*, wie Luther, Bengel, Besser wollen. So Brückner, Huther, Dusterdieck. Vergl. Kol. 4, 11: *συνεργοὶ εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ Θεοῦ*. 1 Thess. 3, 2: *συνεργόν ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*. 2 Kor. 8, 23: *εἰς ὑμᾶς*.

3. **Klageübereinen Widrigen.** B. 9. 10. **Ich schrieb etwas der Gemeinde.** Mit *ἔγραψα* ist ein verloren gegangener Brief bezeichnet; mit dem *τι* ist nicht etwas Bedeutendes, sondern einiges, weniges gemeint (Lücke, Huther, Dusterdieck), der Brief als nicht besonders wertvoll bezeichnet. An den ersten Brief (Wolf, Storr u. a.) oder an den zweiten, (Calov, Ewald, Besser) zu denken, geht nicht an, da in ihnen keine, auch nicht die geringste Beziehung auf hier bezeichnete Verhältnisse sich findet. Diotrophes mag's der Gemeinde vorenthalten haben (Huther). — Die Gemeinde, der er schrieb (*τῇ ἐκκλησίᾳ*), ist die, in welcher Cajus lebt, der ja gut machen soll, was Diotrophes übel gemacht (5—8. 11). Also ist's falsch, mit Bengel (eccl. illius loci, ex quo exierunt v. 7. Occupatio: ne Cajus dicat, cur itur ad nos?), dem Besser folgt, an die Gemeinde zu denken,

von der die Evangelisten ausgingen. — **Aber der der Erste von ihnen sein will, Diotrophes, nimmt uns nicht an.** über Diotrophes ist nichts Näheres bekannt; man kann weder sagen, noch leugnen, daß er Presbyter oder Diaconus der Gemeinde gewesen; aber es ist eher unwahrscheinlich, als wahrscheinlich wegen *φιλοπρωτεύων*. Keine Vermutung ist's, ihn für einen Widersacher der Zudenchristen (Grotius), oder für einen jüdisch gesinnten, oder gnostischen Irrlehrer zu halten (Bartholomäus Petri); er war ambitiosus, das ist bekannt. *Φιλοπρωτεύων* erklärt Schol. I.: *ὁ ὑφαρπάζων τὰ πρωτεία*. Aus *ἐκκλησία* ist *αὐτῶν* entnommen, die Glieder der Gemeinde, die sich, wie Huther vermutet, in seinem Hause versammelte. *Ἐπιδέξομαι ἡμᾶς* heißt: uns aufnehmen, also nicht: unsere Briefe, Ermahnungen (Erasmus, Grotius, Lücke u. a.) gelten lassen. Indem Diotrophes dem Brief mit des Apostels Weisungen nicht nachkam, hat er den Apostel selbst abgewiesen (B. 10). — B. 10. **Deshalb werde ich, wenn ich komme, an seine Werke erinnern, welche er thut.** Auf die hochmütige Widersetzlichkeit gründet Johannes mit *διὰ τοῦτο* sein Kommen und Rügen. Zu *ἐν ἔσθῃ* s. 1 Joh. 2, 28. Daß es bald geschieht, sagt B. 14: *ἐνθέως*. Zu *ὑπομνήσω* ist, wie Huther richtig bemerkt, nicht *αὐτόν* zu supplieren. Die Ergänzung *τὴν ἐκκλησίαν* würde zu viel sagen. Auch 2 Tim. 2, 14 fehlt der Affektiv der Person, die Joh. 14, 26; Tit. 3, 1 beigelegt ist. Er will ja nicht bloß den Diotrophes strafen, der nicht allein sündigte, sondern eine Partei hatte, die ihm zu Willen war. Beda: in omnium notitiam manifestus arguendo producam. Obwohl der Zusammenhang das Moment des Rügens beifügt (de Lyra: puniam. Bengel: animadvertam, notabo, ita ut sentiat, Budaevs: judicabo), ist doch der Begriff des lehrenden Erinnerns festzuhalten: die Rüge liegt in der Sache, die zur Sprache, und in der Öffentlichkeit, an die sie gebracht wird. Objekt des *ὑπομνήσκω* sind *αὐτοῦ τὰ ἔργα, ἃ ποιεῖ*, cf. 2 Joh. 11; 1 Joh. 3, 12. Diese bestehen nun in Folgendem. **Indem er mit bösen Worten von uns schwätzt.** Es sind verleumderische und auf Herabsetzung des apostolischen Ansehens Johannis berechnete Worte, aber nichtige Schwätzereien, haltlose Unwahrheiten; daher *φλυαρίων*, garrulum vocare Diotrophis calumnias per contemptum videtur (Calov). Das Intransitivum (eigentlich nugari, 1 Tim. 5, 13) hat transitive Beziehung auf *ἡμᾶς* aus den λόγοις *πονηροῖς* entnommen; ähnlich *μαθητεύω* Matth. 28, 19; *φουμυβέω* Kol. 2, 15. — **Und damit sich nicht begnügend.**

Statt ἐπὶ τούτοις steht Luk. 3, 14; Ebr. 13, 5 der bloße Dativ: μὴ ἀκούμενος mit dem *παρασείν* gegen die Apostel, vergeßt er sich gegen die missionierenden Brüder in doppelter Weise: **weder selbst die Brüder aufnimmt.** Dem οὐτε folgt καί, wie oft. Winer, 7. Aufl. S. 460, 7. Αὐτός steht dem βουλομένους gegenüber. Ἐπιδέχεσθαι ist eigentlich aufnehmen, herbergen, 2 Joh. 10. Die B. 7 bezeichneten ἀδελφοί sind gemeint. **Sondern auch die, die es thun wollen, hindert.** Es fehlte also an wohlmeinenden Gliedern nicht; aber er κολύει mit Gewalt, herrischem Wesen, listigen Ränken und Geschwätzen. **Und aus der Gemeinde ausströzt.** Ἐκβάλλει ἐκ τῆς ἐκκλησίας kann heißen exkommunizieren, aber dem Kontext nach auch aus der Ortsgemeinde hinaussweisen. Das Objekt von κολύει gilt auch für ἐκβάλλει: βουλομένους. Es geht nicht an, zu ἐκβάλλει die ἀδελφοί als Objekt (αὐτούς) zu supplieren. Dürsterdieck denkt wegen der Wortbedeutung und der Konstruktion an die Exkommunikation, was unwahrscheinlich ist, weil es in diesem Falle, wo es sich nicht um falsche Lehre oder unsittlichen Lebenswandel handelt, maßlos wäre und für jene Zeit kaum denkbar. Doch könnte es sein, daß Diotrepheß die Gemeindeversammlungen in seinem Hause hielte oder halten ließe, und die ihm Widerstrebenden nun nicht zuließe; das wäre aber keine Exkommunikation. Huther, der nicht an förmliche Exkommunikation denkt, scheint den angedeuteten Verhältnissen mehr Rechnung zu tragen und unhaltbare Vermutungen zu vermeiden.

4. Mahnung und Empfehlung. B. 11. 12. **Geliebter.** Nach dem Vorigen mit besonderem Nachdruck, 1 Joh. 4, 1. 7. 11. **Ahme nicht das Böse, sondern das Gute nach!** Zu μὴ μιμοῦ siehe Ebr. 13, 7; 2 Thess. 3, 7. 9; Eph. 5, 1. Τὸ κακὸν in Diotrephe, τὸ ἀγαθόν in Demetrio (Wengel). Da 1 Joh. 3, 12: τὰ ἔργα πονηρὰ und δικαία, Joh. 18, 23: τὸ κακόν, Joh. 5, 29: τὰ ἀγαθὰ und τὰ φαῦλα vorkommt, ist die Wettes Behauptung irrig, die Diktion sei hier unjohanneisch; sie ist allgemein biblisch 1 Petr. 3, 10. 11. **Wer Gutes thut, ist aus Gott.** Vergl. 1 Joh. 3, 10. Ὁ ἀγαθοποιῶν ist allgemein, wie vorher (1 Petr. 2, 14. 15. 20; 3. 6. 17); falsch beziehen's und beschränken's a Lapide, Grotius, Paulus u. a. auf Wohlthätigkeit, Gastfreundschaft. **Wer Böses thut, hat Gott nicht gesehen.** Unbegreiflich ist, wie Lücke, de Wette die Diktion hier nicht johanneisch finden, da ἐκ Θεοῦ ἐστίν bei dem oft vorkommenden ἐκ Θεοῦ εἶναι (1 Joh. 4, 2. 3. 4. 6; 3, 10; 5, 19) offenbar johanneisch ist; und es heißt

1 Joh. 3, 6: οὐκ ἑώρακεν αὐτόν, wenn gleich eben da οὐδὲ ἔγνωκεν αὐτόν beigefügt ist und 1 Joh. 4, 8: οὐκ ἔγνω τὸν Θεόν, 1 Joh. 2, 3: ἐγνώκαμεν αὐτόν steht. — B. 12. **Dem Demetrios ist von allen und von der Wahrheit selbst Zeugnis gegeben worden.** Demetrios ist wahrscheinlich Überbringer des Briefs (Lücke, Dürsterdieck, Huther) und Johannes empfiehlt ihn dem Cajus. Deshalb kann er nicht einer der βουλομένοι sein, die Diotrepheß gehindert und exkommuniziert haben soll (Ebrard); dann war er aus des Cajus Gemeinde, ihm bekannt. Das Perfectum μεμαρτύρηται markiert ein Zeugnis, das gegeben ist und noch gilt; ohne nähere Bezeichnung, absolut gebraucht, bedeutet's immer ein gutes (Apostelg. 6, 3; 10, 22; 16, 2 u.). Bei ἐπὶ πάντων ist zu denken an Christen und zwar an solche, die ihn kennen. Daß er im ephesinischen Gemeindefreie allen Christen bekannt war, ist bei der Einfachheit damaliger Verhältnisse wenigstens nicht absolut undenkbar. (cf. 2 Joh. 1.) Es handelt sich um ein Zeugnis für christliche Tüchtigkeit des Demetrios (Lücke). Auf die Brüder 5. 10 beschränken (Ebrard), oder auf Juden und Heiden ausdehnen (Desumenius), geht nicht; beides ist mit nichts angedeutet, jenes müßte näher bestimmt sein, dieses beschränkt der Kontext auf seine Gemeinde. — Mit καὶ ἐπ' αὐτῆς τῆς ἀληθείας wird ein dem Zeugnis aller gleiches, thatsächliches, und die Wahrheit selbst als das Zeugnis ausstellend, neben den πάντες personifiziert gedacht und selbständig. Deshalb kann man nicht mit Huther es so erklären, daß der Apostel hervorheben wolle, das gute Zeugnis aller habe nicht in ihrem menschlichen Urtheil, sondern in der Bezeugung der in ihnen wohnenden ἀλήθειας ihren Grund, indem er auf Joh. 15, 26. 27 verweist. Da zeugt die Wahrheit nicht neben und außer den πάντες, sondern in ihnen, aus ihnen. Man muß mit Dürsterdieck an den Lebenswandel denken, indem sich die in dem Demetrios wohnende ἀλήθεια selber als lebendig und für ihn zeugend erweist; er ist ein Bild der Wahrheit, die in ihm personifiziert ist, in seinem Wesen und Wandel. Es reicht nicht aus, nur an res ipsa oder res ipsae, die Wirklichkeit zu erinnern (Grazmus, Grotius); facta eum laudant: non solum dicitur esse, sed et est bonus (Rosenmüller). Die göttliche Wahrheit ist hier Zeugin. **Aber auch wir zeugen.** Johannes fügt sein Zeugnis als Dritter bei. Καὶ ἡμεῖς δὲ hebt dieses Zeugnis des Apostels nachdrücklich hervor. Vergl. zu 1 Joh. 1, 3. **Und du weißt, daß unser Zeugnis wahr ist.** Es handelt sich nur um des Johannes

Zeugnis: Grotius (nos i. e. ego et alii qui Ephesi sumus) irrt. Vergl. Joh. 19, 35; 21, 24. Caius kennt's und schätzt's als ein wahres, zuverlässiges; das liegt aber nicht in der episcopalen, apostolischen, kanonischen Würde des Johannes (a Lapide), sondern in seiner persönlichen Wahrhaftigkeit.

Ethische Grundgedanken.

1. Das äußere Wohlbefinden und insbesondere die Gesundheit hat einen Wert, daß solches sich Gegenstand eines christlichen, zur Fürbitte sich gestaltenden Wunsches sein darf, aber muß stets der Gesundheit oder vielmehr in Gottes Gnade genesenden und in Seiner Wahrheit wandelnden Seele untergeordnet sein. Parallel ist 2 Kor. 12, 7 (σκόλον τῇ σαρκί). Vergl. B. 9 (ἀρκεῖ σοι ἡ χάρις μου. ἡ γὰρ δόναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται).

2. Der Diener Christi größte Freude ist, an ihren Gemeinden nicht vergeblich arbeiten zu müssen, wenn auch umsonst (B. 4).

3. Die Teilnahme an der Missionsache ist ebenso heilige Pflicht der Einzelnen (B. 5—8), wie der Gemeinden (B. 10), als auch Lebenszeichen der Wahrheit in ihnen (B. 8. 11). Missionare sind Gegenstände christlicher Liebe.

4. Ehrgeiz verdirbt die Wirksamkeit und Stellung des Mannes, daß er nicht bloß selbst Böses thut, sondern auch Gutes hindert.

5. Kirchenvisitation ist eine Amtsthätigkeit, die aus der apostolischen Kirche stammt.

6. Nicht nach denen, die da irren und Sünde thun, sondern nach denen, die ein gutes Zeugnis in Wahrheit haben, soll man sehen und sich richten in Wesen und Wandel.

Homiletische Andeutungen.

Vergleiche die ethischen Grundgedanken. — Gesundheit ist die Grundlage zu aller menschlichen Thätigkeit. Ein kränklicher Mensch kann auch nicht gesund denken. Es würde die Menschen überraschen, wenn sie zu überblicken vermöchten, wie viele von den Dingen, welche die Welt mit Streitigkeiten erfüllt und mit Irrthümern beladen haben, ihren Ursprung in gestörter Verdauung genommen. Wer will in keinem Schiff zur See gehen!

Starke: Es ist keiner so unvermögend, daß er andern nicht sollte dienen können; wenn's auch nur mit Wünschen und Beten geschieht, so ist's ein großer Dienst. — Ein Kennzeichen eines getreuen Lehrers ist, sich freuen über den geistlichen Wachstum seiner Zuhörer und anderer, und Gott deshalb danken. — Die evangelische Wahrheit ist nicht stille, sie wandelt, und macht den, der sie besitzt, wandeln. — Es ist dem Lauf des Evangelii sehr hinderlich, wenn dessen Diener nur das Ihre suchen: das macht mehr Atheisten, als Christen. — Wer zur Ausübung der Gottseligkeit ermächt und sich selbst mit einschließt, der achtet oder macht auch wohl die Ermahnung um so kräftiger. — Wer von der Wahrheit ist und die Wahrheit liebt, muß sie auch auf allerlei Art und Weise suchen zu befördern; das ist ein Kennzeichen eines Wahrhaftigen. — Teuflische Bosheit, selbst nichts Gutes thun und noch andern wehren, die da Gutes thun wollen. — Wer Gott hier im Glauben nicht sieht, wird Ihn auch dort in der Herrlichkeit nicht schauen. — Erwiesene Wohlthaten muß man öffentlich rühmen. — Heubner: Der leiblich Kranke jorge besonders für Gesundheit der Seele (2 Kor. 4, 16). — Die geistlichen Vaterfreuden können entschädigen für den Mangel der leiblichen (2 Kor. 1, 14; 1 Thess. 2, 19). — Wo nimmt jetzt eine Gemeinde Interesse an dem geistigen Zustande einer andern Gemeinde? — Der Haß gegen fremde einsprechende, besuchende Christen, der sich auch bei manchen Geistlichen findet, kommt aus einer argen, geheimen Bosheit: sie wollen nicht, daß Fremde den Stand ihrer Gemeinde näher ansehen, oder das Evangelium bringen, das sie selbst nicht haben; sie fürchten sich verdunkelt, ihren Kredit geschwächt zu sehen (1 Thess. 2, 16). — Demetrius ist so treu und einsältig, daß die Wahrheit selbst ihn empfiehlt, indem sie aus ihm heraus redet. Das ist die beste Empfehlung, die man durch sich selbst und durch den Glauben hat (2 Kor. 1, 12). — Du kannst andern nur ein Zeugnis geben, wenn du aus ihnen selbst ein Zeugnis der Wahrheit hast. — Besser: Statt seinen Namen, Diotrophes (ein von Jupiter, dem großen Abgott der Heiden, Ernährter), durch die Wahrheit verneuen zu lassen und ein Theotrophes, ein von Gott Ernährter, zu werden, blieb er in der Weltliebe hängen. — Einen verstockten Frllehrer hätte der Älteste nicht mehr erinnert. — Wo ein Diotrophes hoch gehalten sein wollte, mußte ein Johannes gering gehalten sein. — Wo der Gehorsam gegen Gottes Wort unmöglich ist, da sollen wir nicht möglich sein wollen.

3. Der Schluß.

B. 13—15.

Ich hätte dir viel zu schreiben¹⁾, aber ich will²⁾ nicht mit Tinte und Feder dir schreiben³⁾. — *Ich hoffe aber, bald dich zu sehen, und Mund gegen Mund werden wir 14

¹⁾ B. 13: γράφαι σοι hat A. B. C. Cod. Sinait.

²⁾ ib.: Die Lesart A. οὐκ ἐβουλόμην ist aus 2 Joh. 12 entstanden, wie οὐκ ἤθελον danach gestaltet.

³⁾ ib.: σοι γράφειν Cod. Sinait. B. C. K. L. P. Bei A. γράφειν σοι.

15 reden. — *Friede sei dir! Es grüßen dich die Freunde¹⁾. Grüße die Freunde²⁾ namentlich³⁾!

Gegenwärtige Erläuterungen.

1. Der Abbruch. B. 13. 14. **Ich hätte dir viel zu schreiben.** *Πολλά* steht mit Nachdruck voran. Das Imperfekt *εἶχον* ohne *ἄν*, dem griechischen Genius gemäß, ist deutsch im Konjunktiv zu geben. Winer, 7. Aufl. S. 265. **Aber ich will nicht mit Tinte und Feder dir schreiben.** Vergl. 2 Joh. 12. — B. 14. **Ich hoffe aber, bald dich zu sehen.** Der Gegensatz zu dem Schreiben, das dem Apostel nicht weiter zusagt (Düsterdieck), ist der mündliche Verkehr, auf den er in der Kürze hofft. **Und Mund gegen Mund werden wir reden.** Das Futurum *λαλήσομεν* markiert die Zuversicht der Hoffnung. Das Objekt ist das *πολλά* B. 13 und die Verhältnisse, die der Brief angegeben.

2. Grüße. B. 15. **Friede sei dir.** Der Gruß des Apostels an den lieben Cajus. „Wie zu Anfang der Briefe das einfache *χαίρειν* für die Fülle des Grußes nicht genügt, so wird auch am Schlusse das gemeine *ἡσώσθε* (Apostelg. 15, 29), *ἡσώσο* Variante bei Apostelg. 23, 30 durch reichere und tiefere Formen verdrängt. In demselben hat die Anmündung des Friedens um so natürlicher ihre Stelle (Gal. 6, 16; Eph. 6, 23; 1 Petr. 5, 14; 2 Thess. 3, 16; Röm. 15, 33 u. a.), weil dieser als die Summe der eigentümlichen Gnadengaben Gottes in Christo angesehen werden kann (Lut. 2, 14; Joh. 14, 27), wie N. de Lyra richtig erklärt: „pax interna conscientiae, pax fraterna amicitiae, pax superna gloriae“ (Düsterdieck). Friede ist übrigens Gesundheit der Seele. — **Es grüßen dich die Freunde.** Bengel: *rara in N. T. appellatio, absorpta a majori, fraternitatis. Errant philosophi, qui putant amicitiam non instrui a fide*, Joh. 15, 15. Der Ausdruck entspricht dem reinen Privat Schreiben, das in rein persönlichen Verhältnissen geschrie-

ben ist (Düde). Beda: *amicis gratiam pacis mandat et salutis et per haec Diotrefen ceterosque veritatis inimicos a salute et pace vestra monstrat extraneos*. Unter die *ἀδελφοί*, welche sonst begrüßt werden (Phil. 4, 21; 1 Kor. 16, 20; Eph. 6, 23), wird Johannes den Diotrefes nach 2 Joh. 9—11 gerechnet haben, da er nur als ambitiosus handelte, aber nicht in der Lehre von Christi Kommen im Fleische irrig und falsch gewesen zu sein scheint; *φιλος* aber war er und sein Anhang dem Apostel nicht, wie Cajus und Demetrius. Vergl. Joh. 11, 11; Apostelg. 27, 3. **Grüße die Freunde namentlich.** *κατ' ὄνομα* = *ὀνομαστί* (Joh. 10, 3); Bengel: *non secus ac si nomina eorum praescripta essent*. Die Grüße, und insbesondere die namentlichen, haben so tiefe Bedeutung und so großen Wert, daß Paulus ein ganzes Kapitel seines Römerbriefs (16, 1—24) damit anfüllt und oft eine Reihe anfügt.

Somiletische Andeutungen.

Starke: Es ist nicht ratsam, der Feder alles anvertrauen; manches läßt sich besser und sicherer mündlich, als schriftlich vorstellen. — Wenn Kinder Gottes sich besuchen und mit freundlichen Gesprächen ergötzen können, das ist nicht eine geringe Wohlthat. — Wir sind in der Gesellschaft der heiligen Männer Gottes, so oft wir ihre Schriften hören, lesen. — Kieger: Gegen einen Diotrefes thut der Friede Gottes treffliche Dienste (Ps. 31, 21; 138, 7). — Heubner: Wir sehen, wie auch Freundschaftsbriefe durch den Glauben geheiligt werden. Beispiele siehe in Sailer's christlichen Briefen aus allen Jahrhunderten, in Luthers, Tersteegens, John Newtons Briefen. — Kinder des Friedens empfangen den Frieden (Lut. 10, 5, 6).

Besser: Mit Namen grüßt Johannes die Freunde; er trägt sie alle auf dem Herzen und jeden einzelnen insonderheit. Das ist Ältesten-Treue.

¹⁾ B. 15: *φίλοι* haben Cod. Sinait. B. C. K. L. P. u. a. A. hat *ἀδελφοί*,

²⁾ ib: Statt *φίλους* haben wenige unbedeutende *ἀδελφούς*.

³⁾ Zum Schluß hat L. *ἀμὴν*. — Die Unterschrift *Ἰωάννου γ* findet sich bei A. B. Cod. Sinait. Die gewöhnlichen Zusätze finden sich verstreut, nicht ausreichend bezeugt.

Theologisch-homiletisches
B i b e l w e r k .

Die Heilige Schrift

Alten und Neuen Testaments

mit Rücksicht auf das theologisch-homiletische Bedürfnis des pastoralen Amtes
in Verbindung mit namhaften evangelischen Theologen

bearbeitet und herausgegeben

von

J. P. Lange.

Des
Neuen Testaments

Sechszehnter Theil:

Die Offenbarung des Johannes.

Zweite durchgesehene und verbesserte Auflage.



Bielefeld und Leipzig.

Verlag von Velhagen und Klasing.

1878.

Die
O f f e n b a r u n g
des
Johannes.

Theologisch-homiletisch bearbeitet

von

J. P. Lange.

Oberkonsistorialrath, Dr. u. ordentl. Professor der Theologie in Bonn.

Zweite durchgesehene und verbesserte Auflage.



Hiesfeld und Leipzig.

Verlag von Belhagen und Klasing.

1878.

Das Uebersetzungsrecht wird von Verfasser und Verlegern vorbehalten.

Vorwort zur ersten Auflage.

Mit dem gegenwärtigen theologisch-homiletischen Kommentar über die Offenbarung des Johannes ist nunmehr unter Gottes gnädiger Hülfe die neutestamentliche Abtheilung unseres Bibelwerks ganz vollendet. Bei der Bearbeitung dieses Buchs habe ich es für meine Aufgabe gehalten, ganz besonders die theoretische, kritische und exegetische Abtheilung hervorzuheben, da eine ausführliche dogmatische und homiletische Benützung dieser vielfach in die Extreme nach rechts und nach links hineingerirrten Schrift einer festeren Grundlegung bedarf.

Vor allem handelte es sich um einen bestimmteren Ausbau der Theologie der Apokalypstik, da die großen Verkennungen der Eigenthümlichkeit der hebräischen Kunst nach ihrer Vollenbung in den Formen der eschatologischen Prophetie, wie sie dem überlieferten hellenistisch-humanistischen Gesichtspunkte eigen sind, nur durch eine gründliche Verständigung über die Größe des Gegensatzes zwischen den Gipfelpunkten der hellenistischen und der theokratischen Bildung können beseitigt werden.

Schon mit dieser Aufgabe hing die Nothwendigkeit zusammen, die symbolische Seite der Apokalypstik schärfer ins Auge zu fassen, und ihre neutestamentliche Erscheinung auf die konventiell mehr oder minder ausgeprägten alttestamentlichen Elemente zurückzuführen. Nur eine auf sichere Regeln zurückgehende biblisch-prophetische Symbolik kann einerseits dem endlosen Hin- und Herrathen der Exegese auf die verschiedensten Bedeutungen der allegorischen Figuren ein Ende machen, andererseits die entschiedene Würdigung der Eigenthümlichkeit allegorischer Schriften sichern.

Ist es einmal unverkennbar, daß ein gewisses Buch einen allegorischen Charakter hat, dann muß es einfach als Unzulässigkeit erscheinen, ohne die Ermittlung des symbolischen Schlüssels auf beliebige Deutungen zu verfallen. Als ein wahrer Unfug aber muß es vollends erscheinen, wenn man ein in Allegorien verfaßtes prophetisch-poetisches Buch als ein Werk von buchstäblicher Bedeutung anspricht. Weiß der Interpret nicht den himmelweiten Unterschied zwischen der Erklärung des Allegorischen und zwischen der sogenannten allegorischen Erklärung, so ist das eine intellektuelle Kalamität. Weiß er aber übrigens sehr wohl, wie eine allegorische Schrift als solche zu erklären ist, und er torturirt gleichwohl die allegorische Schrift, bis sie im Sinne des Buchstabens zu reden scheint, um damit gewisse Schulmeinungen zu belegen, so ist dies ein ethisches Skandal.

Mögen sich zehn oder zwanzig willkürliche Spielereien an eine allegorische Stelle gehängt haben, so hebt dies ihren allegorischen Charakter nicht im mindesten auf; vielmehr dient es nur dazu, die Nachfrage nach den symbolischen Analogien und nach dem Grundcharakter der Prophetie aufs dringendste zu empfehlen. Die Verzweiflung an der vorgefundenen Exegese darf nicht zur Verzweiflung am Text werden. Die moderne, sogenannte zeitgeschichtliche Auslegung hat zur Genüge gezeigt, wie sehr die letztere Verzweiflung ins Absurde führt. Mit der Feststellung des allegorischen Charakters der Apokalypse im ganzen ist dann im einzelnen auch die symbolische Natur ihrer Zahlen ausgemacht, und die große verlorene Mühe der chronologischen Zahlenberechnung, die chronische Krankheit der apokalyptischen Exegese, hat dann wenigstens prinzipiell ein Ende.

Da die Apokalypsen sich in eine zwiefache Genealogie verzweigen, in eine kanonische und eine apokryphische, so hat sich uns die weitere Aufgabe ergeben, den kanonischen Charakter unseres Buches zu ermitteln und eventuell festzustellen. Verwegene Plänkler auf dem Felde der Kritik glauben schon die bloße Voraussetzung, daß es kanonische Schriften gebe, als eine Unfreiheit schmähen zu können, ohne sich selber zu kompromittiren. Der Ausdruck kanonisch ist jedoch ursprünglich auf die griechischen Klassiker angewendet worden. Versuche man es einmal, den Begriff der Klassiker lächerlich zu machen; man wird dem Vorwurfe wissenschaftlicher Vermilderung schwerlich entgehen.

Sinnsföhllich der Konstruktion der Apokalypse haben wir die Wahrnehmung festgehalten, daß sich dieselbe in cyklische Gesamtbilder, welche allemal den Weltlauf bis zum Weltende beschreiben, in ihrer Aneinanderreihung aber immer weiter zum Weltende fortücken, gliedert. Was aber die Aneinanderreihung der durch die Zahl Sieben bestimmten Cyklen betrifft, so entspricht sie durchaus der Bewegung, Entwicklung und Vollendung des makrokosmischen Lebens von innen nach außen. Die sieben Gemeinden in ihrer symbolischen Bedeutsamkeit sind nicht etwa nur eine Einleitung des Buchs, sondern der bestimmende Grundgedanke desselben als der Kern und das Centrum der Weltgeschichte. Die sieben Siegel bilden die Weltgeschichte im Verhältniß zu den sieben Gemeinden. Die sieben Posaunen schließen sich an als Gottesgerichte oder Bußposaunen über sieben ipezißische Verderbnisse oder Formen des Sündenfalls in der Gemeinde. Darauf folgen die sieben Donner als versiegelte Lebensbilder der Erweckungszeiten und Reformen in der Kirche. Nur diesen Kräften der zukünftigen Welt gegenüber können sich die sieben Köpfe des antichristlichen Thiers, die sieben Weltmonarchien bis zur Vollendung des Antichristenthums in dem Antichrist entfalten, die dämonische Reaktion der Weltgeschichte gegen das Reich Gottes. Das antichristliche Böse dagegen ruft seinerseits wieder die sieben Zorneschalen hervor, die Verstockungsgerichte, deren letztes sich in die drei Spezialgerichte über die Hure, über das Thier und über den Satan aufschließt, um sich dann wieder in dem allgemeinen Weltgericht zusammen zu fassen. Daß dieses dann den siebenten Tag bringt, den ewigen Sabbath Gottes, ist eine Folge, welche der Seher mehr thatfächlich dargestellt hat, als bestimmt ausgesprochen, namentlich auch wohl deswegen, weil er zum voraus durch den Prolog die volle Offenbarung Gottes in Christo als eine Offenbarung der sieben Geister in ihm angekündigt hat, oder auch weil die Sieben aus der Sechszahl resultirt.

Innerhalb der Entwicklung der Siebenzahl haben wir mit anderen die Einheit-

lung des Buches in zwei Abtheilungen: Weltlauf zum Weltende, und Weltende selbst festgehalten.

Ganz konsequent aber ist eine frühere Wahrnehmung hier durchgeführt, nach welcher himmlische Scenen den irdischen Vorgängen vorangehen. Wir finden durchweg die ganze Folge der schweren irdischen Zeiten von himmlischen Handlungen, von festlichen Darstellungen des göttlichen Rathschlusses überwaltet, also durchweg die dunklen Erdenbilder von lichten Himmelsbildern beherrscht. Die Unterscheidungen, welche aus diesem Gesetz der Konstruktion sich ergeben, sind allein geeignet, die Unklarheit und Wirren, welche hinsichtlich der Komposition der Apokalypse bestehen, aufzulösen.

Möge unsere Arbeit unter dem Segen des Herrn einiges dazu beitragen, das Verständniß der eschatologischen Verhältnisse zu fördern; ganz besonders aber die gesunde und lebendige Erwartung der Zukunft Christi, welche den Beruf hat, einerseits den indifferentistischen Spiritualismus, welcher von einer realen eschatologischen Theologie nichts wissen mag, andererseits den fanatischen Separatismus und Spiritismus, welcher die herrlichen Aussichten der Kirche vielfach in fragenhafte Zerrbilder verkehrt, sowie die endlose Mühe der formell chiliaistischen Zeitrechner zu entkräften.

Es wird uns nun anliegen, auch den vollen Ausbau der alttestamentlichen Abtheilung noch mehr wie bisher zu fördern. Die Redaktion hat insbesondere in der alttestamentlichen Abtheilung mit großen Schwierigkeiten zu kämpfen. Bei aller Anerkennung der Idee der Kritik, ihrer Freiheit und Nothwendigkeit — welche wir selber durch kritisches Verfahren bethätigt haben — (s. d. Bibelw. Genesis, S. XXXV; Jakobus, S. 4), — möchten wir doch nicht Anlaß dazu geben, daß die vielfach so höchst unreifen negativen Vorurtheile der jungen Kritik als abgeschlossene Resultate wissenschaftlicher Erkenntniß in die Sphäre der pastoralen und der volksthümlichen Bibelfunde hineingeworfen würden. Es ist bekannt genug, wie zuchtlos vielfach einzelne üppige Geister ihre vermeintlichen Errungenschaften den Gemeinden aufdrängen und jede behutsamere Haltung als Unfreiheit verschreien. Auch ist es bekannt genug, wie manche der kritischen Vorurtheile, welche fast zu Dogmen geworden sind, ursprünglich ausgegangen sind von obskuren Mißverständnissen, z. B. die ominöse apokalyptische Verwerthung der Merosage, die Hypothese über den zweiten Theil des Sacharja und ähnliche. Wo also die ideelle Mitte nicht ganz zu erreichen war, da haben wir lieber Mithilfe gesucht in der Sphäre nach rechts als in der Sphäre nach links, wenngleich wir auch in der positiven Richtung die Mitwirkung befangener und extremer Auffassungen zu vermeiden gesucht haben. Die Redaktion kann also auch nach der positiven Seite hin nicht jedes Ergebnis vertreten wollen. Für theologisch-geistige Greise möchten wir indessen nirgend gearbeitet haben, ebensowenig jedoch für revolutionäre theologische Knaben. Ein ziemlich jugendlicher Schriftsteller hat uns hinsichtlich unseres Berufs großmüthig den Jünglingen mit Ausschluß der Männer zugewiesen (Mücke, Die Dogmatik des 19. Jahrh., S. 162), und scheint für dieses Urtheil die Sanktion der Studien und Kritiken (Jahrgang 1870, 1. Heft, S. 162 ff.) erhalten zu haben. Obschon wir schon manchen gereiften Mann in unserer schlichten Herberge einkehren sahen, so sollte es uns doch freuen, wenn unsere Arbeit den gesegneten Erfolg hätte, die Gemeinschaft der wahren theologischen Jünglinge, welche, frei von knabenhafter oder greisenhafter Parteigängerei, über die augen-

fälligen Befangenheiten der dogmatischen wie der sogenannten kritischen Exegese hinauszugehen den Muth haben, zu stärken.

Im allgemeinen können wir die Durchführung des Bibelwerks als eine von persönlichen Eventualitäten unabhängig gewordene, ziemlich gesicherte Thatsache ansehen, und dafür sei Namens der Redaktion und der Verlagshandlung Lob und Dank dem Herrn, der bis hieher geholfen hat.

Bonn, am 1. November 1870.

Vorwort zur zweiten Auflage.

Seit unserem ersten Vorwort vom 1. Nov. 1870 ist das Bielefelder Bibelwerk bis zum Ziele vorgerückt; die letzten Bogen der Abtheilung Jesaias sind unter der Presse.*) Zu einem gemeinsamen Opfer der Dankagung und Freude finden sich die Mitarbeiter, die Redaktion und die Verlagshandlung im Geiste zusammen. Durch viele Schwierigkeiten, viele Arbeit und Mühe, durch böse und gute Gerüchte haben wir mit Gottes Segen dieses Ziel erreicht. Meinen hochwerthen Mitarbeitern und allen Förderern des Werkes entbiete ich meine Dankagung mit kollegialischem Gruß. Unterdeß geht aber auch das Werk in seinen einzelnen Theilen und Wirkungen fort. Der Unterzeichnete hatte kaum die Genesis noch einmal revidirt, war mit der neuen Auflage des Matthäus noch nicht fertig, da stellte sich das Bedürfniß heraus, auch die Apokalypse für eine neue Erscheinung zu revidiren.

In der Zwischenzeit erschien im Jahr 1873 der Lehrbegriff der Apokalypse von Gebhardt; die Offenbarung St. Johannis nach dem Grundtext deutsch erklärt von Dr. v. Burger, München 1877.

Zu Referaten über diese Schriften sehen wir uns nicht veranlaßt. Doch muß der gemeinsame Grundzug, daß sie miteinander die apostolische Wahrheit der Apokalypse geltend machen, als ein günstiges Zeichen der Zeit genannt werden. Die negative Aufhebung der Autorität des Johannes sucht sich vorzugsweise noch in der populären Betriebsamkeit des Protestantenvereins ihr Dasein zu fristen.

Spezielle Werke: E. v. Reuß, die sieben Sendschreiben der Offenbarung. Mit Randzeichnung von E. Beck. Berlin, 4.

Der Widerchrist im Lichte der Heiligen Schrift. Ein Versuch von Ebel, Pastor zu Postnife bei Königsberg. Berlin 1875.

Neueste Erscheinungen zur apokalyptischen Literatur bespricht die Neue Evang. Kirchenzeitung in Nr. 31 vom 1. August.

Eine zweite Auflage des Commentars von Düsterdieck.

Eine eigenthümliche Schrift über Johannes erscheint als das letzte literarische Vermächtniß eines verehrten Freundes, des Herrn F. v. Nechtitz, der in der Novellenliteratur unsrer Zeit eine rühmliche Stelle einnimmt als Verfasser von Albrecht Holm

*) Mit Gottes Hilfe ist das Bibelwerk nunmehr vollendet. Nachträgliche Anzeige vom 23 November.

u. s. w. Sie heißt: Studien eines Laien über den Ursprung, die Beschaffenheit und die Bedeutung des Ev. nach Johannes. Die Hypothese von zwei verschiedenen Johannes unter den Freunden Jesu, von denen der Nichtapostel das Evangelium geschrieben, wird schwerlich Aussicht auf eine erhebliche Zustimmung haben; um so mehr muß es betont werden, daß die Schrift, von ihrer Hypothese abgesehen, reich ist an geistvollen apologetischen Momenten, wie sich dies von der Feder eines so geistreichen und evangelisch gesinnten Mannes erwarten ließ.

Es versteht sich von selbst, daß eine Art von theologischer Schule oder doch Konnexion, welche auftauchen will, bei welcher es durchgehends Voraussetzung ist, daß es keine eschatologischen Dogmen gebe, die Apokalypse im besten Falle nur als ein Phänomen urchristlicher Volksvorstellung betrachten kann.

Von erheblichen Rezensionen ist mir nur die Anzeige von Holzmann zu Gesicht gekommen, enthalten in Hilgenfelds Zeitschrift, 15. Jahrgang, 1. Heft, Leipzig 1872, S. 130. Der Rezensent, der sich von Haus aus recht gutmüthig ausnahm, scheint von dem Stifter der Tübinger Schule und anderen die Methode des Vernichtens gelernt zu haben. Er hat sich offenbar dazu seinen Harnisch angelegt, den Bearbeiter der Apokalypse zu vernichten, und es ist interessant zu sehen, wie er das Vernichten anfängt. Erste Rüge: Ich sagte: „unzulängliche Vorstellungen vom Wesen der Apokalypse bei Bunsen und Holzmann.“ Dazu sagt er: soll heißen „Hausrath“. Und doch ist Holzmann nicht nur Herausgeber der Bücher des Neuen Bundes des Bunsenschen Bibelwerks, sondern er jagt auch Pag. VII, Band IV, die Arbeit von Hausrath über die Apokalypse sei theils den Angaben des Herausgebers gefolgt, theils von demselben schließlich einer Revision unterzogen worden, in Folge dessen er in der Lage sei, den von ihm endgültig festgestellten Text auch selbst zu vertreten und sich allein dafür verantwortlich zu erklären. Nämlich Holzmann. Zweite Rüge: „Von Hilgenfeld wird es als sonderbare Meinung verzeichnet, daß man kanonische und außerkanonische Apokalypsen zusammenfassen müsse, um das Wesen der Apokalyptik zu verstehen. Ich habe geschrieben (S. 4), Hilgenfeld scheint der Meinung zu sein, daß es zur Aufstellung einer Apokalyptik gehöre, die kanonischen und apokryphischen Gestalten derselben zu konfundiren. Kombiniren und konfundiren — sind das die gleichen Begriffe? Sonst freilich nimmer, aber in diesem Falle durchaus, der Kampfweise Holzmanns gemäß, wobei auch noch der Umstand zu verschweigen war, daß ich die verschiedenen Arten von Apokalypsen selber kombiniert hatte. Dritte Rüge: „Daß man alles Apokalypse zu nennen habe, was Komposition und Plan aufweist.“ In diesem Falle freilich wären sogar die Holzmann'schen Schriften Apokalypsen. Vorausgesetzt ist von mir der prophetische Gehalt, und das erste Merkmal des spezifisch Apokalyptischen: Komposition und Plan, bildet dann einen Gegensatz der Apokalypsen zu bloßen prophetischen Einzelvisionen, oder Anthologien. Dazu ist ferner das zweite Merkmal angegeben: Der eschatologische Inhalt; nicht minder das dritte, in dunklen Zeiten des Reiches Gottes die Hoffnung der Gläubigen zu beleben. Vierte Rüge: Der Ausspruch, „daß sich die Genesis in der Apokalypse klar abspiegle“. Also nicht für Holzmann, dies ist für uns niederschlagend genug. Allgemeinere Rüge: „sinnverwirrende Worte in abenteuerlicher Häufung.“ Beweis: Die Apokalyptik ist „das Mysterium der lebendigen Einigung der höchsten theokratisch christlichen Eschatologie mit der Vollendung hebräisch neutestamentlichen universellen christlichen Kunst.“ Es gehört unver-

kennbar ein Ueberfluß modernen Selbstbewußtseins dazu, wenn man aus Unzulänglichkeiten des eignen Verständnisses Lächerlichkeiten für das Haupt des Gegners schmiedet. Ich übergehe das Weitere. Im allgemeinen handelt es sich hinsichtlich der Apokalypse nur um ein einfaches entweder, oder. Ist die Apokalypse als ein symbolisches Buch zu würdigen, oder als eine buchstäblich zu fassende judaistische Volksschrift zu deuten. Und in dieser Beziehung wiederholen wir die These des früheren Vorworts nothgedrungen noch einmal: weiß der Interpret nicht den himmelweiten Unterschied zwischen der Erklärung des Allegorischen und zwischen der sogenannten allegorischen Erklärung, so ist das eine intellektuelle Kalamität. Weiß er aber übrigens sehr wohl, wie eine allegorische Schrift als solche zu erklären ist, und er torturirt gleichwohl diese allegorische Schrift, bis sie im Sinne des Buchstabens zu reden scheint, um damit gewisse Schulmeinungen zu belegen, so ist dies ein ethisches Skandal. Da Holzmänn auch an unseren sonstigen Doro-logien Anstoß genommen hat, so sei diese These für diesmal unser doro-logischer Schluß.

Bonn, am 6. September 1877.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Einleitung in die Apokalypse.

I. Allgemeine Einleitung. S. 1.

1. Die Apokalypse nach ihrer Einzigkeit und nach ihren verwandtschaftlichen Beziehungen. S. 1.
2. Der Ursprung der Apokalypstik. S. 2.
3. Die eigenthümliche Gestaltung der Apokalypstik in ihrer Unterscheidung von der allgemeinen Gestalt der Prophetie. S. 4.
4. Die apokalypstischen Schriftformen. S. 5.
 - a. Alttestamentliche kanonische Apokalypsen. S. 6.
 - b. Die jüdisch-apokryphische Apokalypstik. S. 7.
 - c. Die Apokalypse des Johannes. S. 8.
 - d. Die christlichen (judenchristlichen) apokryphischen Apokalypsen. S. 9.
5. Die bildliche Form der Apokalypstik. S. 9.
6. Die formalen Elemente der Apokalypstik, oder die symbolischen Figuren derselben. Die apokalypstische Symbolik und Allegoristik. S. 11.
 - a. Die Zahlensymbolik. S. 11.
 - b. Die Farbensymbolik. S. 13.
 - c. Geometrische Figuren. S. 14.
 - d. Elemente und Naturerscheinungen. S. 14.
 - e. Naturgeschichtliche symbolische Momente. S. 15.
 - f. Menschliche Verhältnisse. S. 19.
 - g. Menschliche Ordnungen, Sachen und Verhältnisse. S. 22.
 - h. Terrestrisch-kosmische Momente. S. 26.
 - i. Eiderische Momente. S. 27.
 - k. Unterirdische, dämonische Figuren. S. 28.
 - l. Unterirdische, und zugleich irdische dämonische Gestalten. S. 28.
 - m. Himmlische Gestalten. S. 29.
7. Die psychisch-pneumatischen Medien der Apokalypstik. Die apokalypstische Vision. S. 32.
 - a. Das heilige Schauen. S. 32.
 - b. Das heilige Schauen in seiner Verbindung mit der heiligen Kunst, oder die apokalypstische Schriftstellung. S. 34.
8. Grundzüge der apokalypstischen Schriftstellung. S. 35.
9. Die hebräische Kunst im Verhältnis zu der hellenischen. Die Größe des Gegenstandes. Das Verhängnißvolle der Verkennung desselben. S. 40.

II. Spezielle Einleitung. S. 41.

1. Die Apokalypse des Johannes als Krone aller Apokalypsen, als der würdige Abschluß der heiligen Schrift; als die zweite Geneseß, die Geneseß der neuen Welt des erschienenen Gottesreichs, der Welt des vollendeten Geisteslebens in der Gottesstadt, vermittelt durch die Zukunft Christi. S. 41.
2. Die Echtheit der Apokalypse. Johannes und die johanneischen Schriften. S. 44.
3. Zeit und Ort. S. 47.
4. Die Bedeutung der Apokalypse. Ihre zwiefache Wirkung. S. 49.

5. Die verschiedenen Deutungen der Apokalypse. Geschichte und Literatur ihrer Auslegung. S. 50.
 - I. Die vorkonstantinische Periode. S. 51.
 - II. Die altkatholische Zeit bis auf Gregor den Großen. S. 51.
 - III. Die erste, vorwaltend theokratisch-hierarchische Hälfte des Mittelalters bis auf Innocenz III. S. 52.
 - IV. Die zweite absolutistisch-hierarchische Hälfte des Mittelalters von Innocenz III. bis auf die Reformation. S. 52.
 - V. Die Periode der altprotestantischen Theologie bis zur Erscheinung des Pietismus. S. 53.
 - VI. Die pietistisch-mythische Periode. S. 53.
 - VII. Die historisch-kritische und rationalistische Periode. S. 54.
 - VIII. Die neuere Zeit als Zeit der mannigfaltigsten Gegensätze und der beginnenden univereellen Apokalypstik. S. 55.
6. Nachträgliches zur Literatur über die Apokalypse. S. 60.
7. Die große Verkennung der Apokalypse und die Ursache derselben. S. 60.
8. Grundsätze für die Auslegung der Apokalypse. S. 61.
9. Die Konstruktion. S. 64.

Erste oder exegetische Abtheilung. Prolog. S. 68.

Erster Theil. Der Weltlauf zum Weltende hin.

- Erster Abschnitt. Die sieben Gemeinden. Himmelsbild und Erdenbild.
- A. Das ideale himmlische Lebensbild der Kirche. Das Himmelsbild der sieben Gemeinden. Der Standpunkt des Sehers. S. 72.
 - B. Das Erdenbild der Kirche, oder das reale, irdische Weltbild der sieben Gemeinden. Die sieben Sendschreiben an die sieben Gemeinden. S. 78.
- Zweiter Abschnitt. Die sieben Siegel.
- A. Das ideale himmlische Weltbild über den sieben Siegeln. Der Standpunkt des Sehers im Himmel. Die himmlische Welt als Urbild und Endziel der irdischen Welt. S. 98.
 - B. Das Erdenbild. Die Entseigelung der sieben Siegel. (Die geöffneten sieben Siegel im Himmel und die sieben Grundformen des Weltlaufs auf Erden.) Die dunkle irdische Welt im Lichte der himmlischen Welt. S. 110.
- Dritter Abschnitt. Die sieben Bußposaunen, hervorgehend aus dem Aufschluß des siebenten Siegels.
- A. Das ideale, himmlische Weltbild der sieben Bußposaunen. Die ideale, unüberwindliche Kirche. Ihre Feststellung als streitende Kirche durch die Verseigelung der Auserwählten dieselbe, ihre Vollendung mit der Gründung der triumphirenden Kirche jenseits. Die Vorbereitung der Lösung des siebenten Siegels. S. 119.
 - B. Das Erdenbild der sieben Bußposaunen, hervorgehend aus dem Aufschluß des siebenten Siegels. S. 129.

Vierter Abschnitt. Die sieben Donner oder die sieben versiegelten Gottesstimmen, das Geheimniß der Geheimnisse als Vermittelung des Weltendes.

A. Das verschleierte Himmelsbild der sieben Donner. S. 143.

B. Andeutungen aus dem Erdenbilde der sieben Donner. Züge der vorbereitenden reformatorischen Erneuerung der Erde, oder von der Wirkung der sieben Donner, welche an sich selber versiegelt worden. — Am Schluß: Das erste, vorläufige Antichristenthum; oder das Thier aus dem Abfluss, dem dämonischen Todtenreich. S. 147.

Zweite Abtheilung der Apokalypse. Das Weltende.

Fünfter Abschnitt. Das entwidelte Antichristenthum. Der siebenköpfige Drache und sein Erscheinungsbild: das siebenköpfige Thier.

A. Das Himmelsbild über dem Antichristenthum auf Erden, oder der vorläufige Triumph über den Drachen, und sein Sturz vom Himmel auf die Erde. S. 154.

B. Der Drache auf Erden, oder das Christenthum und gegenüber das Antichristenthum in seinem Werden und in den zwei Grundformen seiner Reife: das Thier aus dem Meer, das Thier aus der Erde. S. 165.

Sechster Abschnitt (erste Hälfte). Das Endgericht im allgemeinen. Das Zornesgericht. Die sieben Zornesschalen.

A. Das ideale himmlische Weltbild des letzten Gerichts; die Zornesschalen im allgemeinen. S. 179.

B. Das reale irdische Weltbild der sieben Zornesschalen oder das Endgericht im allgemeinen. S. 193.

Sechster Abschnitt (zweite Hälfte). Die siebente Zornesschale oder die drei großen Endgerichte.

I. Das erste spezielle Endgericht. Das Gericht über Babel.

A. Das Gericht über Babel als Himmelsbild, oder die himmlische Prophetie von dem Falle Babels. S. 201.

B. Das Erdenbild von dem Falle Babels. S. 209.

II. Das zweite spezielle Endgericht. Das Gericht über das Thier (den Antichrist) und seinen Propheten. Das Thier und die Hochzeit des Lammes; das tausendjährige Reich als Aeon des Uebergangs aus der irdischen in die himmlische Welt.

A. Das ideale himmlische Weltbild des Sieges über das Thier. S. 218.

B. Das Erdenbild des Sieges über das Thier. Die Parusie Christi zum Gericht. S. 225.

III. Das dritte oder allgemeine Endgericht. Das Gericht über den Satan und alle seine Genossen. Der andere Tod.

A. Die himmlische Prognose des letzten allgemeinen Gerichts. S. 234.

B. Das Erdenbild des letzten Gerichts. S. 237.

Siebenter Abschnitt. Der neue Himmel und die neue Erde. Das Reich der Herrlichkeit.

A. Das ideale, himmlische Weltbild der Vollendung auf dem Wege seiner Verwandlung in das reale Weltbild der neuen Erde. S. 238.

B. Das himmlisch-irdische, ideal-reale Bild der neuen Welt. Das Reich der Herrlichkeit. S. 244.

Der Epilog (Kap. 22, 6—21). S. 255.

Zweite oder dogmatisch-ethische und homiletische Abtheilung. S. 261.

Vorbemerkung. S. 261.

Erster Theil. Allgemeine dogmatisch-ethische und homiletische Verhandlung über die Apokalypse. S. 262.

Erster Abschnitt. Die dogmatisch-ethischen Elemente der Apokalypse. S. 262.

Zweiter Abschnitt. Die homiletische Anwendung und Verwendung der Apokalypse. S. 265.

Dritter Abschnitt. Das Bibelwerk Starke. S. 265.

Vierter Abschnitt. Die Literatur über die dogmatisch-ethische, insbesondere die homiletische Seite der Apokalypse. S. 266.

Zweiter Theil. Spezielle dogmatisch-ethische und homiletische Andeutungen. S. 266.

Erster Abschnitt. Der Prolog. S. 266.

Zweiter Abschnitt. Die erste Vision. Das Himmelsbild der sieben Gemeinden. S. 267.

Dritter Abschnitt. Das Erdenbild der sieben Gemeinden. Die sieben Sendschreiben. S. 268.

Vierter Abschnitt. Das Himmelsbild der Siegel. S. 271.

Fünfter Abschnitt. Das Erdenbild der sieben Siegel. S. 272.

Sechster Abschnitt. Das ideale himmlische Weltbild der sieben Bußposaunen. S. 274.

Siebenter Abschnitt. Die sieben Bußposaunen. Erdenbild. S. 276.

Achter Abschnitt. Das verschleierte Himmelsbild der sieben Donner. S. 277.

Neunter Abschnitt. Esoterische Andeutungen aus dem Erdenbilde der sieben Donner. S. 279.

Zehnter Abschnitt. Das Himmelsbild von der Offenbarung des Antichristenthums auf Erden. S. 280.

Elfter Abschnitt. Das Erdenbild des Antichristenthums. S. 282.

Zwölfter Abschnitt. Das himmlische Weltbild der sieben Zornesschalen, oder des Zornesgerichts in seiner allgemeinen Gestalt. S. 284.

Dreizehnter Abschnitt. Das Erdenbild der sieben Zornesschalen oder das Endgericht im allgemeinen. S. 286.

Vierzehnter Abschnitt. Das erste spezielle Endgericht: das Gericht über Babel als Himmelsbild. S. 287.

Fünfzehnter Abschnitt. Das erste spezielle Endgericht: das Gericht über Babel. Erdenbild. S. 289.

Sechzehnter Abschnitt. Das zweite spezielle Endgericht, oder das Gericht über das Thier (den Antichrist) und seinen Propheten. A. Das himmlische Weltbild des Sieges. S. 291.

Siebenzehnter Abschnitt. Das zweite spezielle Endgericht. B. Das Erdenbild des Sieges über das Thier. Die Parusie Christi zum Gericht. Das tausendjährige Reich. S. 292.

Achtzehnter Abschnitt. Das dritte oder allgemeine Endgericht. Das Gericht über den Satan und alle seine Genossen. Der andere Tod. A. Die himmlische Prognose. S. 294.

Neunzehnter Abschnitt. Das dritte oder allgemeine Endgericht. B. Das Erdenbild des letzten Gerichts. S. 295.

Zwanzigster Abschnitt. Der neue Himmel und die neue Erde. Das Reich der Herrlichkeit. A. Das himmlische Weltbild der Vollendung. S. 295.

Einundzwanzigster Abschnitt. B. Das himmlisch-irdische Bild (Erdenbild) der neuen Welt. Das Reich der Herrlichkeit. S. 296.

Zweiundzwanzigster Abschnitt. Der Epilog. S. 297.

Die Apokalypse.

Einleitung in die Apokalypse.

I. Allgemeine Einleitung.

§. 1.

Die Apokalypse nach ihrer Einzigkeit und nach ihren verwandtschaftlichen Beziehungen.

Die kanonische Schrift, welche den Schluß des Neuen Testaments, überhaupt der biblischen Bücher bildet, die Offenbarung des Johannes, ist eine nicht nur eigenthümliche, sondern ganz einzige Erscheinung; eine einzige Erscheinung sogar in der Reihe der biblischen Bücher selbst, so daß man sagen kann: Wie die Bibel einzig da steht unter den Schriften der Welt, so steht die Apokalypse wiederum einzig da unter den Schriften der Bibel. Sie ist also ein einziges Buch in zweiter Potenz, und zwar vermöge ihres geheimnißvollen, bis zum räthselhaften Dunkel geheimnißvollen Wesens in dreifacher Beziehung: hinsichtlich ihres Ursprungs, ihrer Gestalt und ihrer Wirkung.

Nach ihrem Ursprung ist sie in ihrer Authentie eines der am stärksten beglaubigten biblischen Bücher, beglaubigt durch ihre Ueberschrift, ihre historischen Angaben (Kap. 1, 9) und die sie begleitenden historischen Zeugnisse; und dennoch ist auch dieselbe unter den neutestamentlichen Antilegomenen oder Schriften, die unter Widerspruch in den Kanon rezipirt worden, das größte Antilegomenon; kirchlich angezweifelt in der alten Zeit, theologisch angezweifelt in der neueren Zeit.

Ihre Gestalt aber vereinigt eine Fülle von Gegensätzen, welche sich viele nur als Widersprüche denken können. Der Anspruch der reissen Neutestamentlichkeit oder christlichen Erkenntniß und Freiheit, verbunden mit dem Anschein eines alttestamentlichen Zorngeistes, überhaupt einer judaisirenden Richtung; die Ansprüche der höchsten Ekstase, der unmittelbarsten, in die göttliche Offenbarung ganz versenkten Anschauung, eingefaßt in den Ausdruck der

ausgeprägtesten Kunstbildung und künstlerischen Reflexion; die reichste Fülle alttestamentlicher prophetischer, evangelischer und apostolischer Reminiscenzen, und dabei eine prophetische Originalität, welche an den Ausdruck erinnert: siehe, ich mache alles neu; ein idealer Friede, welcher jedes neue Nachtsstück der irdischen Geschichte mit einer Vorfeier des himmlischen triumphirenden Waltens eröffnet, verbunden mit einem Gefühle des menschlichen Grauens vor den aufgedeckten dämonischen Abgründen und den himmlischen Zorngerichten; endlich ein Werk voll von griechischen Bildungselementen in hebräischer Kunstform, selbst in hebraisirender Sprache — alle diese Gegensätze beurfunden eine Großartigkeit, welche für einen minder beharrlichen Anblick leicht den Schein der Fremdartigkeit annimmt. Nehmen wir noch hinzu, daß in der Apokalypse noch mehr wie in den Briefen und in dem Evangelium des Johannes der strenge Ausdruck der Erhabenheit (hier wie eine geisterhafte Posaune des Gerichts) mit den einfachsten, gemüthlichsten Herzensworten, bald bemitleidenden, bald tröstenden und verheißenden Herzensworten verbunden ist, so daß sich das Buch vor uns ausbreitet wie der Mantel der dunklen Nacht mit hellen Sternen, wie mit Edelsteinen übersät, so begreifen wir auch den dritten geheimnißvollen Zug des Buches, seine bis zum Räthselhaften merkwürdige Wirkung.

Wir wissen von der unmittelbaren Wirkung Christi selbst, daß er in einziger Weise anziehend und abstoßend auf seine Umgebung wirkte; anziehend auf die einen, abstoßend auf die anderen nach den Verhältnissen der geistigen Verwandtschaft oder Entfremdung. Gleiches gilt vom Christenthum und so auch von der Heiligen Schrift fort und fort. Diese Doppelwirkung aber ist der Apokalypse eigen in doppeltem Maß, und zwar so eigener Art, daß

sie nicht der Maßstab der einfachen Frömmigkeit bleibt. Vielmehr haben sich manche fromme und bedeutende Männer in den Geist dieses Buches nicht finden können, während der Reiz seines Dunkels, scheinbar oft andere Offenbarungen verheißend als das Evangelium, auch unlautere schwärmende Geister angezogen hat. Bei alle dem hat sowohl jede kittelnde Mißachtung wie jede schwärmende Mißdeutung dieses Buches meist einen entschiednen Mangel verrathen, einen Mangel an jener selbstverleugnenden Bescheidenheit, womit Sokrates den dunklen Schriften des Heraklit gegenüber stand, oder einen Mangel an jener Lauterkeit, welche die christliche Erkenntniß nimmer durch Neugierde, Geheimnisserei und phantastische Bilder sinnlicher Hoffnung ergänzen möchte.

So steht also der mysteriöse Baum der Offenbarung vor unsern Augen, einzig in seiner Art. Und dennoch, ober eben deswegen hängt er in seinen Wurzeln mit großen und verschiedenen Literaturphären zusammen. Die Offenbarung hängt nach ihrem apostolischen Licht- und Lebensgehalt als das letzte der biblischen Bücher mit ihnen allen auf das innigste zusammen. Nach ihrer prophetischen und literarischen Form aber steht sie in der Mitte einer großen Gruppe von eschatologischen Weissagungen und apokalyptischen Schriften, welche gemeinsame charakteristische Züge haben.

Auf die allgemein biblischen Verwandtschaftsbeziehungen der Apokalypse kommen wir später; zunächst ist es unsre Aufgabe, uns über die Gesamterscheinung der Apokalypstik zu orientiren.

§. 2.

Der Ursprung der Apokalypstik.

Der Ursprung der Apokalypstik — d. h. in vorläufiger Bestimmung: des Inbegriffs der Offenbarungsformen, welche sich auf ein ethisch-physisches Weltende beziehen — liegt so hoch und so tief, wie der Ursprung der Religion selbst.

Ihre allgemeinste Sphäre ist die religiöse Weltanschauung, ihre bestimmtere Heimat die theokratische = christliche Weltanschauung; die eigentliche Region ihres Ursprungs aber ist die prophetische Eschatologie.

Die allgemeine religiöse Weltanschauung, wie sie allen religiösen Systemen der Menschheit zu Grunde liegt, weiß von einem Weltanfang, welcher auf göttlicher Macht und Weisheit beruht; von einem Weltlauf, dessen physische Seite durch das sittliche Verhalten der Menschheit (oder selbst der Götter) bedingt ist, und gestellt ist durch göttlichen Rathschluß unter göttliche Leitung; darum auch von einem Weltziel, welches durch göttliche Ver-

geltung herbeigeführt wird einerseits als Weltende, andrerseits als Welteneruierung.

Die ahnungsvolle Erwartung des Weltendes innerhalb der allgemeinen Religionsphäre beruht einerseits auf bestimmten Zeichen der allgemeinsten göttlichen Offenbarung, welche aller Religion zu Grunde liegt (Röm. 1, 19. 20), namentlich auf der religiösen Deutung der Vergänglichkeit, der Katastrophen der Entwicklung, der Typen der Vollenbung, andrerseits auf der menschlichen Sehnsucht nach der Verwirklichung der Ideale.

Ie vollkommener aber ein religiöses System ist, desto höher steht auch seine Lehre — in Gestalt der Weissagung — von den letzten Dingen. Dies gilt z. B. von der skandinavischen Eschatologie¹⁾.

Keiner gestaltet aber tritt die Erwartung eines Weltziels in der gläubigen Weltanschauung hervor, welche sich auf die Heilsoffenbarung gründet, zuvörderst in unvollkommener Gestalt auf der Grundlage ihrer alttestamentlichen theokratischen Form.

Auch im Alten Testamente aber sind folgende Voraussetzungen bestimmt ausgesprochen:

1) Die Menschenwelt ist nach ihrer Anlage eine einheitliche Menschheit, und wie sie eine einheitliche Grundlage hat, so auch eine einheitliche Bestimmung zum Reiche Gottes und ein einheitliches Ziel in einer am Ende ihrer Entwicklung erscheinenden, durch große sittliche Kämpfe und Gottesgerichte zu vermittelnden Gottesgemeinde oder Gottesstadt.

2) Die ganze physische Sphäre der Menschheit steht in einer Entwicklung zur Vollenbung hin, welche durchaus bedingt ist durch den ethischen Entwicklungsgang der Menschheit.

3) Diese Entwicklung steht unter dem ideellen Plan des göttlichen Rathschlusses und unter der realen Obmacht der göttlichen Leitung.

4) Sie vollzieht sich aber nicht nach Gesetzen der physischen Nothwendigkeit, sondern nach dem ethischen Gesetz der Wechselwirkung zwischen der Weisheit Gottes und der Freiheit der Menschen, unter einem Uebergewicht des göttlichen Waltens aber, welches selbst den Widerstreit der irrenden menschlichen Freiheit dem eschatologischen Weltplan dienstbar macht.

5) Die Methode der göttlichen Weltregierung besteht darin, daß sie sich durchweg ethisch bedingt, und daher die neuen Perioden der Entwicklung bedingt durch neue Epochen, die Momente der Rettung durch Momente des Gerichts, die Erscheinung des Weltziels durch das Prinzip des Weltziels, die Erlösung in der Zukunft des Messias. Daraus ergibt sich, wie sehr diejenigen irre gehen, welche von

¹⁾ Lüden, Die Traditionen des Menschengeschlechts. Münster 1856, S. 376 ff.

Epochen wissen wollen ohne vermittelnde Perioden oder umgekehrt, von Gerichten ohne Rettungen, oder endlich von der ersten Zukunft Christi ohne die zweite, oder auch, wie alle Chiliasiten, von seiner zweiten Zukunft ohne die volle Wahrheit der ersten.

6) Das Alte Testament ist zwar mit Recht als die Religion der Zukunft bezeichnet worden. Indessen ruht seine Prophetie und seine Sehnsucht meistens nur in der Erwartung des prinzipiellen messianischen Reichs und der messianischen Persönlichkeit aus; die universale Welterneuerung aber, welche mit diesem Prinzip gesetzt ist, tritt nur in feltneren und dunkleren Formen hervor, obschon sie der Idee nach schon deutlich genug vorhanden ist.

Mit dem Christenthum ist diese Weltanschauung vollendet. Hier erscheint die Menschheit durchaus als eine werdende, welche in ihrer Reise nur in eine Theilung zerfallen wird, in Kern und Schale, Weizen und Spreu, um in ihrem Kern als eine vollendete Gottesgemeinde Gott zu verherrlichen. Die Erde selbst mit allen ihren Lebensformen ist im eminenten Sinne ein Stern des Werdens, welcher hinaus- und hinaufweist auf Sterne der Vollendung, und selber ein Stern der Vollendung werden soll. Hier ist der menschliche Kosmos in seiner Entwicklung durchaus bedingt durch die Entwicklung der Menschheit, die Entwicklung der Menschheit durch die Entwicklung des Reichs Gottes, dieses durch die Entwicklung der Herrschaft Christi von seiner ersten Erscheinung in der Niedrigkeit hin zu seiner zweiten Erscheinung in der Herrlichkeit. Diese ganze Bewegung mit ihren Epochen und Perioden erfolgt nach dem Rathschluß und unter der Leitung Gottes. Zunächst nun unterscheidet sich das Neue Testament von dem Alten darin, daß dieses vorzugsweise die Religion der Zukunft ist, daß die Theokratie hinaus gravitirt nach dem Zukunftspunkte der Erscheinung Christi und seines Reichs, während das Neue Testament die Religion der Befriedigung ist, in welcher die gläubige Menschheit in ihrem verherrlichten Erlöser, in ihrem inneren Leben, im Heiligen Geiste prinzipiell schon das Weltziel erreicht hat, und also innerlich schon in dem Neuen Aeon der Vollendung steht, während sie nach ihrem äußeren Leben sich noch im Alten befindet. Daher besteht auch das Alte Testament zum großen Theil aus prophetischen Büchern, während das Neue Testament nur ein prophetisches Buch hat. Aber auch auf neutestamentlichem Grunde ist die religiöse Sehnsucht nach der Vollendung noch nicht vollkommen befriedigt (Röm. 8, 19 ff.). Denn zur vollendeten Wahrheit des Lebens gehört die volle Wirklichkeit des Lebens; diese aber muß über den qualvollen Widerspruch zwischen dem inneren

und dem äußeren Leben, der inneren und der äußeren Welt hinaus sein, eine Wirklichkeit, worin die ganze Erscheinung von dem Leben des Geistes durchleuchtet ist. Darum sehnt sich auch der einzelne Christ und die ganze gläubige Christenheit nach der Vollendung, und alle objektiven und subjektiven Ziele der Sehnsucht sind zusammengefaßt in dem einen Seufzer, mit dem die Apokalypse schließt: komm, Herr Jesu. Dieser Sehnsucht, und nur ihr ist die apokalyptische Offenbarung geschenkt.

Die religiöse Sehnsucht der Menschheit, vom Geiste Gottes gewedt, ist überhaupt von jeher die menschliche Vermittelung der göttlichen Offenbarung gewesen, der Selbstmittheilung Gottes in der prophetischen Anschauung der auserwählten Gottesmänner. Die Gläubigen der Urzeit wandten sich mit ihrer Sehnsucht dem Dunkel ihres Ursprungs und des Ursprungs aller Dinge zu, darum gab ihnen der Geist Gottes einen genügenden Aufschluß über den Schöpfer, die Schöpfung, die Erschaffung und Bestimmung des Menschen. Als aber diese Bestimmung infolge des Sündenfalls ganz verdunkelt und verloren schien, da wandte sich die Sehnsucht der Gottesfreunde ganz der Zukunft des Heiles zu, und der Geist Gottes gab ihnen die Verheißung des Heils in immer helleren Zügen: Sieg über den Feind; Ruhe von der Mühlsal; Segen über den Fluch hinaus; Erlösung aus der Knechtschaft. So half aber ein religiöses Volk zum vorbildlichen Volke der Erwartung und Vermittlung des Heils gemacht war, richtete sich die Sehnsucht auf die göttliche Aufhellung der dunklen Wege der Gegenwart, welche man betreten sollte. Auch dieser Sehnsucht entsprach der Geist Gottes, indem er dem Moses das Gesetz gab. Das Gesetz der Gegenwart in seiner äußeren Bildlichkeit war aber eben dazu bestimmt, die Sehnsucht nach der Zukunft des innerlichen wesentlichen Gottesreichs in hellen Flammen zu entzünden, und so gestaltete sich die Sehnsucht der Propheten im engeren Sinne, und die vorläufige Befriedigung war der Geist der Weissagung auf Christum. Als aber die Erfüllung der Weissagung verzog, da verwandelte sich alle Erwartung des Heils in Gebet, bis sich die Sehnsucht nach dem Heil so zu sagen verkörpert hatte in weiblicher Empfänglichkeit. Wie aber die Mutter Jesu mit ihrer Umgebung die erste Zukunft des Heilandes ersehnte, so ersehnt Johannes gegen das Ende des apostolischen Zeitalters unter den zunehmenden Anzeichen des großen Widerstritts antichristlicher Mächte gegen die Gemeinde Christi die zweite Zukunft seines Freundes. Die Apostel waren meistens schon lange heimgegangen zum Herrn, der alte Freund des Herrn mußte diesseits so lange warten — warten unter dem Akt der Verfolgung auf der Felseninsel

als Verbannter — da konzentrierte sich in ihm alle Sehnsucht der neutestamentlichen Gemeinde nach der Zukunft Christi, sein Sehnen stammte hoch auf am Tage des Herrn, und so wurde denn auch ihm der große prophetische Aufschluß über die Zukunft des Herrn zu Theil.

Auf der Grundlage der allgemeinen Gottesoffenbarung durch die Schöpfung und das Gewissen erhebt sich die theokratisch christliche Heilsoffenbarung. Diese im allgemeinen durchweg prophetische Offenbarung aber erzeugt wieder eine Offenbarung im engeren Sinne, die prophetischen Aufschlüsse über die Zukunft, die Zukunft des Alten, die Zukunft des Neuen Bundes. Noch einmal aber tritt innerhalb der prophetischen Eschatologie eine ganz neue abschließende Form der göttlichen Aufschlüsse hervor, und diese Form, worin alle Offenbarung gipfelt, heißt nun wiederum Offenbarung, Apokalypse schlechthin, weil sie die Offenbarung im eminentesten Sinne ist.

Eine Enthüllung der Zukunft so hell, daß sie für das kranke Auge des Lesers vielfach zu einer neuen Verhüllung wurde.

§. 3.

Die eigenthümliche Gestaltung der Apokalypstik in ihrer Unterscheidung von der allgemeinen Gestalt der Prophetie.

Der Name Apokalypstik ist in eigenthümlicher Bedeutung erst mit der Wahrnehmung in die Theologie eingetreten, daß die neutestamentliche Apokalypse einer ganzen Gruppe von Schriften, theils kanonischen, theils apokryphischen angehört, welche sich alle durch eigenthümliche Merkmale nach Inhalt und Form als eine besondere Gattung der prophetischen oder der pseudo-prophetischen Literatur zu erkennen geben und von jeder anderen Gattung heiliger Schriften unterscheiden, wenn sie auch nicht alle unter dem Namen von Apokalypsen auftreten ¹⁾.

Der Name Apokalypse (*ἀποκάλυψις*) Enthüllung, Offenbarung, hat zunächst eine allgemeinere Be-

deutung. Das Verbum wie das Nomen bezeichnet im allgemeinen jede neue Gottesoffenbarung, wie sie vom Himmel her durch den Geist Gottes an den einzelnen Menschen oder auch an die Menschheit kommt, und zwar sowohl nach dem Inhalt als nach der Form, doch vorzugsweise nach dem Inhalt.

Sodann aber stellt sich eine zwiefache Unterscheidung ein. Was den Inhalt anlangt, so haben wir die Apokalypstik als die primäre Form der Offenbarung, wie sie von Gott her dem schauenden oder glaubenden Menschengesichte mitgetheilt wird, oder in und an ihm zur Erscheinung kommt (Röm. 2, 5; 8, 19; Gal. 1, 12), von ihrer sekundären Form, der Offenbarmachung der Offenbarung, der Veröffentlichung (*παρέσθαις*, Joh. 2, 11; 1 Kor. 12, 7) zu unterscheiden. Mit dieser sachlichen Unterscheidung hängt dann auch die formale Unterscheidung zusammen, nach welcher die Apokalypstik in den primären Formen der ideellen Manifestation, oder der Vision sich vollzieht, ergänzt durch reale Manifestationen oder wunderbare Thatfachen, während die sekundäre Form zunächst als Entwicklung der prinzipiellen Offenbarungsmomente sich in den beglaubigten Wunderzeichen und in den prophetischen Inspirationen fortsetzt.

Jeder Prophet wird zum Propheten berufen durch eine grundlegende Apokalypstik, die den Himmel über ihm „zerreißt“. Diese entfaltet sich dann in den mannigfaltigsten Inspirationen, welche schon in seinem Innern Offenbarmachungen sind (*παρέσθαις*), die er aber dann von sich aus in seiner Predigt und in seinen Thaten zu prophetischen Verkündigungen für seine Umgebung, für die Welt zu machen hat.

Aber auch die Apokalypse als göttliche Thatfache haben wir zu unterscheiden von ihrem Produkt, der Apokalypse als menschlicher Schriftstellung. Die apokalypstische Schrift trägt ihren spezifischen Namen zum Unterschied von allen nur im allgemeineren Sinne prophetischen Schriften nach einer Unterscheidung, die man zunächst als konventionell bezeichnen könnte, die aber bei genauerer Betrachtung auf bestimmten Unterscheidungs-Merkmalen beruht.

Das erste Merkmal betrifft die Form. Die prophetischen Schriften im allgemeineren Sinne sind Sammlungen einzelner, wenn auch mehr oder minder sachlich geordneter Prophetien, also Anthologien, und ihr symbolischer Ausdruck ist durchbrochen von bibatistischen Predigten. Zudem unterscheiden sich in ihnen die Quellschätze der Vision und die Nutzenanwendungen, selbst historische Erklärungen ganz bestimmt. Eine Apokalypse dagegen ist einerseits die Vorstellung einer ununterbrochenen Folge von Visionen, welche sich in cyklischen Abtheilungen aneinander reihen, andrerseits eine durch-

¹⁾ Wie neu noch die Apokalypstik als Zweig der exegetischen Theologie ist, kann man daraus ersehen, daß der betreffende Artikel sowohl in Herzogs Real-Encyclopädie als auch in dem Schenckelschen Bibelllexikon mangelt. Hilgenfeld scheint noch der Meinung zu sein, daß es zur Aufstellung einer Apokalypstik gehöre, die kanonischen und apokryphischen Gestalten derselben zu konfundiren (Einleit. S. 5). Er sagt S. 8 Note: »Welche Zumuthung an die Wissenschaft, von vorn herein diese haarsträubende Scheidung zwischen kanonischem und antakanonischem vorauszusetzen.« Eine Zumuthung an die Wissenschaft, daß sie nicht alle wissenschaftlichen Ergründungen mit geistlich geschmacklosem Radikalismus zu einem literarischen Thohu Vabohu mache, ist doch wohl begründet. Es handelt sich hier nur um eine eigenthümliche Art religiös-theokratischer Schriftstellung.

aus einheitliche Komposition, ein heiliges Kunstwerk, und demgemäß ist der Stil durchweg ein bildlicher, wenn auch auf der Basis historischer Momente; diese historischen Momente gewinnen selber eine sinnbildliche Bedeutung. Die bildlichen Formen aber hören auf rein individuell zu sein, sie nehmen den Charakter einer historisch konventionellen Stetigkeit, d. h. einer theokratischen Gelehrsamkeit an.

Das zweite Merkmal betrifft den Inhalt. Die prophetischen Anthologien rücken im ganzen von der Gegenwart fort durch eine bruchstückartige Folge messianischer Bilder bis zur Zukunft des Messias, und wenn sie über die einfache Erscheinung des Messias hinausgehen und die Erfüllung der Zeiten in eschatologischen Zügen charakterisieren, so sind diese Züge doch sehr vereinzelt. Größtentheils fällt für sie die zweite Zukunft des Messias mit der ersten noch zusammen, und die große Kluft zwischen beiden tritt nur in einzelnen Zügen des leidenden Messias und der „Wehen des Messias“ hervor. Dagegen sind die Apokalypsen durchweg eschatologisch. Nicht nur der Gegensatz zwischen dem leidenden und verherrlichten Christus, sondern auch zwischen seiner ersten und seiner zweiten Erscheinung, daher auch zwischen dem Christus und dem Antichristus, ja zwischen der alten und der neuen Welt, also das Weltende selbst tritt in ihnen bestimmt hervor. Ja das Weltende oder der Weltlauf, wie er zum Weltende hin gravitirt, ist ihr eigentlicher Gesichtspunkt. Diesen Gesichtspunkt aber vermitteln sie durch eine eschatologisch bestimmte Weltgeschichte. Die ganze Weltgeschichte von der alten Zeit an, oder doch von der ersten Erscheinung Christi an entfaltet sich in ihnen in eschatologischen Cyklen, in denen stets der ganze Weltlauf wiederkehrt unter bestimmten Gesichtspunkten; wobei aber die Cyklen immer mehr zum Ende hin fortrollen. Dieser Typus ist jedenfalls in der Apokalypse ganz bestimmt ausgeprägt, und wenn Hilgenfeld dies in Abrede stellt (S. 6), so beruht dies auf einer rationalistisch befangenen Vorstellung von dem engen Gesichtskreis der Apokalypse. Merkwürdig ist es vielmehr, daß die Idee der Universalgeschichte, deren Keim schon in der Genesis liegt, hier in voller Entfaltung, wenn auch in hebräisch-theokratischer Form hervortritt, während die klassische Geschichtsschreibung es nicht zu diesem Universalismus bringen konnte. Das Streben nach einer sogar über die Geschichte und die Erdenwelt hinausgehenden universalen Weltanschauung trat später in den Gnostikern hervor, ohne über phantastische und häretische Formen hinaus zu kommen.

Damit hängt denn auch das dritte Merkmal der Apokalypsen zusammen. Wie sie hervorgegangen

sind aus der göttlichen Beruhigung und Tröstung einer in Zeiten großer Drangsale des Reiches Gottes hoch auflodernden Sehnsucht ausgewählter Prophetenherzen, so sind sie auch bestimmt, zunächst die Knechte Gottes in den Zeiten zukünftiger gleicher und neuer Drangsale und durch sie die Gemeinden zu orientiren, zu trösten und zu beruhigen, ja für sie alle Schreckenszeichen in Hoffnungs- und Beruhigungszeichen zu verwandeln; während der Zweck der gewöhnlichen Prophetien vor allem in der Befriedigung der Bedürfnisse ihrer Gegenwart in Bezug auf Erleuchtung, Strafe, Trost und Ermahnung besteht. Diese sind Schriften über die Zukunft für die Gegenwart; jene sind Schriften, welche über die Gegenwart hinaus vorzugsweise für die Zukunft bestimmt sind. Ganz einseitig wird dies von Hilgenfeld so dargestellt: sie hätten die offenbarungswollen Zeiten mit Surrogaten der Prophetie ausfüllen sollen. Das Mittelglied zwischen Maleachi und Christus bildete die volkstümliche Frömmigkeit, Sehnsucht und Hoffnung des Kernvolks in Israel, nicht aber pseudo-apokalyptische Träumerei.

Wenn wir nun aber zwischen echten und unechten Apokalypsen unterscheiden, so werden wir im allgemeinen sagen können, in den ersteren ist das Problem gelöst, wie sich die höchsten Visionen mit den höchsten Formen heiliger Kunst vereinigen können; die letzteren sind im besten Falle poetische Nachbildungen, welche die Visionen durch Kompilationen und abenteuerliche Phantasien, die theokratisch-klassische mysteriöse Kunstform durch ein gemachtes mystisches Hellbunkel ersetzen.

§. 4.

Die apokalyptischen Schriftformen.

Ueber die Entwicklung der allgemeinen Apokalypstik findet sich das Nähere in Kilde's Schrift, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung des Johannes, Bonn 1848—52, welche das hervorragendste hieher gehörige Hauptwerk bildet, S. 9—15. Die ersten Impulse zur Apokalypstik hat seit 1819 (nachdem freilich schon Semler die ihm bekannten apokryphischen Apokalypsen zur Erklärung der Offenbarung Johannis benutzte hatte, nach ihm Corobi, und demnächst Eichhorn und Bleek vorgearbeitet hatten, s. Hilgenfeld, S. 5) der englische Bischof Laurence gegeben mit seiner Ausgabe apokalyptischer Schriften aus dem Aethiopischen (Anabaticon des Jesaias; das 4. Buch Esra). Darauf hat Nitzsch im Jahr 1820 die Idee der Apokalypstik skizzirt. Kilde wurde durch den „Bericht“ von Nitzsch zu seiner Arbeit angeregt (1. Ausgabe 1832). Im Jahr 1833 gab H. G. Hofmann eine Uebersetzung und Auslegung des Buches Henoch heraus, womit er eine Verhandlung verband über die Apokalyp-

tiker der älteren Zeit unter Juden und Christen, unter der Voraussetzung eines zusammenhängenden Literaturganzen, welches mit dem Buche Daniel anfangte. Auch eine Reihe von Commentaren, von Ewalds Commentar über die Apokalypse an, hat die allgemeinen Gesichtspunkte gefördert (s. Eide, S. 14). Speziell hierher gehört das Werk: Die jüdische Apokalypstik in ihrer geschichtlichen Entwicklung von Hilgenfeld, Zena 1857. Nach den Hauptzügen der beiden Hauptapokalypsen des Alten und Neuen Testaments auch Auerlen: Der Prophet Daniel und die Apokalypse, Basel 1857. Im allgemeineren Sinne die biblischen Theologien, die Einleitungen ins Neue Testament, die Schriften über die Eschatologie und den Chiliasmus (namentlich Corobi, Kritische Geschichte des Chiliasmus II, S. 365; vgl. 231 ebendaf. III, 1, 60. 107). Besonders aber die mehr oder minder umfassenden Ausgaben apokalypstischer Schriften. Die bestimmteren Sammlungen der apokryphischen apokalypstischen Schriften datirt Eide von Gfrörers: Prophetæ veteres pseudepigraphi, 1840; obgleich diese Schrift nicht bloß Apokalypstisches enthalte (die älteren Sammlungen von Fabricius und Thilo standen noch nicht unter dem Gesichtspunkt, daß es eine generelle Apokalypstik gebe). Seitdem gab Tischendorf heraus: Apocalypses apocryphae Mosis, Esdrae, Pauli, Johannis, item Mariae dormitio, Leipzig 1866. Einzelne Apokalypsen wurden behandelt von Laurence (s. oben), Riisch (de testamentis 12 patriarchar., Wittenberg 1810), Gieseler (vetus translatio latina Visionis Jesaiae, Göttingen 1832), Hofmann (Das Buch Henoch, s. oben), Friedlieb (Die sibyllinischen Weissagungen, Leipzig 1852), Dillmann (Das Buch Henoch, 1853), Philippi (Das Buch Henoch, sein Zeitalter und sein Verhältniß zum Judasbriefe, Stuttgart 1868. Eine recht gediegene Monographie), Volkmar (Das 4. Buch Esra [zweite Abtheilung des Handbuchs der Einleitung in die Apokryphen], Tübingen 1863) u. a. m.

Wenn man mit Recht die Religion Israels als die Religion der Zukunft bezeichnet hat, so kann man insbesondere die Apokalypstik als die Vision der Zukunft, theils als die wirkliche Prophetie, theils als die volksthümliche Poesie der Zukunft bezeichnen. Beziehungsweise gilt dies nun auch wieder von der eschatologischen Sehnsucht und Hoffnung des neutestamentlichen Glaubens, besonders aber von der chiliastisch-frankhaften judenchristlichen Erwartung der Zukunft, gemäß einer Stimmung, welche die Erlösung mehr in der zukünftigen Erscheinung Christi als in dem prinzipiellen grundlegenden Heil seiner ersten Zukunft suchte.

Die apokalypstischen Schriften, welche unter die-

sen Zeichen entstanden sind, zerfallen in folgende Klassen:

- a. alttestamentliche kanonische Apokalypsen;
- b. alttestamentliche apokryphische Apokalypsen;
- c. die neutestamentliche Apokalypse;
- d. jüdisch-christliche apokryphische Apokalypsen.

a. Alttestamentliche kanonische Apokalypsen.

Schon anderwärts haben wir ausgesprochen (Bibelw. Genes. XXXIV), daß wir mit der Erscheinung der Form der Apokalypse weit hinter Daniel zurückgehen. Und zwar nach den beiden Hauptmerkmalen einer apokalypstischen Schrift, nach dem formellen Merkmal: Einheit der Komposition, und dem sachlichen Merkmal: Erwartung eines über den einfachen Messianismus (ersten Advent) hinausgehenden eschatologischen Gerichts, einer Erwartung, nach welcher man das ganze nichtchristliche Judentum in seiner eschatologischen Erwartung als eine permanente, plastische Erscheinung der apokryphischen Apokalypstik betrachten könnte.

Was die nach einer einheitlichen Idee verfaßten, organisch gegliederten und sich also mit sich selbst zusammenschließenden alttestamentlichen Bücher betrifft, so geht die Erscheinung der ideellen einheitlichen organischen Struktur der Bücher noch weit hinter die ersten alttestamentlichen Apokalypsen zurück bis in die Anfänge alttestamentlicher Schriftstellung, und wenn einmal die Kritik, deren Dasein von dem Geiste der Offenbarung selbst gefordert wird, über die Periode ihrer Knabenjahre hinaus ist, worin sie so vielfach in unsreier Abhängigkeit von dem Neuen zügellos nach dem Neuesten jagt, wird man wohl auch erkennen, daß man — die Redaktionen ursprünglicher Memorabilien vorbehalten — mannigfach mit diesem endlosen Aufwühlen und Zusammenfließen der biblischen Bücher unter der Voraussetzung geistloser Buchmacherei den ehrwürdigen Schriften großes Unrecht angethan hat. Die ausgebildete Anatomie setzt ausgemachte Leichname voraus. Von der Bibelanatomie bis zur Physiologie der lebendigen Schrift haben manche noch einen weiten Weg zu machen. Eine Komposition wenigstens kann man nicht verkennen im Ganzen, wenn man sie auch noch im einzelnen schädigt, die große Komposition des Buches Hiob.

In der Einleitung zu dem Bibelwerk: Genesis (s. oben), haben wir die Gründe angegeben, weshalb wir eine ganze Gruppe von alttestamentlichen Apokalypsen unterscheiden, wenn auch erst bei Daniel die Spezies in ihrer vollen Ausprägung erscheint. Der zweite Theil des Jesaias ist eine einheitliche Komposition, und hat seinen Gravitationspunkt offenbar in der eschatologischen Weltvollen-

bung. Das heißt, er hat die Signatur der Apokalypse. Nicht minder der Anhang zu den Prophetien des Jeremias von Kap. 45—51. Der apokalyptische Schluß des Hesekiel von Kap. 37—48, das ganze Buch Sacharja in seiner unauflöslichen Einheit,¹⁾ und ganz besonders das Buch Daniel — mit Ausnahme der Abschnitte von X, 1—XI, 45 und XII, 5—13 (s. Bibelw. Genes. XXXV) — bilden in Form und Inhalt die alttestamentlich-eschatologischen Elemente, welche in den originalen Visionen der neutestamentlichen Apokalypse zu ihrer vollendeten Bedeutung und Gestaltung gekommen sind. „Unter den kleinen Propheten betrachten wir die Bücher Oadja, Nahum, Habakuk, Zephania als Apokalypsen, welche in einheitlicher Komposition vorwaltend das Gericht über das Antichristenthum in seinen symbolischen Vorspielen schildern“ (S. XXXIV).

b. Die jüdisch-apokryphische Apokalypitik.

Es ist ohne Zweifel ein Irrthum, wenn Hilgenfeld (Vorwort VIII) die ganze Apokalypitik des Judenthums unter den Gesichtspunkt einer Vorgeschichte des Christenthums stellen will, und in dem Essäismus einen Ausläufer der jüdischen Apokalypitik erkannt zu haben glaubt, der uns unmittelbar an die Schwelle des Christenthums führen soll. Diese Vorstellung, welche durchaus nicht zwischen der theokratischen und kirchlichen Grundströmung und ihren volksthümlich triebenden Neben-

gewässern unterscheiden will, beruht auf demselben Trieb der alles kritisch Geordnete pseudokritisch durcheinanderwirrenden Schule, welche auch die Gnostiker zu einem eigenthümlichen Entwicklungsstadium des Christenthums selbst macht, und gegen die Unterscheidung zwischen kanonischen und apokryphischen Schriften wie gegen ein Erbübel der Theologie selbst eifert. Dergleichen tendenziöse Konfusionen kommen schwerlich auf irgend einem Gebiete der Wissenschaft in dem Maße sonst noch vor. Die Philologie z. B. wird sich hüten, alte Klassiker und veraltete Volksliteratur unterscheidungslos, ja mit fanatischem Gleichmachungstrieb durcheinander zu wirren zur Erzeugung zielloser Mühsal und großer Beirung.

Die jüdisch-apokryphische Apokalypitik hat zwei Schriften produziert, welche einen gemeinsamen jüdischen Charakter haben, namentlich auch in der Nachbildung des Daniel, und doch in einem entschiedenen Gegensatz untereinander stehen. Der jüdische Grundstock der christlich interpolirten und ergänzten sibyllinischen Bücher, das dritte Buch nämlich¹⁾, hat wie das Buch der Weisheit Salomons, einen alexandrinischen Grundton; wogegen das vierte Buch Esra in seinem hebräisch-phanaischen Charakter ganz unverkennbar an das Buch Jesus Sirach erinnert. Sie haben miteinander gemeinsam den Grundgedanken, daß das Judenthum über die heidnischen Weltreiche siegen werde. Diesen Grundgedanken kann nur der geistliche Ungeschmack dem Buche Daniel selbst zur Last legen; in ihm ist es nicht die Restauration der Theokratie, sondern ein durchaus neues himmlisches Königreich des Menschensohnes, welches den Weltreichen ein Ende macht. Sodann ist die Verflümmung der Erwartung des persönlichen Messias in beiden Schriften unverkennbar (s. Hilgenfeld, S. 77, 78, 86, 221 ff.; Volkmar, Esra 260).

Beide unterscheiden sich dagegen nach dem Gegensatz des hebräisch-jüdischen und des alexandrinisch-jüdischen Charakters darin, daß im vierten Buche Esra der pharisäische Haß gegen die Heiden unverkennbar hervortritt, z. B. in der Freude der Seligen, daß sie die Gottlosen in ewigen Flammen brennen sehen (Hilgenfeld, S. 201), während die Sibylle die Heiden immer wieder warnt vor dem Sögenbienst, und zuletzt eine allgemeine Belehrung und Belehrung der Heiden zum Monothetismus erwartet (Hilgenfeld 87, 88). Sie unterscheiden sich ferner darin, daß der hebräische Messias hinter der messianischen Erhebung des Volks über die römische Weltmacht steht und nur am Weltende vorzugsweise zum Gericht erscheint (Hilgenfeld 220), der

¹⁾ Neufens hat uns Wolf Baudissin die Behauptung dieser Einheit zum großen Vorwurf gemacht in der theol. Literaturzeitung von Schürer, 2. Jahrgang No. 8. Neue Momente, heißt es, habe L. gegen die kritische Zergliederung des Sacharja nicht beigebracht. Ein Hauptmoment wäre doch wohl schon der Nachweis, daß die vorhandenen kritischen Hypothesen einander selbst auflösen. Dazu gehört sogar auch die neueste Theorie von Mülhau, worauf sich Wolf Baudissin beruft, wonach der nachexilische Sacharja zwei vorexilische Sacharjas überarbeitet habe. Mein Hauptmoment ist der einheitliche mysteriös dunkle Charakter des Sacharja, welcher durch das ganze Buch hindurch geht. Freilich, Sinn für das Gewicht biblischer Charakterbilder darf man modernen Kritikern nicht zutrauen. Dagegen wird hervorgehoben, ich scheine viel Gewicht zu legen auf den speziellen Zug, daß durch das Buch eine Neigung zu »prophetischem Sport,« eine Liebhaberei für symbolische Verwerthung der Pferde hindurchgehe. Der Mangel an Verständnis der Symbolik macht es dem Kritiker leicht, einen Widerspruch darin zu finden, daß nach Sacharja 9 und 10 die Rosse als Kriegssrosse abgethan werden, und daß sie nach Kap. 14, 20 wieder vorhanden sind als dem Jehova geweihte Rosse. Was den »Sport« anlangt, so ist Maleachi schwerlich mit dieser Augenweide vornehmer Herren vertraut gewesen; eher mochte es ihn interessieren, daß die Rosse in der Ordnung der Einhufer die edelsten Geschöpfe sind, ein feines Gehör haben, und sehr leicht über einen Schutt im Wege hinwegsehen.

¹⁾ S. Bleek, Hilgenfeld, Friedlieb.

alexandrinische dagegen fast gar keine bestimmte Gestalt hat.

Endlich noch darin, daß die Sibylle als die von der theokratischen Quelle zu den Heiden gekommene Prophetie verherrlicht wird, die zuletzt wieder den Zielpunkt der eschatologischen Welterneuerung ausmacht, ebenso wie die Sophia im Buche der Weisheit, während der Messianismus im vierten Buche Esra ebenso wie im Buche Jesus Sirach in einer Buch- oder Schriftwerdung gipfelt (Sirach 24, 25; 4. Buch Esra am Schluß; Esra's 94 Blätter, 24 öffentliche, 70 Geheimschriften).

Auch hinsichtlich der Form der Prophetie ist der Gegensatz nicht zu übersehen, daß die alexandrinische Sibylle weisagt aus unwiderstehlichem Drang, in pathologischer Ekstase (Hilgenfeld 51), während die Erscheinungen, welche dem Esra zu Theil wurden, durch ethisches Verhalten, Fasten und Beten vermittelt werden, daher ihre Offenbarungen auch Gesprächsform annehmen können.

Die jüdischen sibyllinischen Bücher sind nach Friedlieb vom Jahre 160 bis 40 vor Christo entstanden (nach Bleek ein älterer Bestandtheil mit dem Buche Daniel gleichzeitig (?), ein jüngerer um das Jahr 40 vor Christo). Die Zeit der jüdischen Grundform des vierten Buchs Esra wird von Verschiedenen verschieden bestimmt. Dieses Auseinandergehen der Erklärungen beruht auf der Deutung der sehr unklaren Adlervision (Traumgesicht der zweiten Nacht). Laurence deutete die zwölf Flügel des Adlers auf die ältere römische Königsgeschichte und spätere Ergänzungen: Erörtert auf 12 römische Kaiser und Nebenkaiser. Rüdke deutete die drei Häupter des Adlers auf Sulla, Pompejus und Cäsar als ein willkürlich fingirtes successives Triumvirat. Am haltlosesten ist die Ansicht von Hilgenfeld, welcher die Apokalypsie des Esra zu einer Fortsetzung der Sibylle konstruiren will, nicht aber in ihrem Gegensatz zu der Sibylle erkennt, indem er die 12 Flügel des Adlers auf Alexander und die ihm nachfolgenden ägyptischen Könige deutet. Nach Volkmar (Das vierte Buch Esra, S. 338) schrieb der jüdische Verfasser seine Apokalypsie im Herbst des Jahres 97 nach dem Sturze Domitians. Dagegen spricht, daß die zweite Tempelzerstörung im Jahr 70 im Buche nicht erwähnt ist; nach Volkmar soll sie „verhüllungsweise“ mit der ersten „parallolisirt“, d. h. durch dieselbe mit repräsentirt sein. Da dem Adler, d. h. dem römischen Weltreich durch einen Löwen, nämlich durch die jüdisch messianische Theokratie ein Ende gemacht werden soll, so kann man wohl nur an die Zeit des ersten jüdischen Aufstandes vor der Zerstörung Jerusalems, oder an den Aufstand unter Barcochba denken. Da aber ferner von der Zerstörung Jerusalems selbst noch nicht die Rede ist, so

wird man genöthigt, das vielleicht wegen der Zeitverhältnisse sehr dunkel gehaltene Adlergesicht auf den ersten jüdischen Krieg zu deuten. Die drei ersten Federn des Adlers sind verständlich genug (Hilgenfeld 205): Cäsar, Augustus, Tiberius. Ueber die folgenden 9 Federn verbreitet sich eine ganz dunkle Vorstellung; sie bezeichnen mehr kaiserliche Prätextanten als wirkliche Kaiser. Die Zahl zwölf ist also mehr eine symbolisch-ideale Zahl als historisch nachzuweisen. Gleiches gilt von den acht Federn oder Unterfedern. Nur einige der Schattenkaiser, wie Galba und Otho, kommen momentan zur Herrschaft. Das größte der drei Häupter des Adlers, welches jetzt erwacht, macht den Flügeln und den Flügelchen ein Ende, nimmt die beiden Nebenhäupter mit sich und erschüttert die ganze Erde; verschwindet aber plötzlich. Endlich verschlingt das Haupt zur Rechten das Haupt zur Linken und bleibt allein auf dem Plan, bis der brüllende Löwe ihm ein Ende macht. Wäre nun dieses Haupt zur Rechten der große Feind Jerusalems, Vespasian, und das von ihm verschlungene Haupt Vitellius, so dürfte man wohl zur Deutung des mittleren Hauptes, welches plötzlich verschwunden ist, nachdem es den ganzen Erdbereich erschüttert, auf Nero zurückgehen. Bei der dunklen und wirren Ausführung des Bildes nämlich wird es weniger darauf ankommen, alle Figuren in ein harmonisches System umzudeuten, als den Geist der Schrift im ganzen zu fassen; dieser aber stimmt völlig überein mit dem grossen Geiste der pseudo-messianischen jüdischen Revolution. Ungefähr dieselbe Ansicht hat schon Ewald nach Corobi aufgestellt (s. Hilgenfeld, S. 392 die Note).

Was das von Hilgenfeld unter die jüdischen Apokalypsen aufgenommene Buch dennoch betrifft, so halten wir die Argumentation von Philippi, welcher dem Buche einen ursprünglich christlichen Charakter vindicirt, für entscheidend.

Dagegen scheint die Himmelfahrt des Moses eine Ergänzung zum vierten Buch Esra zu bilden, entstanden nach der Zerstörung Jerusalems, zur Erhebung des niedergeschlagenen Judenthums¹⁾.

c. Die Apokalypsie des Johannes.

Gleichwie das Buch Daniel ein Vorbild geworden ist für die apokryphischen Apokalypsen des Judenthums, so die Apokalypsie des Johannes für die christlichen Apokalypsen. Auch auf dieser Seite aber kann nur der geistliche Ungeschmack, d. h. der ungeistliche Geschmack, den Unterschied zwischen den kanonischen Geheimnissen und den apokryphischen

¹⁾ Neuerdings ist ein Fragment der verloren gegangenen Schrift wiedergefunden worden. S. Langen, Das Judenthum in Palästina zur Zeit Christi (Bonn 1866, S. 2).

Räthseln, zwischen der geordneten Großartigkeit und der wirren Abenteuerlichkeit der Formen ver-
kennen.

d. Die christlichen (judenthristlichen) apokryphischen Apokalypsen.

Sie zerfallen zuvörderst in zwei Hauptklassen:

1) christianisirte, 2) ursprünglich christliche Apokalypsen.

Als christianisirte sind zu nennen die vorhin genannten jüdischen Apokryphen: Die sybillinischen Bücher und das Buch Esra. Bleef, Ueber die sybillinischen Orakel. Theol. Zeitschrift von Schleiermacher, de Wette und Vilde, Bb. I, 120; II, 172 ff. Friedlieb, Die sybillinischen Weissagungen, und Hilgenfeld, Die jüdische Apokalypstik.

Unter den judenthristlichen Apokryphen, welche die Apokalypse nachbilden, tritt als Hauptschrift das Buch Henoch hervor; eine ebionitisch judenthristliche Produktion, worüber das Werk von Philippi zu vergleichen ist.

Wie das Gespinnst der apokryphischen, vielsach häretischen Dichtung sich über die ganze Linie der angesehensten biblischen Namen und Schriften verbreitet hat, so insbesondere auch die apokryphischen Nachwerke. Die meisten sind aus dem Dunkel hervorgetreten, um wieder dem Dunkel zuzufallen. Wir folgen dem biblischen Faden:

- 1) Apokalypse des Adam (Vilde, S. 232);
- 2) das Buch Henoch, f. oben;
- 3) Apokalypse des Abraham. Ophitisch. Vilde 252;
- 4) die Testamente der zwölf Patriarchen, f. oben;
- 5) des Elias. Hieronym. ad Sammachium ep. 101;
- 6) des Esra, christianisirt, f. oben;
- 7) Ascensio Isaiae vatic. (f. Gfrörer, Prophetiae veteres pseudepigraphi, S. 1);
- 8) Danielis, Tischend. Apocalypses XXX;
- 9) Apocalypsis Barnabae (edidit Ceriani, Monumenta sacra, Mediolani 1866, f. Programm von Dr. Joseph Rangen, Bonn 1867);
- 10) des Petrus (Vilde, S. 240);
- 11) Zwei Apokalypsen des Paulus, f. Tischendorf, S. XIV (Apocalypses Apocryphae.) Die Eine Tischend., S. 34;
- 12) Pseudojohannes, Tischend., Apocal. XVIII;
- 13) des Bartholomäus (Tischendorf, Apocalypses XXIV);
- 14) der Maria (Tischendorf XXVII);
- 15) des Stephanus (Vilde, S. 247).

Zu diesen kommen Nachwerke, welche die nachapostolische Zeit überspinnen oder doch in dieselbe hineinfallen. Beziehungsweise der Hirt des Hermas. Zweifelshaft ist die Nachricht über eine Apokalypse

des Cerinth (Vilde 247). Endlich eine Apokalypse unter dem Namen des Methodius von Konstantinopel.

Spätere oder neuere apokalyptische Produkte haben für die Charakteristik der alten apokryphischen Apokalypstik, welche (nach Vilde) im 5. Jahrhundert absterbt, kaum noch eine Bedeutung. In Gfrörers Sammlung werden noch aufgeführt: Vita Merlini. Galfridi liber de prophetiis Merlini. Fratris Hermannii Monachi vaticinium; Prophetia Malachiae de summis pontificibus. Apokalyptische Züge aber kommen auch in mannigfacher Gestalt in den chiliaistischen Schriften überhaupt zum Vorschein.

S. 5.

Die bildliche Form der Apokalypstik.

Die Heilige Schrift ist durchweg eine Urkunde des göttlichen Waltens zur Gründung seines Reiches, daher selber auch von seinem Geiste durchwaltet. Sie beruht also durchweg auf der Synthese des lebendigen thatkräftigen Wortes und der geistig bedeutsamen, sprechenden Thatfache. Mit hin kennt sie einerseits keine müßigen Worte, andererseits keine nichtsagenden Thatfachen. Durchweg stellt sie das Göttliche im Menschlichen, das Geistige im Sinnlichen, das Ewige im Zeitlichen, das Unenbliche im Endlichen dar, d. h. sie ist durchweg sinnbildlich, symbolisch im weiteren Sinne.

Dies gilt sogar auch von dem geschichtlichen Theil der Heiligen Schrift. Die Ideen, welche sich in den Geschichten spiegeln, haben auf die Symbolik und Ausdrucksweise der Thatfachen zurück gewirkt. So unterscheidet sich denn auch die biblische Geschichte vermöge der tatsächlichen Grundlagen von aller heidnischen Mythik, vermöge der ideellen Durchsichtigkeit oder Bedeutsamkeit der Thatfachen aber von aller Pragmatik der profanen Geschichtschreibung. Während diese sich meist zwischen den Mittelursachen und den nächsten Zwecken bewegt, hat die biblische Geschichtschreibung die höchsten Ursachen und die höchsten Zwecke im Auge, und erkennt daher auch die Medien zwischen Ursache und Zweck, die Mittelursachen und Mittelzwecke, insofern sie dieselben zur Sprache bringt, in ihrer univ ersellen Bedeutsamkeit; nicht minder im Lichte des höchsten Waltens.

Derselbe Charakter der Heiligen Schrift bildet in den dibaktischen Schriften die gnomische Form; in den poetischen Schriften insbesondere den Reichtum des bildlichen Ausdrucks und die Bedeutsamkeit der Kompositionen; am mächtigsten aber tritt er in den prophetischen Schriften hervor. Hier macht er die geschichtlichen Momente völlig zu Symbolen der Idee (z. B. den König zu Babel), und die Ideen zu

geschichtlichen Gestalten (grasfressende Löwen), und eine Folge davon ist, daß er die Offenbarung für alle gemein sinnliche Auffassung verschließt, z. B. für die Masse der späteren Juden, während er sie ins hellste Licht setzt für die Jünger der Wahrheit; wie dies ja auch gilt von den Gleichnissen des Herrn nach Matth. 13, 13.

Das einfache Sinnbild aber verzweigt sich nach der Fülle des Lebens und seiner Beleuchtung in der Heiligen Schrift in drei Grundformen: Die Allegorie, die Symbolik und die Typik¹⁾.

Die Allegorie (die Allegorie von *ἄλλο ἀγορεύειν*; etwas anders sagen als es verstanden werden soll) ist eine Bildform, welche nach dem Schein der äußeren Ähnlichkeit eine Erscheinung zum Bilde einer anderen, namentlich eine sinnliche Erscheinung zum Bilde einer mehr geistigen Sache macht. Das flüssige Element der Allegorie ist der einfache figürliche Ausdruck, die rhetorische Metapher (der Krieger ein Löwe, das Böse ein Unkraut); die Allegorie ist die poetisch entwickelte Metapher. Sie bezeichnet ihren Gegenstand durch einen anderen, welcher einen ähnlichen Schein hat²⁾.

Die Symbolik (das *σύμβολον* von *συνβάλλειν*) verbindet ein sinnliches Bild mit einem geistigen Hintergrund, welcher mit der bildlichen Erscheinung mehr oder minder innerlich und wesentlich zusammenhängt. Das Zusammenbringen der zwei getheilten Stüde einer Marke der Gastfreundschaft wird unmittelbar zum Zusammenfassen der Marke mit der Gastfreundschaft selbst. Ueberhaupt aber beruht das Symbol auf dem Zusammenhang des Merkmals und des von ihm Bedeuteten; so daß also das Sittliche oder Geistige durch ein Sinnliches (die Marke z. B.), das Höhere durch ein Niederes bezeichnet wird; mag nun die Verknüpfung konventionell sein (sozialer Zusammenhang), oder auf natürlichen Beziehungen beruhen. Das flüssige Element des Symbols ist die Metonymie, die Vertauschung des Namens; das Symbol also eine fixirte Metonymie. Sie bezeichnet den Höheren, namentlich geistigen Gegenstand durch einen sinnlichen und niederen, welcher mit dem ersteren verwandt ist; kurz das Verwandte.

Die Typik endlich (*τύπος, τύπτω*) bezeichnet das durch den Schlag entstandene Gepräge, das Bild-

werk, den Plan, den Entwurf, folglich den Keim einer künftigen Gestalt. Es ist der Anfangspunkt, welcher mit dem Bezeichneten auf derselben Linie der Entwicklung liegt, eine reale Weissagung, welche sich in dem künftigen Gegenstande erfüllt, ungeachtet der ideellen Wesensgleichheit jedoch in der substantiellen Wirklichkeit von ihm unterschieden ist, wie der Schatten von dem Körper. Das flüssige Element des Typus tritt am bestimmtesten hervor in der *συνεκδοχή*, die nicht bloß das Ganze mit einem Theil, sondern auch die Erfüllung mit der Grundlegung zusammenfaßt. Der Typus bezieht sich auf das ideell Wesensgleiche, real Verschiedene, wenn auch symbolisch Verwandte; er bezeichnet das in der Gegenwart schon keimartig vorhandene Zukünftige.

Die Allegorie ist einfaches Bild, das Symbol ist Sinnbild, der Typus ist Vorbild.

Man muß aber auch diese poetisch ausgeprägten Figuren von vollständigen abgeschlossenen Dichtungen ihres Charakters unterscheiden. Demzufolge entspricht als ausgeprägte Dichtung der Allegorie die Fabel (zumeist, doch nicht bloß als Thierfabel), dem Symbol die Parabel, obwohl dieselbe auch im einzelnen allegorische Züge anwenden mag; dem Typus die Prophetie unter dem formellen Gesichtspunkt (die Paramythie).

So verwandt diese Formen sind, so vielfach sie in höheren Produkten, in historischen, poetischen und prophetischen Werken verbunden werden, darf man sie doch nicht miteinander vermengen, weder die drei Grundformen Allegorie, Symbol, Typus — noch ihre dreifache Grabation vom Element zur Gestalt, von der einfachen Gestalt zur poetischen Verwendung³⁾.

Ebenso hat man die allegorische Auslegung (welche übrigens von jeher eine christlich instinctive Ergänzung zu einer hellenistisch platten grammatisch-historischen Auslegung gebildet hat) von der Auslegung allegorischer oder allegorisch-symbolisch-typischer Schriften zu unterscheiden, nicht minder wie man poetische Darstellung des Un sittlichen und unsittliche Darstellungen zu unterscheiden hat⁴⁾.

¹⁾ Eine Auseinandersetzung dieser Grundlage mit vorhandenen symbolischen Theorien und Werken, z. B. dem angegebenen Werke von Bähr, würde zu weit führen.

¹⁾ Meine Abhandlung: Ueber die Beziehungen, welche zwischen der allgemeinen Symbolik und der kirchlichen Symbolik obwalten. Deutsche Zeitschrift für christliche Wissenschaft v. 1855, Nr. 4—6.

²⁾ Die modernste Naturwissenschaft ist insofern in hohem Grade eine Allegoristik der Natur, als sie auf Kosten der inneren Wesensmerkmale der Geschöpfe vorwaltend mit äußerlichen Ähnlichkeiten operirt.

²⁾ Ein bekannter Kritiker aus der Tübinger Schule machte es dem Verfasser zum Vorwurf, daß er die Apokalypse »allegorisch« auslege. Sollte heißen, als allegorische Schrift auslege, ihrem Charakter gemäß. Die Tübinger Schule, welche sogar paulinische Briefe allegorisiren kann, lehrt vor der Apokalypse die Auffassung um, und sucht sie buchstäblich zu fassen, um das Buch des Jubaistrens zu bezüchtigen. Vergleichen nennt man euphemistisch: Tendenz. In ähnlicher Weise verwechselt Nothe einmal philosophische Dogmatik und dogmatische Philosophie.

Auch hat man auf biblischem Grunde wohl zu unterscheiden zwischen verbalprophetischen und realprophetischen Typen. Wir haben uns erlaubt, als die höchsten Reaktypen die Gemüths- oder Stimmungstypen zu bezeichnen, d. h. unbewußt von Menschen ausgesprochene göttliche Realprophetien. Dahin gehört vielfach die Wahl des Ausdrucks. So ist der Sinn des Wortes 1 Mos. 3 die messianische Menschheit, der Gemüthstypus bezeichnet bedeutsam eine Einheit. Ebenso liegt der Unterschied bei dem Samen Abrahams. Was Paulus Galat. 3, 16 im Sinne hat, ist der reale Gemüthstypus, welcher bedeutsam an der abrahamitischen Verheißung haftet. Ps. 16 u. 22 und manche andere Stellen gehören hieher; namentlich auch die Jungfrau Jes. 7. Dem Gesagten zufolge bilden die Gemüthstypen vielfach die Hülle und den Uebergang von der Realprophetie zur Verbalprophetie.

Was insbesondere noch die Allegorie anlangt, so ist es selbstverständlich, daß das ganze Gebiet des Bösen nur durch allegorische Figuren, d. h. Figuren der äußeren Ähnlichkeit verstänbildlicht werden kann, da die Naturwelt nicht mit dem Bösen verwandt ist, selbst nicht die kraitirliche Schlange, obgleich sie das Nachbild einer untergegangnen rauen Weltform ist („in Höhlen ruht der Drachen alte Brut“).

Wie also die heilige Schriftstellung der Allegorie durchaus bedarf, so auch der Symbolik, da der Glaube in der sichtbaren Welt die Phänomene einer höheren unsichtbaren Welt erkennt.

Nicht minder endlich bedarf sie der typischen Darstellung, da sie im Alten Testament die Urkunden der Religion der Zukunft bildet, und auch im Neuen Testament wieder von der Beschreibung in dem zur Erlösung in Knechtsgehalt erschienenen Christus zur Sehnsucht nach seiner herrlichen zweiten Erscheinung und zur prophetischen Vorausdarstellung derselben übergeht.

Bei aller Bildlichkeit aber ist doch die Heilige Schrift entfernt von einer poetischen Fixirung der Bilder, welche in geistigen Bilderdienst ausschlagen könnte, eingebend des Wortes, du sollst dir kein Bildniß machen. Denn dieses heilige Wort, von Kant als ein erhabenes bezeichnet, schließt nicht bloß die plastischen und gemalten Bilder aus, sondern auch Phantasiebilder, geistige Abbildungen, insofern sie durch irrthümliche oder unfreie Fixirung das Göttliche verendlichen könnten. Daher der kühne Wechsel der Bilder (z. B. Ps. 18), der dem hellenisch-klassischen Geschmack so bestrebend vorkommen mag. Darauf beruht es, daß der Löwe den Satan bezeichnen kann, aber auch den Erlöser, daß sogar eine Klugheit wie die der Schlange den Jüngern

empfohlen werden kann, daß der Sauerteig das Schlimmste (Matth. 16, 6) und das Edelste (Matth. 13) bezeichnen kann, und der christliche Weise dargestellt werden kann im Bilde des ungerechten Haushalters.

Allerdings nehmen die biblischen Figuren zunächst schon in der Geschichte und in der Poesie, dann aber besonders in der apokalyptischen Region eine größere konventionelle Stetigkeit an. Doch auch hier in bestimmten Schranken. Und auch hier noch kann der Ausdruck: die Thiere, abwechselnd das Höchste und das Niedrigste bezeichnen (s. Apok. 5 und 13).

§. 6.

Die formalen Elemente der Apokalyptik, oder die symbolischen Figuren derselben. Die Apokalyptische Symbolik und Allegoristik.

Literatur: Bähr, Symbolik des mosaischen Kultus, 2 Bde., Heidelberg 1837. (Von einer neuen Auflage ist bis jetzt nur der erste Band erschienen, vor dem Tode des Verfassers. In der Einleitung wird die Geschichte der älteren symbolischen Literatur besprochen.) — Norf, Etymologisch-symbolisch-mythologisches Wörterbuch, 4 Bde., Stuttgart 1843—45.

Da es der Heiligen Schrift durchweg nicht um Schulbegriffe und nicht um Anekdoten zu thun ist, nicht um die Pragmatik weltlicher Weisheit oder weltlicher Geschichte, sondern um das Menschenleben, wie es gestellt ist unter das Walten Gottes als die höchste Kausalität und bezogen ist auf die letzten Zwecke nach den höchsten Normen, also um die Darstellung des Unendlichen im Endlichen, der Geisteswelt in der Naturwelt, so hat sie eben darum durchweg eine symbolische Seite, einen allgemeinen symbolischen Charakter. Die große Verfernung dieses eigenthümlichen Charakters hat zur Folge, daß die einen die tatsächliche Seite der Schrift zur pragmatischen Buchstäblichkeit machen, die anderen ihre symbolische Seite zur Mythik. Beide Richtungen sind darin eins, daß sie das eigenthümliche hebräische Offenbarungs-Charisma zu einem griechisch-römischen machen. Freilich sind die verschiedenen Bücher der Heiligen Schrift symbolisch in sehr verschiedenen Graden. Als spezifisch symbolisch im weiteren Sinne haben wir die Apokalypsik zu betrachten.

a. Die Zahlen-Symbolik.

S. den Artikel Zahlen bei den Hebräern in Herzog's Real-Encyclopädie. Ebenso: Zahl, im Biblischen Wörterbuch für das christliche Volk. Zahlen, in Winers Real-Wörterbuch, II. Band.

Kliefoth, Theologische Zeitschrift von Diekhof und Kliefoth 1862. Lämmert, Zur Revision der biblischen Zahlensymbolik, Zahlbücher für deutsche Theologie 1864, I, 3. Bähr, Symbolik I, 128 ff. Kurz, Studien und Kritiken 1844, S. 315 ff.

Ein 8. Die Zahl der absoluten Einheit, daher der Gottheit, der Allmacht; der Einigkeit, daher der Macht; der Einzigkeit, daher der Individualität, des mit sich selber einigen Gemüths, des einen Heils, „das noth thut“.

Zwei. Die Zahl der Offenbarung, daher der Schöpfung; der Natur, daher des Lebens; des harmonischen Gegensatzes, daher der Ehe, der Freundschaft. Aber auch des Zwiespalts, des Kriegs, des Verderbens, des Todes. — Der Zeugen, der Gewissheit.

Drei (2 + 1). Die spezifisch heilige Zahl. Die Zahl des in dem harmonischen Gegensatz mit sich selber einigen Lebens, d. h. des Geistes, darum die Zahl des Lebens in Gott¹⁾, die Zahl der absolut lebendigen, dreifaltigen Persönlichkeit, darum der Heiligkeit; die Zahl des neuen Lebens, des siegreich vollendeten Kampfs, der Auferstehung. Aber auch die Zahl unreiner Geister (die 3 Frösche) und dämonisch großer Leiden (die 3 Wehe). Vgl. die Konfessionen. 3½ (die halbe gebrochene Sieben) die Zahl des scheinbaren Abbruchs des Gotteswerks (f. Lämmert).

Vier (2 + 2). Die Zahl des doppelten Gegensatzes, darum die Zahl des Raumes, der Welt; der Grundformen des göttlichen Waltens in der Welt.

Fünf (2 + 3, das Leben vom Geisterregt). Die Zahl der Hand, der Handlung, der Freiheit, der Thorheit wie der Weisheit, der Bewegung, des Weltlaufs (fünf thörichte Jungfrauen, fünf Kluge; fünf Finger der Hand).

Sechs (3 mal 2 und 2 mal 3, das Ringen zwischen Geist und Natur). Die Zahl der Wochen, der Arbeit, des Verdienstes, der Mühe und Noth, der endlosen Mühe dämonischer Selbstvernichtung. Aber auch im heiligen Sinne die Zahl der heil. Wirkungen, die heiligen Sechs, deren Einheit die Sieben ist.

Sieben (3 + 4 oder 6 + 1). Die Zahl der geistbeherrschten Welt; des vollbrachten Werks; der Ruhe, der Feier, der vollen Licht- und Lebensentfaltung; der vollen Offenbarung des Geistes im Guten wie im Bösen, daher die Zahl der Zeit.

Acht (2 mal 4). Die Zahl der Doppelwelt des Kosmos im Gegensatz von Himmel und Erde.

Neun (3 mal 3). Die Zahl der völligen Geistesbewegung, der Erneuerung [die letzte einfache Zahl].

Zehn (5 + 5). Die Zahl der Zahlen, des Abschlusses der einfachen Zahl, daher die Zahl des vollendeten Zeitlaufs; der vollen zeitlichen Lebensentwicklung; die formale, weltliche Vollzahl.

Elf (6 + 5). Die Zahl der Tagesneige, des Abends, des Weltabends; der durch den Weltsturm erschütterten Gemeinde (Judas; Simeon oder Dan auffallend).

Zwölf (3 mal 4). Die Zahl der Geisterwelt; daher der Grundlage, der Vermittlung und Vollendung des Reiches Gottes. Die Zahl der Fülle der Charismen sowie der wiederhergestellten Vollzahl. Die reale himmlische Vollzahl.

Modifikationen der einfachen Zahlen.

Bruchzahlen: $\frac{1}{2}$; $\frac{1}{3}$; $\frac{1}{5}$; $\frac{1}{10}$.

Getheiltes Herz (Jakob. 1, 8). Beginnendes Gericht (Apol. 8, 7 ff.). Ergänzung der Satisfaktion, Büssung (3 Mos. 5, 5). Theokratisches Steuermaß (1 Mos. 14, 20; 3 Mos. 27, 30). Theilweiser Untergang (Apol. 11, 13). — Die halbe Sieben, $3\frac{1}{2}$ die Zahl des scheinbar aufgehobnen Gotteswerks und Gottesreichs. Die Zahl der scheinbaren Hoffnungslosigkeit und Verzweiflung, Apok. 11, 9; 12, 14; vgl. Dan. 12, 7. Diese Zahl ist gleich 42 Monaten (Kap. 13, 5), oder 1260 Tagen (Kap. 11, 3; 12, 6). Diese gleiche Zeit scheinbarer Trostlosigkeit ist sehr verschieden nach den Stimmungen der gläubigen Zeitgenossen; ob sie nämlich nach Zeiten, nach Tagen, nach Jahren oder nach Monaten berechnet wird. Auch dem menschlichen Gefühl kann ein Tag zu einem Jahre werden, und umgekehrt.

Kompositionen.

4 + 3. Weltgeschichte und Geistesgeschichte. Die Siebenzahl der Apokalypse in zwei Hälften getheilt. Im Ganzen, vollendetes Geschick (Matth. 5 die Makarismen; Matth. 13 die Gleichnisse).

5 + 5. Der ganze Entwicklungsengang der Freiheit im Guten wie im Bösen (Matth. 25, 1 ff.; 15).

7 + 1. Acht Tage. Der Kreislauf des Lebens, nach dem Gegensatz von Arbeit und Feier, Luk. 9, 28.

1000 + 600. Apok. 14, 20. Vergl. Dürerbrief, Comment. zur Apok., S. 478. Die Zahl 1000 ist ein Aeon und die Zahl 600 eine unabsehbare Reihe.

Multiplikationen.

2 mal 2. Der Weltkreis. 2 mal 12. Die 12 Seniores des Alten und die 12 Seniores des Neuen Bundes. Das theokratische und das kirchliche Presbyterium in dynamischem Sinne. Die Charismen des Alten und des Neuen Bundes in ihrer Fülle.

¹⁾ S. Lämmert, »Zur Revision etc. S. oben.

3 mal 2. Das neue Prinzip. Das Neue. Der priesterliche Segen, 4 Mos. 6, 24. 27. Das dreimal Heilig (Jehova Zebaoth), Jes. 6. — 3 mal 40: 120. Die neue Gemeinde, Aposig. 1, 15.

4 mal 2 ober 8. Das Weltall, ein Gegensatz der oberen und unteren Welt. — 4 mal 3. Die Welt Gottes als geheiligte Welt. — 4 mal 10. Der Weltlauf, eine Generation.

5 mal 2. Die Gottesgemeinde nach ihren unechten und echten Bestandtheilen, Matth. 25, 1.

6 mal 100, 60 + 6. Die Zahl 666. Die Zahl der unendlichen Mühe und Selbstverzehrung, die nicht zum Ziel der Geistesfeier kommt, daher die Zahl des Antichrist.

7 mal 4. Der Monat, das eigentliche theokratische Zeitmaß.

7 mal 10. Die 70 Seelen als Gesamtheit Israels (1 Mos. 46, 27); die 70 Jünger (Luk. 10); 70 Völker (1 Mos. 10). Die vollere Form 72 (6 mal 12?). [Die vollste Zahl: 72 mal 1000 mal 2: 144.000, Apok. 14, 1.]

10 mal 10. Die weltliche Vollzahl: 10 mal 100. Das Jahrtausend, der Aeon. 10 mal 1000: die Myriade, die Unendlichkeit.

12 mal 12 ober 144. Die Auserwählten einer Zeit; diese 1000 mal: die Auserwählten aller Zeiten.

b. Die Farben-Symbolik.

Bähr 1, S. 303 ff. Friedrich, Symbolik und Mythologie der Natur, S. 246; 634; 671; 678. Winer, der Artikel „Farben“; Bibl. Wörterbuch, derselbe Artikel. M. „vermischte Schriften“, Mörs 1840, erster Band, S. 1, die Symbolik der Farben.

Die Anschauung der Farben kündigt in der Schrift mit der Vorstellung des Regenbogens sich an; doch sind es hier zunächst nicht die Farben des Regenbogens als einzelne, sondern ihr Gesamtbild, was für den theokratischen Glauben eine hohe symbolische Bedeutung hat, Gesef. 1, 26.

Dann aber kommt in dem Farbensglanz der Stiftshütte auch die Symbolik der einzelnen Farben in vier einzelnen Farben zum Vorschein (2 Mos. 26). Weiß, Blau (gelb?), Purpur, Scharlach.

Die ganze biblische Farbentafel stellt Winer in folgender Aufstellung dar: „Es ist keine große Mannigfaltigkeit von Farben, natürlichen und künstlichen in der Bibel aufgeführt: außer weiß und schwarz wird a. am häufigsten roth (braunroth), karmesin (purpurroth), hochgelbroth (Mennig); dann b. grün; c. blaßgelb; d. purpur- (hyazinth-) blau; e. fuchsbraun erwähnt, und manche dieser Benennungen weisen zugleich auf den Farbestoff und dessen Ursprung hin.“

Ueber die Deutung der Farben im allgemeinen sind die angeführten Werke zu vergleichen:

In der kanonischen Apokalypstik kommt zuerst in Betracht der Farbenschmuck der Erscheinung Christi, Apok. 1, 13; vgl. Kap. 10, 1; 14, 14; 19, 11 ff.; Kap. 20, weißer Stuhl, Dan. 10, 5. 6.

Ferner die Farbe der Kasse, welche unter das Westregiment Christi gestellt sind, s. Apok. 6, 2 ff.; 19, 11. 14; Sacharja 1, 8; 6, 2. 3.

Weiterhin der Farbenschmuck der großen Hure, Apok. 17, 4; 18, 12. 16. Die Farbe des Drachen, Kap. 12, 3; ebenso die Farbe der Kasse der Reiter des Verderbens, Kap. 9, 17. — Vgl. Jerem. 51, 7.

Das Weiß mit der Sonne bekleidet, Kap. 12, 1 [welches sich in zwei entgegengesetzte Gestalten theilt, einerseits in das Bild der Hure, Kap. 17, 1, andererseits in das Bild des bewährten Weibes, angethan mit hellglänzender Byssus bei der Erscheinung Christi, Kap. 19, 8] tritt als die Braut nach dem 1000 jährigen Reich auf im vollsten Schmuck, im Schmuck der Herrlichkeit Gottes selbst, Kap. 21, 10. 11 ff.

Diejenigen Gläubigen, welche sich gegenüber der Befleckung in Sarbes bewährt haben, werden geschmückt mit weißen Kleidern, Kap. 3. Vortwiegend ist weiß die Farbe der Unschuld, Lauterkeit und Gerechtigkeit, Apok. 19, 11. 14; aber auch des geistigen Alters, der Reife, Vollendung, Ewigkeit, des himmlischen Wesens, des himmlischen Sieges (das weiße Haar, das weiße Roß, der weiße Stuhl [Kap. 20, 11], der weiße Stein, die weißen Kleider). Mit dem Weiß hängt auch wohl der helle Glanz von Schnee und Kristall zusammen, Matth. 17, 2; Mark. 9, 3; Apok. 1, 14. Ober es umfaßt wohl diese Farbe beide Symbole zugleich. Mitth in die Herrlichkeit, Apok. 2, 17; 6, 11 u. a. St. Die schwarze Farbe bezeichnet Apok. 6, 5 die Hungersnoth, die Noth oder das Leid schlecht hin; so Hiob 30, 28. 30; Hohel. 1, 5. 6. Von bedeutender Wirkung ist der Gegensatz Klage. 4, 7. 8. — Sehr bedeutungsvoll, aber auch vieldeutig ist die rothe Farbe. Die blutrothe (Karmesin-) Farbe kann, wie das Blut selbst, in aktiver Bedeutung den Krieg bezeichnen (Apok. 6, 4), den Mord (Apok. 12, 3), den blutigen Sieg (Jes. 63), aber auch im passiven Sinne den Opfertod als Hingebung des Lebens im Blut (3 Mos. 17, 11); das Sühnopfer, mit seiner sühnenden und reinigenden Kraft (1 Joh. 1, 7; Hebr. 9, 22; Apok. 7, 14). Die Purpurfarbe dagegen ist die Farbe der königlichen Würde (Hohel. 7, 5; Matth. 27, 28) oder auch eines königlichen Luxus und festlichen Behagens (Luk. 16, 19). Die babylonische Hure hat sich mit Purpur bekleidet zum Zeichen ihrer Königswürde, mit Karmesin (Scharlach) zum Zeichen ihres Blutvergießens, mit Gold zum Zei-

hen ihres reichen Lebens. Wie die konkrete Gestalt des Noth im Blut erscheint, so die konkrete Gestalt des Gels im Gold. Aber auch das Gels theilt sich wie das Noth in zwei entgegengesetzte Farben. Das Fahlgelbe ist die Farbe des erblassenden Lebens, des Todes, des Todtenreichs (Apol. 6, 8); das Goldgelbe oder Glänzen gelbe die Farbe des bewegten, gesteigerten, glanzvollen Lebens (Hesek. 1, 4; Apol. 1, 15), im unechten Abbilde wohl durch Mennig, die gelbrothe Farbe der Götzen sich reflektirend (Weish. 13, 14). Verwandt die Fuchsfarbe, nach andern die braune (Sacharia 1, 8). Zwei ebenso bedeutame Gegensätze bilden sich durch das Saphirblau, die Bundesfarbe, die Farbe der Treue, der himmlischen Beständigkeit (Hesek. 1, 26), zunächst als Gegensatz gegen das Grün des Smaragd, die Farbe der Erde in ihrem Erglühen, der Hoffnung, als Grundton des Regenbogens sub specie aeterni die Farbe der himmlischen Verheißung (Apol. 4, 3) — und sodann auch Gegensatz gegen die bunte, vielfarbige, schädige Farbe (Hesek. 16, 18), die Farbe der Mannigfaltigkeit, des unbeständigen Wesens, des Wechsels; endlich gegen die blästre, grane oder unreine Farbe der Unreinigkeit, der Asche, des Todes (Hiob 30, 19; Jes. 61, 3; Sacharia 3, 3 u. v. a.).

c. Geometrische Figuren; Maßformen.

Die durch die vier Paradiesesflüsse ange deutete vieredige Gestalt des Paradieses als der idealen Weltblüte reflektirt sich nach der weltlichen Seite hin in den vier Ecken der Welt, aus welchen die vier Winde blasen (Dan. 7, 2); nach der geistlichen Seite in dem vollkommenen Viereck, dem Allerheiligsten (s. Winer, Stifftshütte), zu welchem das unvollkommene Viereck, das Dblongum des Heiligtums führt. Die symbolische Erfüllung dieses Vierecks, von welchem schon vorher der Vorhof abgelöst worden (Apol. 11, 2), ist die Gottesstadt der verkärten Welt, das neue Jerusalem (Apol. 21, 2), daher nicht nur Viereck, sondern vermöge der Höhe der Mauer (was nur symbolisch verständlich ist) ein vollkommener Würfel.

Das Quadrat der Erde ist aber von dem Kreis der Erde eingeschlossen (Jes. 40, 22), die Welt von dem Umkreis des Himmels (Hiob 22, 14), der Abgrund ist ebenfalls in einen Kreis gefaßt (Sprichw. 8, 27), in die Sphäre des göttlichen Waltens.

d. Elemente und Naturerscheinungen.

Luft, Erde, Wasser, Feuer, Asche, Hagel, Blitz, Donner=Stimmen, Sturm, Erdbeben.

Die Luft ist Symbol des Lebens, der Lebensregion (1 Thess. 4, 17); daher ist es das letzte Verstockungsgericht, daß die siebente Zorneschale wird

ausgegossen in die Luft (Offenb. 16, 17), daß die Lebenssphäre selber eine Sphäre des Todes wird. Die Luft als bewegte, oder als Wind ist Symbol des Hauches des Geistes und der geistigen Sphäre, daher heißt es von dem Fürsten dieser Welt, daß er herrschen der Luft (Ephes. 2, 2), und dem Lebenswinde, welcher ein Symbol des Geistes Gottes ist (Hesek. 37, 7; Joh. 3), gegenüber stürmen die Winde wilder und dämonischer Geistesströmungen über dem Meer des Völklerlebens, und regen es auf zur Ausgebärung antichristlicher Gestalten.

Dem Winde ist das Wasser unterthan, wie dem bewegenden Geistesleben das passive Naturleben; zu der Erde als dem festen Bestandtheil der Welt, zu dem Berge und ganz besonders zum Fels steht das Wasser, namentlich als das wogende Meer in bestimmtem Gegensatz. Wie die Erde einerseits das Irdische, das Werden, die Anfänge des Lebens, das Vergängliche bezeichnet (Joh. 3, 31; 1 Kor. 15, 47), die Sphäre des Werdens im Gegensatz zum Himmel, dem Symbol des Seins, der Vollendung, der Herrlichkeit Gottes, so andrerseits bezeichnet sie die religiös=sittliche Stiftung und Ordnung Gottes, die traditionelle geistige Feste gegenüber den flutenden Gewässern des unstäten natürlichen oder dämonisch erregten Menschenlebens (Ps. 93; Hiob 38). Das eigentliche Walten Gottes innerhalb der Sphäre der religiös=sittlichen Ordnung der Dinge, die Theokratie, ist ein Berg Gottes auf Erden, oder vielmehr ein Kranz von heiligen Bergen (Ps. 15; 36, 7; 65, 7; 121, 1). Daher konnte sich auch die Theokratie in ihrer Verweltlichung zur jüdischen Sägung zu einem Berge gestalten, der wie ein scheinbar unüberwindliches Hinderniß auf dem Berufswege der Apostel lag, den sie aber durch ihren Glauben versehen sollten, ja stürzen ins Völklermeer (Matth. 17, 20; 21, 21). Infolge dieser Veretzung des Reiches Gottes gibt es eine christliche Ordnung der Dinge, aber es wird eben das Signal der letzten Zeit sein, daß das Thier von der Erde, aus der alten Ordnung der Dinge, dem Thier aus dem Meere dienstbar wird. Wenn aber auch Berge weichen und Hügel hinfallen (Jes. 54, 10), so weicht doch Gottes Gnade nicht von den Seinen; über die Berge empor ragt der ewige Fels, Gott selber in seiner Beständigkeit und Treue (5 Mos. 32, 37 zc.). Und daher soll auch wieder in der letzten Zeit der Berg des Herrn höher sein als alle Berge, die Ordnung des Reiches in der Gemeinde Gottes über alle anderen menschlichen Ordnungen erhaben (Jes. 2, 2).

Aus dem Fels der Beständigkeit Gottes bricht der Quell des unvergänglichen Lebens hervor. Die Quelle ist der Ursprung des Lebens, des göttlichen Lebens (Jerem. 2, 13; 17, 13) oder auch des mensch-

lichen Geisteslebens. Alle Originalitäten, welche die Weltgeschichte bilden, sind Quellen; in der Mitte der offene Heilsborn (Sacharj. 13, 1). Von den Quellen gehen die Bäche und Ströme aus, göttliche Richtungen (Hesek. 47, 1 ff.; Siloah, Jes. 8, 6) und ungöttliche (die Bäche Belsals, Ps. 18, 5), deren Charakter ist, daß sie stagniren, zuletzt im Feuerpfehl. Die Ströme aber milnden im Meer, dem großen Völkerleben (Dan. 7, 2; Apok. 13). Das Meer selbst theilt sich nach dem Gericht in zwei entgegengesetzte Meere, das kristallene Meer, das trotz seiner Meeresfülle, seiner Lebensfülle durchsichtig ist, ein reines Geistesleben, hell wie Kristall (Apok. 4, 6), und den feurigen Pfehl, der trotz seiner Größe und seiner leidenschaftlichen Feuerflamme doch ein Pfehl der absoluten Stagnation bleibt (Apok. 19, 20; 20, 14; 21, 8).

Außerdem sind noch Erde und Wasser als Elemente zu betrachten. Die Erde als Symbol des nährenden Bodens auch im Geistigen gegenüber der Dürre, dem Steingrund, der Wüste (Matth. 13), das Wasser als Symbol der belebenden, erquickenden Zuflüsse (Ps. 1); aber auch als Symbol der reinwaschenden weißen Zucht (Hesek. 36, 25) und des durch den Tod zum neuen Leben hindurchführenden Strafgerichts (1 Petr. 3, 21). Das Wasser des Ozeans ist zudem ein Symbol der Scheidung zwischen dem Diesseits und dem Jenseits (5 Mose 30, 13), wie das Wasser der Sintflut ein Symbol der Scheidung zwischen der alten und der neuen Welt. Beide Bedeutungen des Wassers aber stellen sich im Feuer dar in höherer Potenz, das Feuer als Lebenselement (Jes. 4, 5), das Feuer als Läuterungs- (Maleachi 3, 3), als Sühnungselement (3 Mose 16, 27), als Verwandlungs- (2 Petr. 3, 10) und als Vertilgungselement (Apok. 20, 9).

Unter den Naturordnungen und Naturerscheinungen tritt zuerst hervor der Gegensatz von Tag und Nacht; beide doppelseitig, denn mit dem Tag des Lebens (Joh. 9, 4) korrespondirt der Tag des Gerichts (1 Kor. 3, 13), mit der unheimlichen Nacht der Finsterniß (Röm. 13, 12) die heilige Nacht des Geheimnisses (Luk. 2, 8).

Dagegen ist der Gegensatz von Licht und Finsterniß weniger doppelseitig. Das Licht als Symbol der Wahrheit tritt der Finsterniß als dem Symbol der Lüge gegenüber (1 Joh. 1, 6. 7). Doch gibt es auch ein h. Dunkel, wie eine h. Nacht (2 Mose 20, 21).

Der Sonnenschein ist von der Morgenröthe bis zur Abendröthe reich an symbolischen Bezügen (s. die Koncordanzen und Sacharja 14, 7). Doch kann die Sonne auch stehen (Ps. 121, 6; vgl. Ps. 91). Und gegenüber der sengenden, stehenden orientalischen Sonne wird dann der Schatten, von Haus aus

der Nacht verwandt, ein Symbol der beruhigenden, beschirmenden und erquickenden Lebenswirkungen Gottes (Ps. 17, 8 u. a.).

Dem blauen Himmel, dem Symbol der ewigen Treue (Hesek. 1, 26), tritt gegenüber die Wolke als ein Medium von Offenbarung und Verhüllung (2 Mose 13, 21; 40, 34 u. f. w.), wie der Regenbogen ein Medium zwischen Himmel und Erde (1 Mos. 9, 13; Hesek. 1, 28; Apok. 4, 3); das Wolkendunkel (Ps. 18, 10—12) und die fliegende Sturmwolke den Wagen Gottes oder das stürmende Walten Gottes bei großen Ereignissen bezeichnend.

Zu den Cherubim des Wolkens- und Sturmwaltens (Ps. 18, 11) aber gesellen sich die Seraphim des göttlichen Feuerwaltens Ps. 104; Jes. 6). Ursprünglich auch als Cherubim bezeichnet, die aber schon das seraphinische Flammenschwert schwingen (1 Mos. 3, 24).

Der Regen kommt in der Bedeutung von Segenszeiten vor mit Beziehung auf die Geschichte des Elias (Jakob. 5, 18). Der Sturm in seiner großen Bedeutung als Krise der gewöhnlichen Lebensordnung (Dan. 7, 2; Luk. 21, 25) verzweigt sich einerseits in Blitz und Donner (Ps. 11, 6; 18; Matth. 24, 27), andererseits in Hagel und (Apok. 16, 21) Meteore. Die Verbindung von Gericht und Rettung gipfelt im Feuer vom Himmel (Apok. 8, 10; die Geschichte des Elias, der Eliaswagen).

Sehr bedeutsam sind die Verbindungen des großen Sonnenscheins und Mondscheins und des großen Hagelwetters in der Geschichte Josuas (Josua 10). Ebenso die Gotteszeichen in der Geschichte des Elias (1 Kön. 19, 11 ff.); die Verbindungen der eschatologischen Phänomene in der eschatologischen Rede des Herrn (s. die Synoptiker), und besonders auch die Bezeichnung der Entscheidungskrisen im Reiche Gottes durch große Naturkrisen in der Apokalypse. Die Stimme Christi ist wie ein Rauschen vieler Wasser (Apok. 1), d. h. sie läßt sich aus dem Leben und Wirken Christi in der Bewegung vieler Völker vernehmen. Besonders bedeutsam sind die Verbindungen: Blitze, Stimmen, Donner (Apok. 4, 5); Stimmen, Donner, Blitze, Erdbeben (Kap. 8, 5); wozu in einer dritten Stelle ein großer Hagel kommt (Kap. 11, 19; vgl. Kap. 16, 18). Gottes Manifestationen; Epochen, neue Perioden; Erderschütterungen, Gerichtskatastrophen.

e. Naturgeschichtliche symbolische Momente.

Ueber die Edelsteine s. m. vermischten Schriften, 1. Bd., S. 15; Winers Bibl. Realwörterbuch und das Bibl. Wörterbuch unter Edelsteine. Calver Naturgeschichte (Stuttgart 1836).

Gleichwie das Evangelium des Johannes vermöge seiner vollkommen idealen Weltanschauung

welche an die verwandte Stelle Sach. 4 erinnern; doch geben dort die Oelbäume einem Leuchter in der Mitte ihre Nahrung, während hier die Oelbäume selber zugleich Leuchter sind, d. h. nicht nur Quellen des christlichen Geisteslebens, sondern auch Organe seiner Verbreitung. Dort scheint das prophetische und hohepriesterliche Amt gemeint zu sein, wie es das königliche Amt befruchtet; hier sprechen wir die christliche Kirche und den christlichen Staat als die beiden Oelbäume an. Der Weinstock der Erde (Kap. 14, 18), wie er als das Objekt der Ernte des Gerichts bestimmt wird, bedeutet ohne Zweifel die ganze Menschheit in ihrer höheren Bestimmung nach Joh. 15, 1; vergl. Ps. 80, 15, 16; Jesek. 15, 1; 19, 10 — wie sie sich aber zum großen Theil ironisch gegen ihre Bestimmung verhalten hat, und darum eine Fülle von Trauben falschen Anscheines der Liebe und der Freude hervorgebracht hat für die Kelter des Jorns. Dagegen bilden die Lebensbäume Kap. 22 ein einziges Merkmal des großen Vorzugs, welchen das neue Paradies haben wird vor dem alten. In jenem stand ein einzelner Lebensbaum; hier eine Fülle von Lebensbäumen zu beiden Seiten des Stroms; eine Allee also von Bäumen oder Organen zur ewigen Erhaltung und Neubelebung des Lebens, welche nicht nur mit zwölfsterk Fruchten durch alle Monate des Jahres die seligen Vollenbeten erfrischen, sondern auch mit ihren Blättern heilkräftig wirken zur Gesundheit der Völker.

In reicherm Maße als die Pflanzenvelt ist die Thierwelt zur apokalyptischen Symbolik verwendet, und zwar nicht bloß in einfachen Formen, sondern auch in allegorischen Kompositionen; nicht bloß zur Bezeichnung thierischer und dämonischer Triebe¹⁾, sondern ganz besonders auch zur Versinnlichung der höchsten und heiligsten himmlischen Verhältnisse.

Im allgemeinen bilden zuvörderst die vier Lebensgestalten oder Thiere vor dem Throne Gottes, welche wir als vier Grundformen des göttlichen Waltens betrachten²⁾, einen Gegensatz zu dem Thier aus dem Meer und dem Thier aus der Erde, d. h. zu dem eigentlichen radikalen Antichrist und zu seinem Propheten, dem Renegaten aus der alten christlichen Ordnung der Dinge (Kap. 13), und zu dem Drachen, der sie beide beherrscht und befeelt, (Kap. 12, 3), dem Satan selbst.

Das Lamm ist das Symbol des Leidenden und im Leiden triumphirenden Christus durch die ganze Heilige Schrift von dem Oflerlamm an (2 Mos. 12),

besonders hervorgehoben von Jesaias (Kap. 53), aber dann auch ein Lieblingsbild in den johanneischen Schriften (Ev. Joh. 1, 29; vgl. 1 Petr. 1, 19), besonders auch in der Apokalypse (Kap. 5, 6; 6, 16; 7, 10; 12, 11; 14, 4).

Das Roß ist in der Apokalypse wie bei Sacharja (Kap. 1, 8; 6, 3) Symbol einer weltgeschichtlichen Bewegung oder bestimmter Grundformen des Weltlaufs.

Der Adler (Kap. 8, 13 bis Kap. 12) hat die Bedeutung des Rosses in potenzirtem Maß; er bezeichnet die geisterhafte oder ideale unendlich geschwinde Lebensbewegung (2 Sam. 1, 23) in der Regel dem Lichte, der Sonne, dem Himmel zugewandt (Spr. 23, 5; Kap. 30, 19; Jes. 40, 31); auch in der Riederfahrt wunderbar schnell wie die überraschend geschwinden Katastrophen des Gerichts (Joh. 39, 30; Matth. 24, 28). Daher ist der Adler auch besonders geeignet, Gottes wunderbares Walten über den Seinen (2 Mos. 19, 4; 5 Mos. 32, 11), oder auch große Regenten (Dan. 4, 30), große Kriegszüge (Jerem. 48, 40), große Geisterfürsten (Ezech. 1, 10; Apok. 12, 14) zu bezeichnen.

Höchst bemerkenswerthe singuläre Figuren sind die drei Frösche (Apok. 16, 13). Ihr Element, der Sumpf, ihre Einstimmigkeit in der vollenbeten Eintönigkeit, ihr angestregtes nächtliches Geschrei und ihr Wettstreit einander zu überfahren, charakterisirt sie hinlänglich. Ihre Dreizahl aber will sagen, daß sie fingiren, heil. Stimmen des Geistes zu sein. Sie gehören zum Gebiete der Hunde, welche als orientalische wilde Hunde von den Hülfsklein (Matth. 15; Tob. 6, 1) zu unterscheiden sind; diese sind ein Bild der unüberwindlichen Gemeinheit bei aller sonstigen Begabtheit, der Gemeinheit im Genuß (Spr. 26, 11), im Besitz (Sirach 14, 2), in der Mißachtung des Heiligen (Ps. 22, 17; Matth. 7, 6), in sinnlicher Unreinigkeit überhaupt (Offenb. 22, 15). Daher auch im allgemeineren Sinne ein Bild der Niedrigkeit (2 Rdn. 8, 13). In Verbindung mit dem Schwein aber bezeichnet der Hund die unendliche Beweglichkeit (Pred. 9, 4) im Gemeinen, während das Schwein die wildeste Stumpfheit im Gemeinen ausdrückt (2 Petr. 2, 22). In dieser Region aber herrscht die Schlange, welche eigentlich Schlange und Schwein in Einem ist, d. h. die höchste dämonische List verbunden mit der höchsten thierischen Brutalität, der Drache, d. h. der Satan.

Nicht Bilder des Bösen selbst, aber Bilder des mit dem Bösen zusammenhängenden Uebels sind die Figuren der dämonisch-physischen Strafgerichte, zuvörderst der Heuschrecken, welche aus dem geöffneten Brunnen des Abgrundes aufsteigen (Kap. 9, 3); allegorische Figuren: Heuschrecken, die

¹⁾ Vgl. die vier Thiere Dan. 7 und die vier Thiergealten Ezech. 1; Apok. 4. Dort dämonische Triebe, hier himmlische Formen.

²⁾ S. m. Leben Jesu, Bd. I, S. 234.

kein Grünes anrühren, aber die Menschen beißen und quälen; Scheinfiguren, wie quälende Phantasie-Gestalten: Rosen gleich und doch keine Rose; Dinge als Kronen wie von Gold auf ihren Köpfen und doch weder Kronen noch Gold; Antlitz dem menschlichen ähnlich und doch nicht menschlich; ihre Haare den Weiberhaaren gleich und doch keine Weiberhaare; Zähne wie Löwenzähne und doch keine Löwenzähne; Panzer wie eiserne Scheinpanzer, Rasseln der Flügel wie ein Rasseln von Kriegswagen, Schwänze wie Skorpionenschwänze — alles dämonische Phantasmagorien, Hypochondrien, Formen des Wahnsinns, Selbstquälereien aller Art, wie sie die krankhafte Schattenseite der Entbindung des modernen Geisteslebens bilden. So erscheinen diese Heuschrecken als zahllose Ausgeburten geistiger Wüsten, Roste in ihrer Eile und Stärke, gekrönt mit den Scheinkronen unüberwindlicher Scheinmacht, so menschlich als sähen sie aus Menschenaugen, so weich als wären sie mit Weiberhaaren bekleidet, und doch wieder grimmig stark, wie mit Löwenrachen versehen, unbarmherzig hart und unüberwindlich wie mit eisernen Panzern bewehrt, giftig wie mit Skorpionen-Stacheln stechend, Quäler der Menschen fünf Monate lang, d. h. durch den Monat, das Maß des ganzen Zeitlaufs der eigentlichen Zeitlichkeit (des Zeitemessers) in fünf-facher Wiederholung, nach der Zahl der sittlichen Freiheit, hier der Freiheit in falscher Selbstbestimmung hindurch.

Noch schrecklicher treten die Plagegeister der sechsten Posaune (Kap. 9) auf; jene quälten die Menschen, diese aber tödteten das dritte Theil der Menschen; jene verhalten sich wie zahllose Grashüpfer-schwärme zu einer geschlossenen Heerschaar von zwei mal zehntausend mal zehntausend (200 Millionen) Reitern. Die Reiter haben feuerrothe, dunkelblaue und schwefelfarbene (schwefelgelbe) Panzer; die Köpfe der Roste gleichen Löwenköpfen, und aus ihren Mäulern fährt heraus Feuer, Rauch und Schwefel, als wären sie höllische Drachen. Schlimmer als die Reiter, welche nur die Richtung zu bestimmen scheinen, sind also die Roste. Sie tödteten mit den drei Wirkungen Feuer, Rauch, Schwefel wie mit verschiedenen Plagen. Zu dieser Macht der Roste in ihrem Maul kommt die Macht in ihren Schwänzen; diese sind Schlangen gleich mit Schlangenköpfen, welche die Menschen beleidigen, oder ihnen Gewalt thun.

Wir müssen bedenken, daß die sechste Posaune sich auf das nahende Weltende bezieht. Diese Er-

wägung führt auf dämonische antichristliche Verderbnisse, die vom Euphrat her (nicht von jenseit des Euphrat, wie den Königen von dort der Weg bereitet wird nach Apok. 16, 12) (von Babylon) als babylonische Zerrüttungen losbrechen. Zu-vörderst ist zu beachten der geschlossene Zusammenhang, in dem sie stehen, und ihre Entlassung unter vier Engeln des Gerichts zum Gericht. Sodann ihre Zahl, zwei Myriaden mal Myriaden eine zwiefache Unermesslichkeit, wie sie wohl auf den Gegensatz der beiden antichristlichen Thiere zu deuten ist. Ferner sind es nicht die Reiter, die Venker der Roste, welche die eigentliche Vernichtung machen, sondern die fürchterlichen Roste, d. h. wilde, schreckhafte Bewegungen. Doch sind die Reiter unverwundbar, sie sind gepanzert, und die Farbe ihrer Panzer korrespondirt mit den Todesplagen selbst, die aus den Mäulern der Roste hervorgehen; die Feuerfarbe mit dem Feuer, die staßblaue Farbe mit dem Rauch, die schwefelgelbe Farbe mit dem Schwefel. Die Menschen aber, die sie tödteten, tödteten sie nicht nur geistig, sondern auch physisch mit dem Feuer des Fanatismus, mit dem Rauch qualmenber negativer Selbstverzehrung und mit dem Schwefel krankhafter Empfänglichkeit für Feuer und qualmende Glut. So wird das dritte Theil der Menschen, d. h. ein großer Theil der geistig Erregten, welche die menschliche Geisteszahl repräsentiren, getödtet, in geistiges und leibliches Verderben fortgerissen; die andern aber werden durch die Schlangengebisse tödtlich verletzt, sie thun nicht Buße, weber von ihren Abgöttereien, noch von ihrem Anomismus (Morben u.). Das Gericht steht bevor.

Können die Köpfe nur als Symbole der realen Prinzipien bestimmter Richtungen, als die intelligiblen Urheberschaften betrachtet werden (1 Mos. 3, 15; Ps. 68, 22), so bezeichnen die sieben Köpfe des Drachen sieben Grundformen heillosen dämonischer Prinzipien, die sich in der geschlossenen Zahl Sieben wie ein heiliges Gotteswort in der Menschheit geberden, die sieben Köpfe des Antichrist aber stellen diese Prinzipien in ihrer geschichtlichen Entwicklung dar, wie sie endlich den höchsten Anschein der Christlichkeit im Elemente des Christushasses geborgt haben, ja wie sie als sieben heilige Verge weltgeschichtlicher Festigkeit und Ordnung erscheinen können (Apok. 17). Wie aber der Drache als Monstrum erscheint, zudem als Lügner und als Brähler zugleich, indem er auf den sieben Köpfen zehn Hörner hat, den Machtausdruck des gesammten Weltlaufs, so gilt das gleiche in besonderem Sinne von dem Antichrist (Apok. 13). Denn das Horn ist durchweg das Bild der Macht, insbesondere geschichtlicher königlicher Macht (Apok. 17, 12). Noch monströser aber wie das Monstrum des Anti-

Christenthums ist das Thier aus der Erde; es hat zwei Hörner, aber es redet wie ein Drache, d. h. nicht bloß wie der Antichrist, sondern wie der Teufel selbst.

Daß die Augen an den Thieren das Bewußtsein des Geistes, sein Sehen und Schauen bedeuten, bedarf keiner Auseinandersetzung (Apok. 4). Ebenso sind die Füße als Bilder der Stellung (Kap. 10, 2), und die Hände, die rechte Hand insbesondere, als Bilder der Handlung leicht verständliche Symbole.

Den Organen stellen sich die organischen Leiden gegenüber. Das vollendete organische Leiden macht den Leichnam (Kap. 11, 9), das Bild einer vollendeten Gestorbenheit und Vernichtung, bei einer gewissen Fortdauer der todtten oder getödteten Form. Allein der Leichnam verhält sich auf biblischem Grunde und Boden wie der Zunder zum Feuer, er kann wieder aufleben. Gleiches gilt von den scheinbar verlorenen Zuständen des Reiches Gottes.

Auch das Böse aber kann eine tödtliche Wunde empfangen, die vorübergehend wieder heil wird (Apok. 13, 3). Schlimmer wirkt das immanent gewordene Gericht, das Geschwür, die Selbstauflösung des Lebens, welche mit der vollen Verstockung begonnen hat (Apok. 16, 2. 11). Dieser Todesmacht aber gegenüber steht die wunderbare Lebensmacht des Reiches Gottes, bezeichnet durch das Weib in Kindesnöthen (Kap. 12, 2), damit werden wir jedoch in die Region der menschlichen Lebensbilder hinübergewiesen.

f. Menschliche Verhältnisse.

Die Menschengestalt selbst in ihrer Idealität ist nach der Apokalypse (Kap. 1, 13) wie nach dem Buche Daniel (Kap. 7) ganz spezifisch die Gestalt Christi. Er ist aber als das Haupt der Menschheit das wesentliche Erscheinungsbild Gottes, der Sohn, darum nicht nur die Menschheit umfassend, die Gottheit offenbarend (Kap. 10, 1), sondern auch den Kosmos überwaltend und durchwaltend (Kap. 1, 17. 18). Daher seine Augen wie eine Feuerflamme, seine Stimme wie das Rauschen großer Wasser (großer Völkerschaaren).

Geboren aber hat ihn das Weib mit der Sonne bekleidet, deren Fußschemel der Mond ist, und die geschmückt ist mit einer Krone von zwölf Sternen. Das Reich Gottes oder die ideale Theokratie hat ihn geboren im Lichtgewande der Sonne, d. h. der Offenbarung Gottes, über den Mond, über den Wechsel der Zeit erhaben, und zwar geschmückt mit der Krone von zwölf Sternen, der Vollzahl aller großen Träger der göttlichen Offenbarung, während die Kirche sieben Sterne hat (Engel oder ideale Gemeinen der Gemeinden) und die sieben Gemeinden sel-

ber nur seinen Abglanz als sieben Leuchter bilden. Der große Geistesglanz des Weibes beruht aber auch auf einer kosmischen Grundlage. Die Sonne mit ihrer siderischen Sternengruppe bildet den christologischen Kosmos im engeren Sinne.

Die Kindesnöthen des Weibes bezeichnen ohne Zweifel die Geburtswehen der messianischen Zeit. Der Geist im Reiche Gottes hat das Vorgefühl, daß der Satan das Kind verschlingen wolle, d. h. er stiftet die Prophetie von dem leidenden Messias (auch bis ins Neue Testament hinein: Simeon, Johannes der Täufer, Maria von Bethanien im Akte der Salbung). Er wollte ihn verschlingen, das ist der Tod Christi in die Auferstehung verwandelt. Das Kind wurde in den Himmel entrückt — die himmlische Erhöhung Christi. In der Geschichte der Menschheit setzt sich aber diese Thatfache noch immer fort. Noch immer will der Satan jede Neugeburt der Kirche verschlingen. Aber das wahre Christenthum wird wie die triumphirende Kirche fort und fort in den Himmel entrückt, während der Satan fort und fort mehr aus dem Himmel des Geistes und Geistesreichs in die Außenwelt geworfen wird.

Die Wüste, in welche das Weib sich flüchtet, ist nicht schwer verständlich, es ist die Region der Askese. Auf Flügeln des großen Adlers wird sie hingetragen. Ein überirdisch heroischer Geist der Entsagung in heroischen Geistern — schon im Leben des Johannes vorhanden in freier Form — ist die rettende Macht, welche die neutestamentliche Theokratie, die wahre Kirche hinüberträgt in die Wüste.

Der Wasserstrom, mit welchem die Schlange das Weib wegzuschwemmen sucht, ist nach dem Begriff der Wasserströme ein Volks- oder Völkzug (siehe Ps. 93). Die Erde aber, die den Strom verschlingt, ist die alte Ordnung der Dinge, nicht nur als Staatsmacht, sondern auch als gesetzliche äußere Kirchenmacht. Die mittelalterlichen Staats- und Kirchenformen wurden die Bewältiger des Stroms der Völkerwanderung. Wurden auch die Völker von einem höheren Segnen in ihrer Wanderung mit bestimmt, so war doch die erste bewegende Macht z. B. eines Hunnenkönigs Attila, ein dämonisch wilder Trieb, und überall entstand zunächst ein Anprall der Völker gegen die Kirche.

Sehr merkwürdig ist die Thatsache, daß das eine Weib Kap. 12 am Ende der Tage (Kap. 17. 18. 19) in den Gegensatz der Buhlerin und der Braut sich getheilt hat¹⁾. S. oben.

¹⁾ Der Verfasser hat die Idee dieser Theilung der einen Gestalt des Weibes in die zwei entgegengesetzten Gestalten seiner Zeit dem seligen Auerlen brieflich mitgetheilt; irren wir nicht, nach der ersten Auflage seiner Schrift: Der Prophet Daniel etc.

Die zwei Delbäume der Zwischenzeit werden auch in der Gestalt von zwei wundermächtigen Personen eingeführt. Sie können den Himmel verschließen, äußere und innere Gerichte über die Menschen verhängen. In ihrer Tödtung aber sehen wir die antichristliche Vernichtung von Kirche und Staat. In ihren Reichenamen eine gewisse Fortdauer ihrer entseelten Form. In ihrem Aufstehen nach 3 1/2 Tagen, d. h. nachdem die Auferstehungsfrist von 3 Tagen schon vorüber war, also in der hoffnungslosten Stunde, sowie in ihrer Himmelfahrt sehen wir die Erhebung von Staat und Kirche in den Zustand der einheitlichen Reichsform, das Hervortreten der Braut, welche dem gereinigten antichristlichen Wesen als gereifte freie, einige Himmels-gemeinde auf Erden gegenübertritt.

Den Delbäumen gegenüber als antichristliche Mächte stehen die sieben Könige und die zehn Könige.

Der Ausgangspunkt für die Erklärung derselben ist die Thatsache, daß ein vorläufiges Gericht, vollzogen durch den Engel der siebenten Zorneschale, die eine große Stadt des Verderbens in drei Theile gespalten hat (Kap. 16, 19), erstlich in das Babylon im engeren Sinne, in Verbindung mit den sieben Königen oder den sieben heiligen, vielmehr scheinheiligen Formen der antichristlichen Weltmacht, zweitens in das Thier im engeren Sinne, repräsentirt durch die zehn Könige der demokratischen Weltmacht, drittens in den letzten Aufruhr von Gog und Magog, unmittelbar vom Satan geleitet (Kap. 20). Die babylonische Hure wird durch die zehn Könige gerichtet; das Thier mit den zehn Königen wird durch die Parusie Christi gerichtet; der letzte anarchische Aufruhr wird durch Gottes Feuer vom Himmel, die Feuermetamorphose des Weltendes gerichtet.

Das Weib, welches zuerst vor dem Drachen erschütet ist in die Wüste einer heiligen Ascese, scheint sich noch in der Wüste wiederzufinden (Kap. 17). Aber die Ascese ist jetzt eine scheinheilige, das Weib ist Buhlerin geworden und hat sich selbst gesetzt auf das Organon des Satans, das scharlachrotze, d. h. blutfarbige Thier, das Antichristenthum der letzten Zeit. Das Thier ist voll von Namen der Lasterung, d. h. von centralen Prinzipien der Gottesverachtung, und mit seinen sieben geistlich scheinenden Köpfen oder Regimenten stehen die zehn Hörner der weltlichen Macht im Widerspruch. Das Weib in seinem falschen Prunk sitzt auch auf sieben Bergen, d. h. geweihten Mächten der Ordnung (s. oben: Berg), und diese sind sieben Könige. Zuoberst heißt es nun von der inneren Einheit derselben, d. h. dem Thiere selbst: es war und ist nicht und wird aufsteigen aus dem Abgrund und in

die Verdammniß fahren. Diese Thatsache erregt die Verwunderung der christlichen Welt hier nach Kap. 17 und so auch nach Kap. 13, 3, woselbst es heißt: die tödtliche Wunde des Thiers sei heil geworden. Es ist also unverkennbar die Rebe von dem Antichristenthum in seiner welthistorischen Kontinuität, wie es früher als heidnisches da war, durch das Christenthum tödtlich verwundet wurde, aber noch einmal als scheinchristliches Antichristenthum emporkam, um als nunmehr vollendete Bosheit in die Verdammniß zu fahren. Demzufolge können denn auch unter den sieben Königen nach den Lineamenten Daniel 7 nur sieben Weltmächte oder Weltformen des allmählich sich entwickelnden Antichristenthums verstanden werden. Wir können nun nicht annehmen, daß der Apokalypstiker im wesentlichen anders disponirt habe als Daniel. Doch mußte er über Daniel hinausgehen, auch in der Voraussicht, daß das Antichristenthum im Christenthum wieder aufstehen werde, und so setzte er eine runde geistliche Siebenzahl, von der letzten Königsmacht aus bestimmt, an die Stelle der heidnisch weltlichen danielischen Vierzahl. Als eine fünfte Macht, welche Weltmacht für die Israeliten geworden, konnte er das Antichristenthum der Herodianer, oder die über den Weltkreis verbreitete jüdische Hierarchie selbst, betrachten, als die sechste das römische Kaiserthum seiner Zeit, von dem alten Römerthum unterschieden. Der andere, heißt es, ist noch nicht gekommen, nämlich die scheinchristliche, antichristliche Weltmacht. Auf diesem Punkte zieht sich die Prophetie ins Kurze, ganz den Gesetzen der Prophetie in ihrem Unterschied von historischer Prädiktion gemäß.

Man hat nun die Stelle Kap. 17, 11 mit dem Ausspruch von der tödtlichen Wunde des Thiers Kap. 13, 3 kombinirt, um ein absurdes Märchen des heidnischen oder jüdischen Volkslebens zum Hauptmotiv der großen Prophetie eines christlichen Apostels zu machen¹⁾. Man hat dabei nicht bedacht, daß dieser Wurm des volkstümlichen Irrwahns das ganze Buch zerbeißen und zerfressen mißte, daß ein Unterschied ist zwischen Volksgerede und dem Urtheil sittlich gebildeter Geister, zwischen diesen im allgemeinen und Propheten des Herrn in ihrer Erleuchtung; ebenso wenig, wie man bedacht hat, daß die Weltmonarchien des Daniel, welche allemal eine ganze Gruppe von Königen bedeuten, hier unmöglich in singuläre, theilweise höchst unbedeutende Königsnamen übergehen können. Von der ent-

¹⁾ S. Düsterbied, S. 439. Victorin, Corobi, Eichhorn, Ewald, Rüdke, de Wette, Bleef, Baur, Volkmar u. a., S. 440. Dagegen Düsterbied, besonders auch Weiß in seiner Abhandlung in den Studien und Kritiken, Jahrgang 1839, 1. Heft.

stehenden Konfusion der apokalyphtischen Zeiten ganz abgesehen!

Was die Könige anlangt, so verfällt man aus der symbolischen Auslegung in die buchstäbliche, wenn man dieselben für eigentliche Könige, statt für konkrete Weltmächte ansprechen will, und vollends, wenn man die Zahlen Sieben und Zehn dabei nach chronologisch-historischen Daten bestimmen will. Insofern kann also auch Babylon nicht im buchstäblichen Sinne Rom bezeichnen, obgleich Rom das symbolische Centrum Babylons ist, und selbst bei den sieben Bergen (Kap. 17) darf man, ungeachtet der unverkennbaren Andeutung, nicht außer Acht lassen, daß sowohl die Siebenzahl wie die Figur des Berges eine symbolische Bedeutung haben. Wenn aber Christus als der Fürst der Könige der Erde gefeiert wird (Kap. 1), so ist damit offenbar in symbolisch konkretem Ausdruck die absolut-dynamische und dynamisch-absolute Herrschaft des verherrlichten Christus über alle Weltmächte der Erde ausgesprochen, das alle Materialität und Quantität schließlich überwaltende dynamische Prinzip der Persönlichkeit, des Wortes und des Geistes Christi. So überragt er selber als die Krone des Lebens die sämtlichen Fürstenkronen oder Diademe der weltlichen Herrschaft und des geistlichen Sieges im Himmel und auf Erden (Apo. 2, 10 u. f. w.). So ist es denn auch geboten, die Stadt als symbolische Bezeichnung des Centrums menschlicher Gemeinschaft zu bezeichnen, sowohl die Stadt des Verderbens Kap. 16, 19, wie die Stadt Gottes Kap. 21, 10. Nicht minder ist aber auch der Tempel Kap. 11, 1 ein symbolischer, und in der exegetischen Annahme neuerer Kritiker, hier liege ein Beweis vor, daß zur Zeit des Datums unsres Briefes der Tempel in Jerusalem noch bestanden habe, liegt wieder ein Kennzeichen von dem tiefen Hinfall derselben in falsches Buchstabenwesen vor. Die scharfe Unterscheidung, welche der Apokalyphtiker macht zwischen dem Tempel und dem Vorhof, welcher letztere nicht gemessen, sondern den Heiden zum Betreten überlassen wird, ist offenbar ein Ausdruck für die starke Unterscheidung zwischen der inneren und der äußeren Kirche, zwischen der wahren lebendigen Gottesgemeinde und einer Namenchristenheit, welche heidnischem Wesen verfallen bleibt. Es ist ein ähnlicher Gegensatz wie der Abstand zwischen dem Königreich von Priestern des realen Geisteslebens (Kap. 1, 6) und den Kaufleuten der Erde, welche die intimen Geschäftsfreunde der falschen Königin gewesen sind, wie die Könige der Erde die Genossen ihrer Buhlerei und Schwelgerei. Offenbar sind dies wieder zwei symbolische Gruppen, mit denen einerseits alle Geister bezeichnet sind, welche der Königin aus egoistischen Interessen Dienste ge-

leistet und Vortheile dargebracht haben — theilweise auch als auf dem Meere des Volkslebens dahintreibende Egoisten —, andererseits alle diejenigen, welche in dem Verhältnisse wechselseitiger Unterstützung zu der falschen, die Menschheit knechtenden Weltmacht, zu dem Weibe gestanden haben, indem sie ihr den weltlichen Arm des Despotismus liehen, um von ihr durch die Knechtung der Gewissen gestärkt zu werden¹⁾.

Was soll man aber dazu sagen, wenn inmitten all dieser Symbole und in diesem durch und durch symbolischen Buche die Bezeichnung der Juden (Kap. 2, 9; 3, 9) ganz buchstäblich genommen, und wenn darauf dann ein ganzes Kartenhaus von falschen kritischen Hypothesen über das Neue Testament gebaut wird? Es gehört in der That ein sehr starkes sittliches Zutrauen dazu, um anzunehmen, daß eine solche Buchstäblichkeit recht ernst gemeint sei, umso mehr, da der Apokalyphtiker selber diese Leute, die die rechten Juden sein wollen, als eine Schule des Satans bezeichnet. Man thut also, wie wenn es noch niemals bis auf den Apokalyphtiker einen geistlichen Begriff des Judenthums gegeben hätte (siehe Röm. 2, 29; Galat. 3, 29 u. a.). Nicht minder aber ist die judaisirende chiliastische Deutung der Stelle von der Versiegelung (Kap. 7) auf das nationale äußere Israel abzuweisen. Die Christen in den sieben Gemeinden, welche doch zum großen Theil aus Heidenchristen bestanden, müssen sich wohl auf die Lektüre einer christlich symbolischen Schrift besser verstanden haben als die Leser dieser Richtung, welche der Meinung sind, die Gemeinde der Gläubigen, welche gegen das Weltende hin (wie man annimmt) versiegelt werden, sei als eine Gemeinde von lauter Judenthristen zu denken, wobei dann noch die Konsequenz zu machen wäre, daß aus jedem Stamme gerade 12,000 sollten versiegelt werden. Da die Zahl Zwölf die geistliche Vollzahl ist, welche die runde Fülle der prinzipiellen Charismen des Lebens Christi oder des Reiches Gottes bedeutet, so ist mit den zwölftausenden aus jedem der zwölf Stämme die ganze Fülle charismatischer Kräfte in der Entwicklung des Reiches Gottes bezeichnet, und zwar in der Gestalt treu bewährter auserwählter Seelen, denn nur solche werden versiegelt. Da aber diese Versiegelung sich auf den ganzen Verlauf des siebenten Siegels, d. h. der sieben Posaunen bezieht, so ist auch die Deutung derselben auf eine am Weltende bestehende Judenkirche durchaus irrig. Dazu kommt, daß diese hundert vierundvierzig Tausend am wirklichen Weltabend von ihrem Prüfungsstande auf der Erde (Kap. 7) aus zum Siegesstande im Him-

¹⁾ F. Baader: Der Despot und der Hierarch arbeiten einander in die Hände.

mel entwickelt scheinen würden (Kap. 14), und zwar diesmal als „Jungfrauen“, d. h. nach Rothe als lauter Cölibatäre, wobei aber wohl zu merken ist, daß man sich dieselben als 144,000 cölibatäre Zudenchristen denken mußte, und dabei zugleich annehmen, daß sie im Himmel um ihres Cölibats willen eine höhere Stellung erlangt hätten. So geht man mit der Apokalypse um, während doch einfach nach biblischem Stil das versiegelte Israel das versiegelte neutestamentliche Volk Gottes bezeichnet, bestehend aus Zudenchristen und Heidenchristen, und der Begriff der „Jungfrauen“ durch sittliche Prädikate, besonders durch das echt johanneische Prädikat der Lauterkeit und Wahrhaftigkeit (Kap. 14, 5) hinlänglich erklärt ist. Auch ist nicht anzunehmen, daß die Vollzahl der Auserwählten in der triumphirenden Kirche im Himmel und der Auserwählten auf Erden in der streitenden Kirche heidemale nur dieselben Individuen bezeichnen solle. So ist das ganze Gottesvolk mit dem symbolischen Namen Israel bezeichnet. Und wenn auch die Heiden, Kap. 22, 2 und anderwärts einen Gegensatz zu diesen Juden bilden, so ist doch auch diese Bezeichnung ein symbolischer Ausdruck für die noch Unerksten, insbesondere als Völkermassen, woraus also nicht folgt, daß die Heiden und Geschlechter und Völker und Sprachen, Kap. 7, 9 mit denen die Heiligung des Nationalitäts-Prinzips im Reiche Gottes bestimmt ausgesprochen ist, eine untergeordnete Ergänzung zu den 144,000 Erwählten aus Israel bilden sollten; umsoweniger, da diese sogenannten Heidenchristen schon im Himmel stehen (Kap. 7, 9), während die sogenannten Zudenchristen noch auf Erden versiegelt werden; im Gegensatz zu den 144,000 Jungfrauen, die auf dem himmlischen Berge Zion stehen, während die Heiden noch auf Erden der Verführung ausgesetzt sind (Kap. 14, 8). Das Nähere gehört der Exegese an (vorläufig zu vergleichen Dölsterdieck, S. 274 ff.).

Es würde zu weit führen, wollten wir alle menschlichen Verhältnisse nach ihrer symbolischen Bedeutung ausführlich erörtern, auch müßten wir unten manches wiederholen. Inbessen führen wir noch folgende Momente auf unter der Ueberschrift:

g. Menschliche Ordnungen, Sachen und Verhältnisse.

Der Tag des Herrn. Der Sonntag als Auferstehungstag im eigentlichen Sinne und doch zugleich symbolisch, der Feiertag der Seele.

Die Posaune. Das Signal für den Beginn einer neuen heiligen Gotteszeit, eines neuen Gotteswerks, eines neuen Gotteskriegs, Gerichts und Sieges.

Das Buch. Das providentiell Beschlossene in mysteriöser Fassung.

Das Buch des Lebens. Der Inbegriff der durch die Versiegelung fixirten, auf Erwählung, Berufung, Rechtfertigung und Bewährung beruhenden Heilsgewissheiten.

Das Büchlein. Die Prophetie vom Weltende insbesondere, im Munde süß, das reizendste Mysterium, aber im Bunde Grimmig verurtheilend mit seinem Aufschluß über grauenvolle Tiefen des Verderbens und des Gerichts.

Die sieben Gemeinden. Typen der sieben Grundformen, in denen die Kirche Christi sich welt-historisch und kirchenhistorisch darstellt.

Der Leuchter. Die Gemeinde als Lichtträger, wie der Stern eine vom Herrn als der Urquelle ausgehende Lichtquelle.

Der Talar. Das festliche Hohepriestergewand im geistlichen Sinne.

Der Altar. Das Symbol aller gläubigen Entscheidung und Hingebung, aber nicht in der Kälte der Indifferenz, sondern in der heiligen Blut des Gebetslebens.

Nikolaiten wie die Bileamiten. Der Typus alles in geistliche rationelle Formen sich hüllenden Antinomismus, sowie Isebel die schwärmerischen Formen bezeichnet, die Bileamiten sinnlich egoistische Formen.

Paradies. Das neue; die neue Welt, als eine Welt der neuen unvergänglichen Lebensfülle, welche auf der Vollendung der Geistes- und Geister-gemeinde beruht.

Holz des Lebens. Lebensbäume, die nicht nur mit ihren Früchten, sondern auch mit ihren Blättern Gesundheit geben. Die mit der ganzen Heilskraft Christi und des christlichen Geisteslebens entbundene volle Heilskraft der Natur in bestimmten Organen und Formen.

Satans-Synagoge. Eine auf Theorien beruhende, propagandistische Umkehrung der Elemente der Offenbarung in den Dienst der Finsterniß.

Der andere Tod. Ein unendliches Todesbewußtsein, das zur unendlichen Lebensform geworden ist. Sterben und nicht sterben können.

Das verborgene Manna (Kap. 2, 17). S. Joh. 6, 32 die Nahrung des persönlichen Lebens durch die innigste persönliche Lebensgemeinschaft mit Christo.

Der weiße Stein. Die eschatologische Rechtfertigung im Gericht (Matth. 25), und zwar als Ehrenerklärung gegenüber jeder Anschuldigung; das Bekennen des Bekenntners vor dem himmlischen Vater.

Der geheimnißvolle Name. Das Mysterium eines vollendeten, individuell bestimmten persönlichen Wesens und Selbstbewußtseins, der vollendete Charakter.

Gurerei treiben und Götzenopfer essen. Hinfall in weltliche Meinungen, Sitten, Gemeinschaften. — Ehebrecher: mit der Schuld des Abfalls belastet. Geistliche Renegaten auf der abschüssigen Bahn zum Abfall hin.

Werfen in ein Bette. Carlasaische Gerichtsform. Der Strudel des antinomistischen Wesens und Verderbens, aus dem Scheinwesen göttlicher Glückseligkeit in dämonische Qual sich verwan delnd.

Tiefen des Satans. Ironische Bezeichnung der kräftigen Migen, oder der Scheintiefen der Erkenntniß, welche in den Prinzipien der Verleugnung liegen.

Die eiserne Ruthe (Ps. 2). Das Scepter des Waltens Christi als Scepter des Gerichts, und zwar desjenigen Gerichts, welches allezeit aus der Verwerfung seines Heils hervorgeht. „Ich bin gekommen, ein Feuer anzuzünden.“

Befleckte Kleider. Weiße Kleider. Der Gegensatz von einer geistlichen Erscheinung, die durch Fleischeswesen (Geiz, Ehrgeiz, Wollust u. s. w.) befleckt ist, und einer Entfaltung der geistlichen Gesinnung, die zum Schmuck der Tadellosigkeit vor der Welt und vor Gott gereift ist.

Die offene Thür. Der freie geistige Eingang in die Welt zur Belehrung der Welt, beruhend auf der Beseitigung der herkömmlichen Hindernisse und einer von Gott zubereiteten Empfänglichkeit der Seelen für das Zeugniß von Christo.

Der Schlüssel Davids. Der Machthaber über die wahre Kommunion des Reiches Gottes nach Aufschluß und Ausschluß; gemäß der vorbildlichen Bedeutung Davids, als des königlichen Statthalters Gottes in der alten Theokratie.

Die Säule im Tempel Gottes. Ein Mann in Christo, vielmehr noch dadurch, daß Christus ihn zu einer Zierde seines Hauses gemacht, als daß er ein Theilchen vom Gewicht des Tempels auf ihn gestützt hat.

Siehe, ich komme bald. Dieses bald soll immer langwieriger werden nach der Meinung der modernen Ausleger, und wird immer bald nach der eschatologischen Erwartung des Glaubens, welcher ein religiöses Datum und ein chronologisches zu unterscheiden weiß.

Die Krone. Siegesglanz, Freiheitsglanz, Herrscher glanz. — Der Amen. Das persönliche Centrum und Endziel aller göttlichen Verheißungen und aller wahren religiösen menschlichen Hoffnungen.

Kalt, Warm, Lau. Indifferent; lebendig; indifferenzirt im Gemüth durch ein konstant gewordenes Schwanken zwischen Gott und Welt.

Das Abendmahl. Die hohe Feier der persönlichen Lebensgemeinschaft mit Christo und

mit den Brüdern, als Mahl am Abend; Abschluß mit der Noth der Welt, Vorseier der Seligkeit.

Die sieben Siegel. Die sieben für den natürlichen Menschen sinn unauf lösbaren düstern Räthsel der Weltgeschichte, schreckhaft auch noch durch die Sechszahl, worin sie dem Welt sinn erscheinen als endlose Noth, heilig und heilbringend durch ihren Zusammenschluß zur Siebenzahl.

Die vier Reiter. Christus als Reiter, d. h. als Herr der ihm entsprechenden welthistorischen Bewegung, die drei folgenden Reiter seine Knappen, d. h. schlechterdings nur dem Werke Christi dienend.

Goldene Schalen. Heilige, schöne Maße nach ihrer Form; aus dem Gold der Lauterkeit, Treue und Lebensfrische gebildet.

Das neue Lied. Wie das theokratische Wunder in Wort und That das spezifisch Neue unter der Sonne ist, mithin die Erlösung in Christo als das Neue Testament die prinzipielle neue Welt, so ist das neue Lied die Feier der neuen Welt als Vorseier ihrer vollendeten Erscheinung.

Der Bogen. Attribut des ersten Reiters. Die fernhin treffende, die sichere, die entscheidende, die siegreiche Wirkung.

Das große Schwert. Attribut des Kriegs.

Die Wage und das Maß. Attribute der Armuth und der Theuerung.

Die Erscheinung des Todtenreichs oder die Gruppe der Todesmächte. Attribut des Todes.

Die Seelen unter dem Altar. Alles Martyrthum, ein Opferleiden um Christi willen und ein that sächliches Gebet um die Zukunft der vollendeten Vergeltung.

Das Siegel Gottes. Die entschiedene Bewährung und Bewahrung glaubenstreuer Seelen in den Leiden und Versuchungen der Welt; That sache und Bewußtsein in einem einheitlichen Heldenthume.

Dan? Der Ausfall Dans unter den 12 Stämmen. Eine räthselhafte Sache, die aber sicher nicht so zu erklären ist, daß die Daniten als Verworfenen erscheinen sollen, sondern auf einer herkömmlichen israelitischen Symbolik beruht, darauf gestützt, daß der Stamm Dan zum großen Theil früh ausgewandert war. Die Zwölfszahl, in welcher kein Stamm vermißt wird, beweist, daß die Ausfälle des Reiches Gottes immer wieder gedeckt werden, wie dies ja auch mit dem Ausfalle des Judas aus der Apostelschaar geschehen ist (s. Apösig. 1). Eine erläuternde Parallele ist die Auslassung des Simeon im Segen des Moses.

Die Lebendigen Wasserbrunnen (Kap. 7, 17). S. Ps. 23; hier im Sinne letzter, höchster Erfüllung.

Das goldne Rauchfaß und das Rauchwerk (Kap. 8, 4). Gebetsgeist und Gebetsleben.

Wermuth. Hier Bild eines tödtlichen Wassermiasma. Geistige Miasmen des Wassers aber sind die sittlichen Verberbnisse in den Reformbestrebungen des Volkslebens und für dasselbe.

Die drei Wehe. Weshalb nicht Sieben? Sie erscheinen als drei spezifisch dämonische und antichristliche Versuchungsleiden, bezeichnet durch die fünfte, sechste und siebente Posaune (Kap. 8, 13).

Der Schlüssel zum Brunnen des Abgrundes. Der Abgrund (Abyssus) ist hier die Basis der Hölle, nicht die Hölle selbst, ein Ueberrest des Thohu Vabohu, die finstre Tiefe, welche die gestaltlose Leere zugleich ist; der Brunnen des Abgrundes der Kanal satanischer Wirkungen auf die Erdenwelt (nach Matth. 13 das Unkraut, böse Prinzipien); die Verslossenheit des Brunnens das Ueberwiegen der heiligen Gegenwirkungen und Institutionen des Reiches Gottes; der Schlüssel zum Brunnen der Aufschluß des Kanals vermittelt der abstrakten, falsch verstandenen Freiheit, verweilt durch einen Engel des Gerichts; der aufsteigende Qualm dämonischer Wirkungen, welche die Sonne des Lebens, die himmlische Welt verdunkeln, und zunächst eine unerhörte Fülle von psychischen Leiden, Hypochondrien, Geisteskrankheiten, Verzweiflung und dergleichen verbreiten.

Anbetung der Teufel neben der Abgötterei (Kap. 9, 20). Im allgemeinen Sinne ist die feige und heuchlerische Anerkennung der Macht des Bösen, die den Genien des Bösen dargebrachte Huldigung, wie sie von Zeit zu Zeit und immer mächtiger hervortritt, Anbetung des Teufels im weiteren Sinne; sie verbindet sich sehr wohl mit den freiesten Formen der Abgötterei, namentlich auch des figürlichen Götzdienstes.

Das Meßrohr. Der Tempel, der Altar, die Gesamtheit der Anbeter werden gemessen. Das Meßrohr des Geisteslebens bestimmt den wahren Tempel der Anbetung, den wahren Altar der Entsagung, die Gemeinde der wahren Beter. Der Vorhof der Heiden; die Außenseite der Kirche, die Scheinchristen. Das goldne Rohr (Kap. 21, 15), das göttliche Bewußtsein und die himmlische Bestimmtheit in Betreff der Gottesstadt.

Die Säcke als Anzug der zwei Zeugen. Bußgewande. Dunkelernste Formen des Christenthums in den Formen des Staats und der Kirche.

Die Macht der zwei Zeugen. J. B. in Bann und Acht, Krieg und Frieden.

Die große Stadt Sodoma und Egypten. Wollust bis zur Unnatur auf der einen Seite, und

Todtenkultus, Ascese und Zauberei auf der anderen, fleischliches und dämonisches Wesen, einander fördernd, die Signatur der Stadt des Verberbens.

Der Zorn der Heiden und gegenüber der Zorn Gottes (Kap. 11, 18). Beide stehen in Wechselwirkung. Die höchste Aufregung in der vermeintlichen Autonomie der heidnisch gewordenen Völker, und die höchste Spannung der Autonomie Gottes, beide in wechselseitiger Erregung.

Die Anbetung des Drachen. Gleich Teufelsanbetung. Feige Huldigung gegenüber der Scheinmacht und dem Scheinglanz des Bösen.

Die Hütte Gottes (Kap. 13, 6). Die Gemeinschaft der wahren Gläubigen. Die Kirche in ihrer Innerlichkeit und Schlichtheit. S. Aposig. 15, 15, 16; Amos 9, 11, 12.

Der Sieg des Thieres über die Delbäume. Der Scheinsieg des Bösen, aus welchem allemal der Sieg des Guten hervorgeht. Vor allem in der Geschichte der Kreuzigung Christi. Die Geschichte der Kreuzigung ist die Geschichte des Kreuzes überhaupt. Das eschatologische Grundgesetz Kap. 13, 10: Spielt man die Sache der kirchlichen Freiheit auf den Boden der staatlichen Gewalt, so hat man von dieser das Urtheil zu erwarten.

Das Bild des Thiers. Die Anbetung der Bilder der Kaiser mag als Analogie für die Anbetung der in der Welt tursirenden Ideale, Verherrlichungen und Feste zu Ehren des Antichrist und des antichristlichen Wesens dienen. Das Malzeichen des Thieres an Stirn und Hand als antichristliches Bürgerrecht (Kap. 13, 16). Die heidnische Sitte der stigmatisirten Sklaven mag die analoge Vorstellung sein; das eigentliche Abzeichen des Thiers aber ist wohl eine geistige Signatur, das Zeichen an der Stirn die vollendete Schamlosigkeit, das Zeichen an der Hand der vollendete Schwindel.

666. Sechsmal und sechzigmal und sechshundertmal. Immer wieder die Zahl Sechs, also die Zahl des ziellosen Werks, der endlos nützigen Anstrengung und verlorenen Mühe, die sich in dem Menschen der Sünde gipfeln wird.

144,000. Zwölffmal zwölf, oder die Zahl der Ausgewählten in allen geistlichen Volksstämmen oder Kirchen, multipliziert mit der Zahl 1000 als des Aeons der ganzen christlichen Zeitrechnung.

Die Stimme. Der laute Ausdruck einer himmlischen Gewißheit. Die Kunst des neuen Liebes Kap. 14, 3: der reine Ausdruck himmlischer Seligkeit, eine unnachahmliche göttliche Kunst.

Die Jungfräulichen (Kap. 14, 4, 5). Es ergibt sich aus dem Zusammenhang, daß ihre Sig-

natur besonders in der Lauterkeit, Wahrhaftigkeit und Wahrheit besteht.

Das ewige Evangelium. Das Evangelium in seiner ersten Gestalt reicht von der ersten Parusie bis zur zweiten, das ewige Evangelium reicht von der zweiten Parusie in endlose Aeonen hinaus. Es ist das Evangelium von der finalen Erlösung durch das finale Gericht.

Die Vollendung Babels, der Fall Babels. Ein Reichsgesetz der sittlichen Welt. S. Jes. Kap. 14. So hatte auch Jerusalem noch einmal eine hohe Scheinblüte vor seiner Zerstörung. Das Königthum Agrippa des II., die allwärts verbreitete Synagoge, Proselyten und Proselytenkolonien, scheinbar blühende Kultur und krankhaft hohes Nationalgefühl.

Der Zornwein der Hurerei. Der Zornwein, das Gericht Gottes mitten in der Verausagung der Schwärmerei, der Zornwein der Hurerei das trunkene Hochgefühl in dem Rausch des Abfalls.

Der Kelch seines Zorns (Kap. 14, 10, 11). Hohe Ironie! Hier nicht so sehr ein Ausdruck des göttlichen Maßes als der Augenscheinlichkeit dieser Gerichtsspende aus der Hand Gottes.

Die Sichel (Kap. 14). Das Werkzeug des Gerichts. Die Katastrophe, welche die Fortsetzung des alten Wesens plötzlich abschneidet.

Die Ernte. Das vollständig zur Reife gekommene Gericht.

Die Kelter. Das mit dem Gericht kommende zermalmende Unglück, wie es aus allen Schulden alle ihre Folgen herauspreßt, in der Mitte meist heilbringende (Jes. 63, 3), am Ende meist verdammliche.

Die Zäume der Pferde. Geht das Blut der Erschlagenen bis an die Zäume der Pferde, so bringt es die Pferde, die Organe der Bewegung in der Weltgeschichte, zum Stillstand, der Zeitlauf stockt. Den Raum aber, welchen das Gericht erfüllt, bezeichnen die 1600 Stadien, die Länge Palästina's als Symbol der weiten Welt.

Das Lied Moses und das Lied des Lammes (Kap. 15, 3). Im Lichte des Neuen Testaments wird auch das Alte Testament ein neues, auch das Gesetz eine andere Gestalt des Evangeliums.

Der Tempel der Hütte des Zeugnisses (Kap. 15, 5). Die innere und hohe Urregion der Herrlichkeit Gottes und seiner Gesetzgebung.

Die sieben goldnen Schalen. Wie der Zorn die hohe Synthese der Gerechtigkeit und der Liebe ist, so sind die Zorngerichte hoch geweiht nach ihren heiligen Mäßen und nach ihrem hehren Gehalt.

Der Euphrat. Die Grenzlinie zwischen der alten Kulturwelt und der alten Barbarenwelt, diesseits Babel (Kap. 9, 14), jenseits die Könige der Barbarenwelt (Kap. 16, 12). Harnagebbon (Sacharja 12, 11; 14, 4; Joel 3, 7, 17). Ob auf 2 Kön. 23, 29, oder auf Richter 5, 19 zu beziehen? S. die Erezese. Jedenfalls die Stätte des beginnenden Gerichts über das Antichristenthum.

Der goldne Becher in der Hand des Weibes. Die Verführung im Schein der Befehung zum wahren Heiligtum. Die Mutter der Huren und Gurel. Nicht nur Buhlerin, sondern auch Kupplerin im geistlichen Sinne.

Die Betrunknen. Der volle Rausch des vollendeten Fanatismus.

Die sieben Berge und sieben Könige. Sieben Formen der Weltkultur und der Weltmacht, repräsentirt durch die Stadt der sieben Berge.

Das Thier selber als der achte König (Kap. 17, 11). Das siebente Thier wird durch seine Intervalle zum achten. Die heidnisch antichristliche Weltmacht lebt in einer christlichen wieder auf.

Ausgehen von Babel (Kap. 18). Wie die Christen von Jerusalem ausgingen, als das Gericht begann. Denn das Gericht ist zur Hälfte immanentes Gericht, Zornestaumel.

Das Triumphlied und die Wehklage. Das Gericht nach seinen zwei Seiten, wie sie sich reflektiren im Reiche des Lichts und im Reiche der Finsterniß.

Die Seefahrer. S. oben.

Die Kaufleute ebenfalls (Kap. 18, 11)

Der Mühlstein. Er wird ins Meer des Völkerlebens geworfen, und nun beginnt ein Sturm, der als Gericht über das Thier kommt. Der Rausch (Kap. 18, 18), die dunklen und düstern Phänomene des Gerichts.

Amen. Hallelujah. Beide faktisch. Gottes Weissagung, Wort und Werk besiegelt, und darauf das ewige Gotteslob gegründet.

Die Hochzeit des Lammes. Die Verufenen zur Hochzeit. S. Matth. 25, 1 ff.

Das Weib, die Braut (Kap. 19, 7). Die vollendete Gemeinde.

Ihr Schmutz. Die bis zur Herrlichkeit entfaltete Erscheinung ihres inneren Lebens.

Das Zeugniß Jesu. Kap. 19, 10; Matth. 10, 32; Luk. 12, 8; Matth. 25.

Der Name Christi, sein Geheimniß (Kap. 19, 16; vgl. Kap. 2, 17; Matth. 11, 27).

Das Kleid des Siegesfürsten (Kap. 19, 13). Sein Blut ist in erster Linie die Farbe seiner persönlichen, priesterlichen Gerechtigkeit.

Das Schwert und die Ruthe (V. 15). Justiz und Verwaltung.

Die Vögel (Kap. 19, 17). Wo das Aas ist etc. Die 1000 Jahre. S. oben.

Die erste Auferstehung. Die Frühlingsblüte der neuen geistlichen Menschheit in ihren Auswählten, das Vorzeichen der allgemeinen Auferstehung. Der Bann und die Aufnahme der Heiden. Kap. 21, 26, 27. Ein vollendeter Gegensatz dynamischer Wirkungen des Abstoßes und der Anziehung.

h. Terrestrisch-kosmische Momente.

Der Gegensatz von Himmel und Erde tritt auch hier durchweg in seiner ganzen Bedeutsamkeit hervor, wie diese schon 1 Mos. 1, 1 angedeutet ist; die Region der Vollendung des himmlischen Seins sich ausbreitend über die Region des Werdens. Daher gehen auch die himmlischen Siegesfeste den irdischen Kämpfen durch die ganze Apokalypse voran. Wenn sich aber zuletzt der eigentliche Himmel im Himmel, die Gottesstadt auf die Erde herabsenkt, so ist das ein Zeichen, daß die Erde selbst ihre Vollendung zu einem Centrum des Himmels, der Gegenwart Christi, der Herrlichkeit Gottes, der vollendeten Gemeinde erreicht hat (Kap. 20; 21).

Mit der Erde und ihrer kosmischen Stellung hängen die Zeitbestimmungen zusammen; die halbe Stunde, das kleinste Zeitmaß, eine erwartungsvolle Pause, ein Moment höchster Spannung. Die Stunde, eine einzelne, große Entscheidungszeit (Luk. 22, 53), s. die letzte Stunde 1 Joh 2, 18. Der Tag, Symbol des Tagewerks in seiner Bewegung zum Weltende hin, dem großen Feierabend. Die 1260 Tage, die große Periode der Kirche als geordneter Verlauf der Dinge in lauter Tagewerken, welche das Weltende vorbereiten. Drei und ein halber Tag, die gebrochene Woche, die überschrittene Auferstehungs- und Hossinnzeit, die Zeit höchster Niedergeschlagenheit. (Siehe die Emmaus-Jünger.) Unter den Tageszeiten sind der Morgen und der Abend besonders bedeutsam. Der Morgen als heitrer Anbruch einer neuen Zeit, der Abend als Bild des Weltendes (Ps. 30, 6; Sacharja 14, 7). Die Nacht ist als Symbol der Finsternis und des Unglücks (Jes. 9, 1; 21, 11) besonders groß und ernst in der Mitternacht, entfaltet jedoch auch eben auf diesem Höhepunkte ihre höhere Bedeutung. Die erste Parusie Christi wie die Erwartung der zweiten hat die Nacht, die Zeit des Geheimnisses (das Dunkel im Allerheiligsten), der Empfangnisob. der Geburten (Jes. 3), der Rebitation (Ps. 1) zur Nacht des Heils geweiht, und der Lichtglanz in der Zeit der Vollendung wird geschildert als eine höhere Einheit von Tag und Nacht (ApoK. 21, 23. S. unten). Zerschlägt aber die Nacht in Nachtwachen, so ist der Kampf des Tages in gesteigertem Maße in die Nacht verlegt. Die

Woche. Der kleine periodische Wechsel der Zeiten der Finsternis und des Lichts. Die 70 Wochen, 7 mal 10 solcher Umläufe von Licht und Finsternis bis zur Vollendung des messianischen Reichs. Davon 62 Wochen bis zum Tode Christi (Dan. 9, 26). Eine Woche, das apostolische Zeitalter mit der Zerstörung Jerusalems in der Mitte der Woche (B. 27). Endlich 7 Wochen, bis der Messias als König erscheint in seiner Herrlichkeit; die neutestamentliche Zeit (B. 25). Der Monat, ober der größere periodische Zeitwechsel als Wechsel von Zeiten des Lichts und der Finsternis (42 Monate = 1260 Tage). Das Jahr, größtes Symbol des Zeitwechsels als eines Wechsels zwischen verschiedenen Perioden des Kampfes zwischen Licht und Finsternis, also die Geschichtsperiode, ein großes Tagewerk Gottes. Tausend Jahre, ein runder Neon, insbesondere als Uebergangszeit zu der Erscheinung des Neons der Vollendung von der zweiten Parusie Christi an. Die unbestimmte Form drei und eine halbe Zeit (ApoK. 12, 14) ist ein potenzirter Ausdruck für die dunkle Zeitform $3\frac{1}{2}$ Tag. Unter den Jahreszeiten ist das Symbol des Herbstes besonders verständlich (ApoK. 14, 15). Die Symbolik des Frühlings findet ihren schönsten Ausdruck im Hohenliede Kap. 2, 11. Wie der Sommer in Verbindung mit dem Herbst auftritt, so der Winter in Verbindung mit dem Frühling. Was den Wechsel von Tag und Nacht anlangt, so ist der oben schon berührte Gegensatz nicht zu übersehen, daß in der Gottesstadt der neuen Erde der Gegensatz von Tag und Nacht aufgehoben ist (Kap. 21, 25; 22, 5 — die Region des ewigen Sonnenscheins), während die Gerichteten einer Region des Wechsels und des Werdens zugewiesen sind, worin der Gegensatz von Tag und Nacht fortbauert, indem sie Tag und Nacht gequält werden von Neon zu Neon. So dauert also hier nicht blos der Wechsel von Tag und Nacht fort, sondern es folgen auch verschiedene Neonen aufeinander.

Nach den räumlichen Verhältnissen der Erde tritt vor allem hervor der Gegensatz von Land und Wasser, von Erde und Meer. Die Erde ist das Symbol des theokratischen, kirchlich oder staatlich geordneten Lebens (Ps. 93, 1; 96, 10; ApoK. 13). Das Meer dagegen ist das Symbol des stutenden Völklerlebens (Ps. 65, 8; 89, 10; 93, 3, 4; Dan. 7; ApoK. 13). Demzufolge ist das Erdbeben eine Erschütterung der alten Autoritäten und Ordnungen (1 Kön. 19, 11, 12; Matth. 28, 2). Die Sturmflut des Meeres dagegen eine stürmische Bewegung des Völklerlebens, vielfach als Anstürmen gegen die heiligen Berge oder den heiligen Berg Gottes (Ps. 15, 1; 65, 7; Jes. 2). Die zweite Potenz der Erde ist der Berg, die hohe und hochgeweihte Ordnung, die dritte Potenz derselben aber ist der Fels,

der göttliche Wille, Inhalt, Geist und Zweck in der Weltgeschichte, an welchem alles zerschellen muß, was gegen ihn anläuft (5 Mos. 32, 31. 37; Ps. 18, 3; Jes. 8, 14; Matth. 16, 18. S. oben).

Höchst bedeutsam aber wird das Königreich Christi verglichen mit einem Felsstein, welcher sich rollend ablöst von einem Berge, nämlich der alten Theokratie.

Auch das Meer findet sich potenziert in dem Abgrunde und dem Brunnen des Abgrundes, in der vollen Entfesselung alles Völlerlebens und der Verbindung desselben mit allen dämonischen Einflüssen des Reiches der Finsterniß. In der Vollenbung aber soll das Meer des unfrei flutenden Völlerlebens auf der Erde verschwinden (Apok. 21, 1), um mit seinem Niederschlag den Feuerpfuhl zu bilden, die absolute Stagnation in der Form der leidenschaftlichsten Gährung und Bewegung, während der Reinertrag von Land und Meer zum himmlischen Kristallmeer geworden ist, worin sich die unendliche Fülle, Frische und Bewegung des Lebens mit vollkommener sittlicher Festigkeit und idealer Durchsichtigkeit und Klarheit geeint findet.

Diminutivformen der Erde sind namentlich die Inseln, die fernen Eilande einsamer Völkerzweige (Hesek. 13, 6; Apok. 16, 20).

Diminutivformen des Meeres sind die Flüsse oder die Geistesströmungen (Zeitgeister, Jes. 8, 6) und die Brunnen oder die geistigen Quellschöpfungen, schöpferische Persönlichkeiten (Ps. 46, 5 u. a.).

Einzelne Bilder.

Die vier Ecken der Erde. Sie bezeichnen die äußersten Enden der irdischen Welt, die letzte und höchste Potenz des geistigen Heidenthums im Gegensatz gegen die christliche Dokumene des tausendjährigen Reichs. In Verbindung damit steht die Bezeichnung

Gog und Magog. Symbolische Bezeichnung der östlichen Barbaren als der letzten Feinde des Reichs Gottes. S. Hesek. 38 u. 39.

Der Berg, der brennend ins Wasser stürzt. Eine alte Ordnung der Dinge, die sich aufflammend in Fanatismus hineinwirft in den Dienst der absoluten Volksherrschaft. Vergiftung des Volkslebens.

Das dritte Theil der Wasser Vermuth geworden durch den Stern „Vermuth“. Die Verbitterung eines großen Geistes hat die Verbitterung vieler Flüsse oder Zeitströmungen aus vielen Quellen oder originalen Geistern zur Folge.

i. Siderische Momente.

Wie der Himmel im allgemeinen Symbol ist der symbolischen Bedeutung der Erde gegenüber

(s. terrestrische Momente Apok. 12), so sind insbesondere auch die himmlischen Richter und Zeichen hohe Symbole.

Also vor allem die Sonne. Für sich allein bezeichnet sie das geistige Centrum des Kosmos, die Offenbarung Gottes auf Erden, schließlich die Erscheinung Christi (Mat. 4, 12; Apok. 10, 1).

Der Mond als Gefährte der Sonne kann einerseits mit dem Abglanz der Sonne die Kirche bedeuten; scheint aber als Bild des Wechsels und als Gegenbild der Sonne nicht sonderlich dazu verwendet worden zu sein. Die Sterne für sich allein betrachtet bezeichnen hohe Geistergestalten, ursprünglich himmlische Wesen (Jes. 14, 2; Apok. 1, 20).

In Verbindung mit dem Mond und den Sternen aber (Apok. 12, 1) erscheint die Sonne als Symbol des christlichen Kosmos, eines räumlichen Centrums des ganzen Kosmos, zugleich wieder den ganzen Kosmos symbolisch vertretend.

Die Morgenröthe ist ein sehr naheliegendes Symbol für den Aufgang des Lichts (Jes. 58, 8), sowie der Morgenstern der Verkündiger der kommenden Sonne, insbesondere auch des Aufgangs der Sonne im Herzen (2 Petr. 1, 19); ja Christus selber in seiner ersten Parusie verhält sich zu seiner zweiten Parusie wie der Morgenstern zur Sonne und zu dem großen Tage der Ewigkeit.

Alle außerordentlichen Zeichen am Himmel aber sind symbolische Anzeichen, daß mit der geistigen Entwicklung der Menschheit in der Kirche Christi zum Weltende hin eine kosmische Entwicklung in der Weltphäre korrespondirt, so daß jene Zeichen als Signale auf den himmlischen Höhen von den geistigen Vorgängen auf Erden zu betrachten sind (vergl. Matth. 24, 29; Luk. 21, 25; Hebr. 12, 26; Apok. 6, 12. M. Leben Jesu, II. Band, 3. Theil, S. 1276).

Einzelmomente.

Die Sonne schwarz, der Mond wie Blut, die Sterne herabfallend u. s. w. (Kap. 6, 12 ff.) Kosmische Bedeutung: Metamorphose des alten solarisch-planetarischen Systems.

Ein brennender Stern fällt vom Himmel auf die Ströme und Brunnen. Ein Abfall in der Geisterwelt, der Erde zugewendet, den dritten Theil der Geistesrichtungen und originalen Geister vergiftend (wie der brennende Berg, der ins Meer stürzt, eine an das Volksleben hinsinkende von sich selber abfallende Autorität).

Der Schweiß des Satans wirft den dritten Theil der Sterne des Himmels auf die Erde (Kap. 12, 4). Großer Abfall im Reich Gottes, dem geistigen Himmel. Verwand-

lung von Geistermächten in irdische pseudostaatliche Gestalten.

Die Zeichen des falschen Propheten (Kap. 13, 13). Scheinwunder. Magische Mirakel. Die zwei größten Zeichen: Er läßt Feuer vom Himmel fallen vor den Menschen. Nach menschlicher Ansicht. Falsche Nachahmung des Elias, der Mißbrauch des großen Bannes. — Er gibt dem Bilde des Thiers einen Geist, so daß es auch redet. Das Ideal des Thiers, ein dämonisches, forcirtes und gefälschtes Zerrbild der öffentlichen Meinung.

Das Feuer von Gott aus dem Himmel, welches die satanische Heerschaar des Gog und Magog verzehrt. Die kosmische Feuermetamorphose der Erde am Weltende, 2 Petr. 3, 10.

Der neue Himmel und die neue Erde (Kap. 21, 1). Die kosmische Union der jenseitigen und der diesseitigen Geistesphäre als Erscheinung der neuen ewigen Gottesstadt.

k. Unterirdische, dämonische Figuren.

Von dem Hades (Sheol), dem Totenreich (Kap. 6, 8), müssen wir den Feuerpsuhl, die Gehenna, die Hölle (Kap. 19, 20; 20, 14. 15) durchaus unterscheiden. Der Abgrund aber, der Abysus (Kap. 9, 2), scheint eine Uebergangsform oder kreatürliche Basis zu bezeichnen, S. 24, die unvergeistigte Nachtseite der Natur. Wie aber schon von dem Hades und dem Feuerpsuhl in symbolischem Ausdrucks die Rede ist, insofern der erstere die Macht des Totenreichs auch auf Erden bedeutet, letzterer nicht nur die Sphäre der Verdammten, sondern auch ihre geistige Existenzweise, höchste Leidenschaftlichkeit in höchster Stagnation, so hat noch vielmehr der Abysus eine symbolische Bedeutung, indem er die Uregion der psychisch-dämonischen Stimmungen (Kap. 9, 5) zu bedeuten scheint, welchem nach der Abaddon oder Apollyon als die Personifikation des gottverlassenen dämonischen Trübseins und Zerstüßens zu betrachten wäre. Seine Wirkungen sind immer noch weniger schlimm als die pneumatistisch-dämonischen Verderbnisse, welche vom Euphrat, das heißt von Babel herkommen.

Von einer Satansschule ist schon im Sendschreiben an Smyrna die Rede (Kap. 2, 9), von einem Stuhl des Satans in den Sendschreiben an Pergamus und an Philadelphia, von Tiefen des Satans, d. h. vermeintlichen Tiefen, ironisch bezeichnet, in dem Sendschreiben an Thyatira. Der Satan selber erscheint (Kap. 12) als ein großer, rother (blutfarbiger) Drache (Einheit von Schlange und Schwein), der sieben Häupter hat, als trieb er ein Sabbat verheißendes Geisteswerk, aber zehn Hörner weltlicher Macht, womit er als Monstrum gezeichnet ist; doch schmückt er sich mit den Kronen in der Sie-

benzahl, im Schein der Heiligkeit. Sein Schwanz reißt den dritten Theil der Sterne vom Himmel, d. h. nicht durch Intelligenz, sondern durch wilde Lebendigkeit, durch seine Scheinmacht reißt er eine Menge von Geistern mit sich fort, nicht nur in der Engelwelt, sondern auch in der Menschenwelt, was hier wohl besonders gemeint ist. Denn der Himmel bezeichnet auch den im reinen Geistesleben, dem Centrum des Reiches Gottes bestehenden Himmel auf Erden, die innere Gottesgemeinde. Vom Himmel auf die Erde, d. h. ein symbolisches Drittel menschlicher Gemeinden verwaltet die alte, feste Ordnung der Dinge (die Erde) im Dienste des Satans. Sein Instinkt ist, das heilige Kind zu verschlingen, aber das Kind ist nicht nur persönlich gerettet in den Himmel, sondern auch der universelle Christus der inneren Glaubensgemeinde bleibt hinaufgeführt in den Himmel (unser Bürgerwesen ist im Himmel), und aus diesem Himmel der reinen Geisteskirche wird der Satan von Michael und seinen Engeln hinausgeworfen (also durch das Machtwalten Christi und seiner Geisteswirkungen). Das Weib ist geborgen in der Wüste, in der Unnahbarkeit heiliger theokratischer (nicht hierarchischer) Ascese und Entfagung, und seinen Anschlag auf ihr Leben vernichtet die Erde, indem sie als mächtige, geistig weltliche Ordnung der Dinge die Wasserströme, die Wüsterzüge bewältigt, welche nach der Intention des Satans die Kirche wegschwemmen sollten. Für das satanische Wüthen ist also sowohl Christus wie die weltliche Kirche unerschrocken; er wendet sich daher gegen die Christen in ihrer Vereinzelung (Kap. 12, 17).

l. Unterirdische und zugleich irdische dämonische Gestalten.

Bei der Fülle himmlischer engelischer Erscheinungen, welche die Apokalypse enthält, ist die Sparsamkeit ihrer Symbolik in Bezug auf das Dämonenreich sehr bemerkenswerth. Auch in diesem Punkte stimmt sie ganz überein mit dem Evangelium des Johannes, in welchem die Heilungen der Dämonischen fehlen, wahrscheinlich auch deshalb, weil ihm die dämonischen Wesen hinter den dämonischen Wirkungen in den Hintergrund getreten sind.

Um so bestimmter erscheint hier als die dämonische Hauptfigur der Satan, als sein weltgeschichtlich gereiftes Organ in der Menschheit aber der Antichrist, der schlecht hin Freche oder Böse, und als das Organ des Abfalls in der alten religiös sittlichen Welt der falsche Prophet, der schlecht hin Niederträchtige oder Schlechte.

Die Menschenerde steht unter dem Einfluß einer anderen kosmischen Region, worin ein früherer Sündenfall als Geisterfall stattgefunden hat. Das

Centrum dieses Geisterfalls ist ein gefallener Engelsfürst, der Satan, nicht ein Non plus ultra des himmlischen Geniuslebens, sondern der ursprünglich weltlichen aber verweltlichten Talente. Das Medium des dämonischen Einflusses sind nicht magische Wirkungen, sondern sympathetische, pseudo-geistige; Signale falscher Scheinfreiheit. — Sein Thiersymbol ist der Drache als Einheit von Schlange und Schwein.

Der Antichrist ist der letzte und vollendetste der vielen Antichristen; weder die Verkörperung des Bösen (Daub, Judas Ischarioth) noch ein Genius des Bösen, sondern das durch Abfall zum vollendetsten Organ dämonischer Weltsucht in der Wirkung kräftiger Tugenden entstellte Menschenbild. Sein Ursprung ist das dämonisch entseffelte Völkerleben, das Meer (Apok. 13; Dan. 7).

Der falsche Prophet ist die vollendete Ausgeburt der Weltsucht in der verweltlichten alten theokratischen oder vielmehr hierarchisch-politischen Ordnung der Dinge; er geht hervor aus der Erde. Seine Tendenz ist, einen möglichst großen Antheil von der dem Antichrist scheinbar heimfallenden Weltmacht zu retten, wo möglich dem Antichrist seine Beute abzulisten, jedenfalls einen bedeutenden Antheil an der Beute aus dem Ruin der alten Verhältnisse davonzutragen durch heuchlerische Fuldigung gegenüber dem Antichrist und Förderung seiner Prinzipien. Sein Mittel ist das falsche, durchaus auf sittlicher Gaulelei beruhende Mirakel, sein Charakter also die eigentliche Niederträchtigkeit, deren Vorbild Judas war, der auch eine Beute aus dem Ruin zu retten gedachte. Sein Ende im Feuerpfehl.

Der Drnat des Antichrist oder des dämonischen Thiers ist dem Drnat des Teufels selbst ähnlich. Doch läßt er seine Frechheit offen hervortreten, indem er nicht sieben Kronen hat, sondern zehn. Auch hat er seine Kronen in frechster Despotie aufgesetzt auf die Hörner. Die verschiedenen danielischen Weltmonarchien haben sich in ihm geeinigt, der Parbel, der Bär, der Löwe, daher auch die vierte Form, das Monstrum (Dan. 7, 4. 6). Sein Scheintriumph wird durch drei Dinge gefördert, einmal durch die Heilung seiner tödtlichen Wunde, dann durch die Frechheit seiner Lästerungen (Apok. 13, 5, 6), endlich durch den Zutritt des großen Renegaten, des falschen Propheten, des Thieres von der Erde, in welchem der eigentliche Geist der Erde, d. h. der alten traditionellen Ordnung der Dinge seinen Abfall vollzieht. Za das Thier von der Erde verführt „die Erde“ selbst, den Antichrist anzubeten. Seine Erscheinung ist charakteristisch; die Gestalt des vollendeten Heuchlers. Er hat zwei Hörner gleich dem Lamm, aber er redet wie der Drache. Seine Wunder aber bestehen in Gauleien, denn nur in lügnerisch magi-

scher Weise kann er Feuer vom Himmel fallen lassen und das Bild des Thiers reden machen. Seine letzte, stärkste Wirkung vollzieht er mit dem Banne des Malzeichens. Er vollendet ebenso das Antichristenthum des Thiers, wie Judas das Antichristenthum der Juden vollendete.

m. Himmlische Gestalten.

Der Himmel selbst. In konkreter Fassung die Region der absoluten Offenbarung Gottes in der Herrlichkeit Christi (Kap. 4, 1 ff.); in geistiger Fassung die Region des himmlischen Geisteslebens, des idealen Christenthums (Kap. 12, 7). Michael und seine Engel, d. h. das Machtwalten Christi in seinen Organen überwindet den Satan und seine Engel innerhalb der idealen Kirche (die inneren und äußeren Feinde). Die Folge aber ist, daß der Satan auf die Erde geworfen wird, d. h. auf die irdische kirchlich politische Ordnung der Dinge.

Jehova. Gott offenbart sich hier zuerst als Jehova, nämlich als der da ist, der da war und der da kommt, ganz angemessen der gläubigen Erwartung des vollkommenen Einklangs seiner letzten Offenbarung mit der alttestamentlichen und neuteamentlichen. Seine Offenbarung aber ist siebenfältig in den 7 Geistern (s. Jesajas 11), die sich alle als Einzelgestalten des Lebens Christi konzentriren in der Fülle des Geistes, die auf seinem Sohne ruht (Kap. 1). Diese Stellung der 7 Geister ist ebenfalls der Aussicht auf die vollkommene Offenbarung Christi in 7 Gestalten durch die Zeiten gemäß. Dann erscheint Jehova als der Allwaltende auf dem himmlischen Thron, und die Herrlichkeit seines Thrones und Waltens wird neu geschildert in symbolischen Zügen. Sein Ansehen wird beschrieben (Kap. 4, 3), sein himmlisches Presbyterium, die 24 Ältesten (Kap. 4, 4), seine Offenbarung (B. 5), der himmlisch reine Charakter und die Wirkung seines Waltens (das gläserne Meer) und die vier Grundformen seines Waltens, die vier Thiere oder Lebensgestalten (B. 6—8). Sie dienen zu seiner Verherrlichung in erster Linie, denn sie sind ja die Grundformen seines Waltens selbst (Kap. 8, 9). Diese thatsächliche Verherrlichung reflektirt sich dann in der Betrachtung und Lobpreisung der auserwählten himmlischen Geister (B. 9, 10). In seiner Hand ist das versiegelte Buch mit den Räthseln der Weltgeschichte (Kap. 5, 1). Auch weiterhin erscheint er als der auf dem Stuhl Thronende, d. h. der absolut waltende (Kap. 6, 16), die Gebete der Heiligen kommen vor Gott (Kap. 8, 4). Selbst der Engel, welcher die Züge Christi hat, schwört bei ihm als dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, dem Schöpfer (Kap. 10, 6). Er ist aber insbesondere der Gott der Erde (Kap. 11, 4), dessen Lebensgeist auch die getödteten

treuen Zeugen neu belebt (Kap. 11) und sich durch die Auferweckung derselben als der Gott des Himmels erweist, der Allmächtige (Kap. 11, 17). Sein ist auch das Reich, worin die Macht Christi waltet (Kap. 12, 10). Er ist der Vater Christi (Kap. 14, 1). Er selber ist zuvörderst das Alpha und Omega, der absolute Grund und das absolute Ziel aller Dinge, und die lebendige Einheit dieses Gegensatzes ist er als Jehova, der da ist, der da war und der da kommt (Kap. 1, 8; vgl. 21, 6). Aber in der Einheit mit ihm ist auch Christus Alpha und Omega (Kap. 22, 13 (Kap. 1, 11)).

Wiederum wird es hervorgehoben, daß Gott der Richter auch der Schöpfer ist. In ähnlicher Weise also wie das Ev. und die Briefe tritt die Apokalypse den Keimen des Gnostizismus entgegen (Kap. 14, 7). Daher stimmen auch das Lied Moses und das Lied des Lammes zusammen in seinem Preise (Kap. 15, 3. 4). Seine Herrlichkeit erfüllt den himmlischen Tempel (Kap. 15, 8). Die letzten Plagen sind Scharfen seines Zorns, und er ist's, dessen Namen die Menschen ihretwegen lästern. Er waltet absolut über die Welt, darum auch über das Böse, indem er es macht zum Gericht (Kap. 9, 5. 14; 13, 5. 15; Kap. 15 das Verstöckungsgericht, Kap. 17, 17). Die reichen Datalogien der Apokalypse sind meist Datalogien für Gott, Kap. 4, 9—11 (vgl. Kap. 5, 13, wo die Datalogie Gottes mit der Datalogie des Lammes verbunden, aber vorangestellt wird, Kap. 7, 12; 11, 16. 17; 12, 10; 19, 1. 6), und so wird auch die Anbetung auf Gott bezogen. Sein ist das Reich (Kap. 19, 6), er vollzieht das letzte Endgericht (Kap. 20, 9. 12), von ihm herab senkt sich das neue Jerusalem vom Himmel auf die Erde, und dieses ist jetzt Gottes Hütte, das Allerheiligste seiner Wohnung auf Erden selbst (Kap. 21, 2. 3); er der Seligmacher (B. 4). Das Verhältniß zwischen Gott und dem Lamm tritt Kap. 21, 23 bestimmt hervor. Die Herrlichkeit Gottes erleuchtet die Gottesstadt, und ihre Leuchte ist das Lamm; d. h. Christus das Erscheinungsbild, die anschauliche Offenbarung Gottes (f. Kap. 22, 3. 5). So ist Gott auch die Urquelle der Apokalypse selbst als der Gott der Geister der Propheten (B. 6).

Mit allen Zügen der verherrlichten Gottmenschheit wird Christus geschmückt. Die Offenbarung Gottes ist auch die Offenbarung Christi. Die Gnade geht von ihm aus, wie von Jehova. Seine Titel und Züge verbinden seine himmlische Herrlichkeit mit seinem Versöhnungswerk und Heilswerk auf Erden. Kap. 1, 5. 6; 1, 11—18; 5, 6—14; 6, 2; 7, 17; 11, 15; 12, 10; 14, 1. 2. 14; 19, 11. 16; 21, 23; 22, 3. Das Motiv seiner Verherrlichung ist durchweg sein großes Versöhnungswerk. Dieser Gedanke zieht sich durch das ganze Buch als

Grundgedanke hindurch. Er ist das Lamm, das geschlachtet ward (Kap. 5, 6. 12), als Prophet der Auen, der treue Martyr (Kap. 3, 14), als Hohepriester der Versöhner (Kap. 1, 5; 7, 14), als König der Befreier (Kap. 5, 9), der Fürst der Könige der Erde (Kap. 1, 5), der dynamische Fürst der Weltgeschichte (Kap. 6, 1), und auch als solcher am Ende siegreich erscheinend, ein König aller Könige und Herr aller Herren, der die Seinen gemacht hat zu einem Königreich von Priestern (Kap. 1, 6; 5, 10; 19, 16); die mysteriöseste aller Persönlichkeiten (Kap. 19, 12); nach seiner Wesensbeziehung zum Vater der Logos Gottes (Kap. 19, 13), nach seiner Menschennatur die Wurzel des Geschlechtes Davids und der Morgenstern der Menschheit (Kap. 22, 16).

Der Heilige Geist wird hier in konkreten Fassungen verherrlicht in den sieben Geistern, in dem Geiste, der den Geist des Propheten ergreift und in ihm zur Quelle aller Visionen wird (Kap. 1, 10; 4, 1. 2), darum auch als das Prinzip der Gewißheit der Seligkeit (Kap. 14, 13) und der Sehnsucht in der Gemeinde nach der Zukunft des Herrn (Kap. 22, 17). Mehrfach tritt er zudem der symbolischen Darstellung gemäß in Engelgestalt hervor sowie auch Christus selbst.

Der Stuhl Gottes, oder sein Thron ist in seiner symbolischen Bedeutung seiner Erklärung bedürftig. Da das Presbyterium Israels wie der apostolischen Gemeinde aus 12 Personen besteht, so bilden die 24 Ältesten ein doppeltes Presbyterium, worin wir wohl einen symbolischen Ausdruck der auserwählten Geister, einerseits aus der Menschenwelt, andererseits aus der Engelwelt ansprechen dürfen, repräsentirt durch die Stammväter Israels und durch die 12 Apostel. Die vier Lebensgestalten oder Thiere haben wir auch anderwärts als Grundformen des göttlichen Waltens bezeichnet¹⁾. Jeder dieser Cherubim hat 6 Flügel, Symbole der bewegten, unendlich lebendigen Allgegenwart, mit Augen bedeckt nach innen und außen, den Symbolen der Allwissenheit und Weisheit, ohne Ruhe Tag und Nacht, bewußt, bewegt, wirksam wie das absolute Geisteswalten, immerbar Gott verherrlichend als den Heiligen und den Jehova.

Von den Engeln ist hier in der festlichen Umgebung Gottes nicht sofort die Rede; wohl aber im Borsolg der Aktionen Kap. 5, 11, und durchweg treten sie hervor als die Mittler seines Waltens. Denn mit der Bezeichnung persönlicher engelischer Wesen

¹⁾ Neben Jesu, 1 Buch, S. 235. Schleiermacher meint S. 454 es habe Kap. 6 neben den 4 Thieren, welche die 5 ersten Siegel deuten, noch an 3 Thieren gemangelt. Die 4 Thiere beziehen sich aber auf die Grundformen der Weltgeschichte. Dann folgen theokratische Leiden.

verbindet sich die Idee, daß im symbolischen Sinne alle Offenbarungen und Schickungen Gottes Engel sind. Räthselhaft ist, daß der Hauptengel der Offenbarung, der Engel Jesu Christi (Kap. 1, 1) auch als ein persönlicher Engel sich zu erkennen gibt (Kap. 19, 10; 22, 9). Das starke Hervortreten der Engelserscheinungen, worin Pöde auch eine Differenz zwischen dem Evangelium und der Apokalypse hat sehen wollen, erklärt sich zunächst aus dem Umstande, daß wir es hier mit einer Offenbarungs epoche zu thun haben, und zwar mit der letzten, in welcher auch nach dem Evangelien Christus in Begleitung seiner Engel erscheint. Sodann kommt aber auch der symbolische Charakter des Buchs in Betracht, nach welchem auch die Geister (Vorsteher?) der Gemeinden Engel genannt werden (Kap. 2 u. 3). Mit dem Buch der 7 Siegel kommt ein starker Engel zum Vorschein, der das schwere Problem seiner Entseelung ausruft (Kap. 5, 2). Und nun treten auch zahllose Engelschaaren zum Preise des Lammes hervor (Kap. 5, 11). Die vier Engel, welche die vier Winde der Erde halten, sind wohl Symbole der Geistesmächte, welche die Geister der Menschheit in Rand und Band halten; über ihnen steht der Engel der Versiegelung, nach der Analogie der Schrift ein Symbol des Geistes Gottes (Kap. 7, 1). Auch mit ihm korrespondirt eine lobpreisende Engelschaar (Kap. 7, 12). — Nun aber ist die Rede von sieben bestimmten Engeln, die vor Gott stehen, den Engeln der Posaunen, der tatsächlichen Busspredigten. Auch diese erscheinen abhängig von dem Engel, welcher das Gebet der Heiligen vertritt und verwaltet. Abermals wohl ein Symbol des Heiligen Geistes, wie er der Engel der Versiegelung ist. Einen Gegensatz zu den Engeln, welche die vier Winde halten (Kap. 7, 1), bilden die vier Engel, welche am Euphrat gebunden sind, dunkle Gestalten, welche mit dem Gericht der Reifigen selber identifizirt werden (Kap. 9, 15). Was sie zu Engeln macht, ist wohl nicht der Charakter der Persönlichkeit, sondern der Charakter der göttlichen Sendung oder der Einheit von vier der ganzen Welt entsprechenden Sendungen göttlicher Versuchungsgerichte. Das absolute Walten Gottes über das dämonisch Finstere macht selbst den Abaddon-Apollyon zu einem Engel des Abgrundes (Kap. 9, 11).

Da die Parusie Christi Kap. 10, 1 noch nicht gemeint sein kann, so ist auch hier wohl der starke,

dem Christusbilde durchaus ähnliche Engel ein Symbol des Geistes Gottes. Der Geist der Versiegelung, der Geist der Vertretung aller Gebete ist auch der Geist der Weissagung von der nahenden Zukunft Christi. Der Geist Gottes hat das Blicklein des eschatologischen Evangeliums in seiner Hand. er überwaltet die Erde und das Meer, die stabile Ordnung und das wogende Völlerleben, seine Stimme ist wie die Stimme eines Löwen; von ihm erregt werden die Stimmen der 7 Donner laut, die ganze Folge von Reformationen und Missionen der christlichen Kirche, deren volle Enthüllung nicht sein darf, weil sie der menschlichen Freiheit vorgreifen würde. Dem Geiste Gottes ist es eben auch eigen, daß er schwört, d. h. daß er den Menschengestalt gewiß macht. Er ist der Urheber auch der neutestamentlichen Prophetie (B. 11); er unterscheidet zwischen dem Tempel der wahren Anbeter und dem Vorhof der Kirche, welchen die Heiden zutreten (Kap. 11, 2); er ist es, der die zwei Delbäume zu Delbäumen macht, denn Del ist Symbol des Geistes. Daß Michael mit seinen Engeln im Kampf mit dem Drachen und seinen Engeln den Geist Christi in seinem Machtwalten bezeichnet, ist uns nicht zweifelhaft. Der Adler, welcher durch den Himmel fliegt (Kap. 14, 6), gehört auch wohl hieher als der Engel der apokalyptischen Offenbarung an Johannes selbst, dessen Attribut der Adler geworden ist (s. B. 8). Er fliegt mitten durch den Himmel mit seiner eschatologischen Botschaft, denn diese Offenbarung fliegt dahin durch die ganze Sphäre des christlichen Geistes.

Dem Engel der Weissagung folgt der Engel der triumphirenden Kirche (B. 8); diesem der Engel des Gerichts (B. 9—11). Sehr mysteriös ist das Verhältniß und Verhalten der Engel Kap. 14, 14. Der auf der Wolke thront wie eines Menschen Sohn mit der Sichel der Ernte, d. h. dem Abbruch des Weltlaufs zum Gericht, ist unverkennbar Christus. Der andere Engel mit dem Aufgebot an Christus: schlage an, wird dann die Botschaft des Vaters bezeichnen, der sich Zeit und Stunde vorbehalten hat (B. 15). Der spezifischen Ernte Christi gegenüber gibt es aber auch eine Ernte des Verdammnisgerichts. Demzufolge gebietet der Feuerengel des kosmischen Waltens Gottes, welcher mit dem Altar der universellen Opferung der alten Weltgestalt eins ist (B. 18), dem Engel, welcher das Endgericht über die Erde vollzieht in der Gemeinschaft Christi, ebenfalls seine Sichel anzuschlagen zur Verwallung des Zorngerichts. Er geht aus dem Tempel hervor (B. 17) und scheint sich weiterhin (Kap. 15, 6) in die sieben Engel, welche die Zornesschalen verwalten, zu verzweigen. Sehr bedeutsam ist es, daß diese Gerichtsengele ihre Schalen von einem der

¹⁾ Die Sendschreiben sind auch ein Bestandteil der Apokalypse selbst, nicht etwa nur Vorbereitung. Daher auch ihre Terminologie symbolisch, was der Irvingianismus in großer Weise verkannt hat. Daß sich die Vorsteher der Gemeinden zu diesen verhalten sollten wie die Sterne zu den Leuchtern, ist nicht anzunehmen.

vier Thiere empfangen, wonach also diese einzelne Lebensgestalt des göttlichen Waltens zwischen ihnen und Gott steht. Daß die Gerichte, welche sie vollziehen, nicht blinde Ereignisse sind, beweiset einer der 7 Engel als Interpret dieser Gerichte (Kap. 17, 1. 7). Dies ist also der Engel der Weissagung (Kap. 14, 15). Von ihm wird unterschieden der Engel des Gerichtes selbst (Kap. 18, 1 ff.; vgl. Kap. 14, 17). In etwas dunkler Haltung kehrt die Prophetie zu dem Engel der Apokalypse im allgemeinen zurück (Kap. 19, 9); wiederum aber ist es wohl der Engel der Weissagung (Kap. 14, 15; 17, 1. 7), während nach ihm wieder der Engel des Gerichtes hervortritt (Kap. 19, 17; vergl. Kap. 18, 1). Daß er in der Sonne steht, bezeichnet wohl die kosmische Natur des jetzt eintretenden Endgerichtes. Mit dem Engel, welcher den Satan in den Abgrund verschleßt (Kap. 20, 1. 2), kommt der Segen der Welterneuerung; er hat denselben Schlüssel, den Christus hat (Kap. 1, 18, nicht zu verwechseln mit Kap. 9, 1). Nachdem die Vollendung als Einigung zwischen Himmel und Erde eingetreten ist, ist von Engeln weiterhin nicht mehr die Rede, bis wiederum zuletzt im Schlußwort von dem Engel der Offenbarung Christi (Kap. 22, 8).

In einer merkwürdigen Weise wechseln die Engel mit den himmlischen Stimmen ab. Dem hohen ekstatischen Zustande des Propheten ist es gemäß, daß mit den Gesichtswundern die Gehörwunder verbunden sind (Kap. 5, 2. 11; 6, 7. 10; 7, 2. 10; 8, 13; 10, 3; 14, 9. 15; 18, 2; 19, 17) oder auch abwechseln. Auch die Charakterisirung der himmlischen Stimmen ist bedeutsam. Die erste macht — wie dies die Stimmen in der Regel thun — den Anfang des Schauens. „Ich war im Geiste an des Herrn Tage und hörte hinter mir eine große Stimme als einer Posaune.“ Dieselbe Stimme gleicht weiterhin dem Rauschen vieler Wasser (Kap. 1, 15). Wiederum einer Posaune (Kap. 4, 1). Von dem Throne Gottes gehen Blitze und Stimmen und Donner aus (Kap. 4, 5), heilige Offenbarungen, die zu Stimmen, Stimmen die zum Donner werden. Eine Stimme aus der Mitte der vier Thiere Kap. 6, 6 läßt die Theurung als ein Verhängniß besonders bewußten göttlichen Waltens erscheinen. Die Wirkung der zum Himmel aufsteigenden Gebete der Heiligen ist eine Rückwirkung, die sich in Stimmen und Donnern, in Blitzen und Erdbeben offenbart (Kap. 8, 5). Hier gehen die Predigten, die Donnerworte den Blitzen neuer Erleuchtung und erschütternder Veränderungen voran. Auf einer himmlischen Stimme beruht es, daß der Prophet das mysteriöse Büchlein essen muß; der Heilige Geist macht das Wort lebendig (Kap. 10, 8). Eine große Stimme vom Himmel ruft die zwei wiedererstan-

benen Zeugen zum Himmel empor; eine neue große Offenbarung will einen neuen himmlischen Zustand von Staat und Kirche in der Gestalt des vollendeten Reichs (Kap. 11, 11. 12). Damit hängen die großen Stimmen im Himmel zusammen, welche den Anbruch der Vollendung verkündigen (Kap. 11, 15. So auch die große Stimme Kap. 12, 10). Bei der nunmehrigen Eröffnung des Tempels im Himmel kommt zu den Blitzen und Stimmen und Donnern und Erdbeben auch noch ein großer Hagel, Kap. 11, 19. Die nähere Entwicklung dieser Figur Kap. 16, 18. 21 läßt den Hagel als eine große schreckhafte und qualvolle Zersetzung der kosmischen Verhältnisse erscheinen. Besonders feierlich nimmt sich die Vorseier der Vollendung in der himmlischen Gemeinde der Auserwählten aus (Kap. 14, 1 ff.). Hier ist vollendetes Volksleben und Genius- oder Prophetenleben und Kunstleben im Einklang eines neuen hohen Liebes vereinigt: Die Stimmen vieler Wasser, eines großen Donners, und der Harfenspieler, die ein Lied singen, das nur die auserlesenste heilige Gemeinde lernen kann. Noch voller ertönt dieses himmlische Konzert nach dem Falle der Sure als Vorseier der Hochzeit der Braut (Kap. 19, 1—7). Das ist auch eine himmlische Verkündigung, welche schreiben läßt: Selig sind die Todten u. s. w. Kap. 14, 13; und wie oft ist das geschrieben worden! Auch die Aufforderung, von Babel auszugehen, kommt unmittelbar als Stimme vom Himmel (Kap. 18, 4).

§. 7.

Die psychisch-pneumatischen Medien der Apokalypse. Die apokalyptische Vision.

a. Das heilige Schauen.

Die Theologie der prophetischen subjektiven Form liegt noch ganz im Dunkel.

Der Orthoborismus unterscheidet nicht zwischen objektiven Erscheinungen der gemein empirischen Anschauung der fünf Sinne und zwischen den objektiven Erscheinungen, welche die prophetische Anschauung wahrnimmt. Die Theosophie unterscheidet nicht zwischen den Anschauungsformen des heidnisch-mantischen Zustandes, worin der Mensch das unfreie, gezwungene Werkzeug eines räthselhaften, vermeintlich geisterhaften Einflusses wird, mit einem Wort zwischen der pathologisch-somnambulen Form und der ethischen Klasse des theokratischen Gebietes, worin der Schauende von den Schranken des gemeinen Empirismus befreit ist. Der pantheistische Rationalismus unterscheidet nicht zwischen den heilbringenden Visionen, welche die Quellpunkte des höheren Lebens, ja der Genesung der Menschheit

bilden, und den schwärmerischen Hallucinationen, deren Ziel das Tollhaus ist.

Eine Folge der orthodoxistischen Vermischungen bildet sich darin, daß man die prophetische Vision nur als eine aparte Form unter verschiedenen anderen Formen der Offenbarung ansieht, während die Vision das Medium ist für alle Offenbarungsformen, wie dies auch ausgedrückt ist mit der Entwicklung des hebräischen Schauens, welches nacheinander mit den drei Formen: Der Seher (רֹאֶה), der das Neue Verkündende (בְּרָא), der Schauer (חֹרֵה) bezeichnet wird.

Die erste Voraussetzung des prophetischen, insbesondere also auch des apokalyptischen Schauens ist die mysteriöse Thatsache, daß der menschlichen Seele eine zweifache Form des Bewußtseins eigen ist, ein Tagesbewußtsein und ein Nachtbewußtsein; welches letztere den Hintergrund des Lebens bildet, in der Regel aber verhüllt und verdeckt bleibt.

Die zweite Voraussetzung ist sodann diese, daß die Entbindung des zweiten Bewußtseins bei den Völkern im Stadium ihrer jugendlichen Ahnungen leichter erfolgte, wie in dem Mittelalter ihrer Entwicklung, während eine neue Entbindung desselben gegen die vollendete Entwicklung hin in Aussicht steht.

Nun ist es bekannt, daß diese zweite Bewußtseinsform, deren allgemeines Dasein in den mannigfaltigsten Anzeichen sich verräth, bei den Griechen sich entbunden hat in einer pathologischen Form (der Mantik), welche nur bei Sokrates sich mit der ethischen Form berührt (Dämonion) und bei Plato zu einer Art von Theorie geworden ist, während auf der Linie der semitischen Tradition eben die ethische Form des Schauens unter der Wechselwirkung der göttlichen Gnade mit dem ethischen Ringen auserwählter Geister zum eigentlichen Organ der Offenbarung gemacht worden ist.

Wir haben es also in allen Fällen mit einer Polarität zu thun, einem harmonischen Gegensatz von göttlichen Manifestationen und menschlichen Visionen oder Entzückungen, deren Basis die Versekung aus dem Zustande des gewöhnlichen Bewußtseins ist (die Ekstase). Ohne göttliche Kundgebung durch den Heiligen Geist, welcher sich nicht nur Naturphänomene und Geisterbotschaften, sondern auch die Anlagen des menschlichen Organismus dienstbar macht, keine Vision; ohne Vision keine göttliche Kundgebung. Obschon aber dieser Gegensatz ein harmonischer und unauflöslicher ist, so ist er doch zugleich ein sehr großartiger, daher müssen wir zwischen vorwaltend objektiven Formen der Offenbarung und vorwaltend subjektiven Formen unterscheiden. Die objektivste Form ist jene Mächtigkeit der Manifestation, worin sie sich nicht nur den

Propheten im Centrum, sondern auch ihrer profanen Umgebung erschütternd kundgibt (Moses in Egypten; Elias auf dem Karmel; Christus im Tempelraume; Saulus auf dem Wege gen Damaskus). Die subjektivste Form der Offenbarung ist die Inspiration, wie sie gleich einer scheinbar stillstehenden Mitternachtssonne durch das Bewußtsein der Apostel fortgeht. Der vollendete Gegensatz ist das objektive göttlich Neue: das Wunder, und das subjektive göttlich Neue: das prophetische Wort oder der prebigende Prophet selbst.

Es beruht auf den psychologischen und historischen Bedingungen der Offenbarung, daß ihre subjektiven Formen zunehmen können bis zu den reichsten Formen und abnehmen können bis zu einem verschwindenden Zeichen. Der Anfang der Offenbarungsvision ist das visionäre Gehör im Traume (Samuel), eine Form, welche von dem naturprophetischen, bedeutsamen Traume (z. B. des jungen Joseph) eingeleitet, aber wohl zu unterscheiden ist. Das Ende der Offenbarungsvision ist eine apostolische Erleuchtung, deren Nachfeier sich noch weit hinaus kundgibt in der Bath-Kol.

Es ergibt sich aus dem Unterschied von Epochen und Perioden der inneren, pneumatischen Weltgeschichte, daß die Wunderformen der Offenbarung in den Zeiten der periodischen Entwicklung latent werden. Aus der Allgemeinheit der menschlichen prophetischen Anlage (mit welcher noch weniger gesagt ist, wie wenn wir sagen würden aus der Allgemeinheit der christologischen Anlage, vgl. Aposg. 17, 28) und aus der Bedeutsamkeit des Menschenlebens, zumal des Christenlebens ergibt sich aber auch die Erwartung, daß außerordentliche und mysteriöse Ereignisse in allen Zeiten vorkommen werden.

Inniten des Offenbarungskreises aber entfaltet sich das Gehörwunder zum Wunder des Gesichts, und das Gesicht des Sehers, in welchem das Bewußtsein des Unterschieds zwischen der Empirie und dem Schauen noch nicht vorhanden ist, entfaltet sich in geisterhaften geschichtlichen Erlebnissen und Anschauungen, wobei sich immer mehr das Bewußtsein von dem Unterschiede dieses innerlichen Anschauens und der gewöhnlichen Empirie einstellt.

Alein diese Spannung zwischen den prophetischen Anschauungen und den Anschauungen der fünf Sinne bildet doch nur einen Uebergang zwischen dem Anfangspunkt und dem Höhepunkt der Prophetie. Im Leben Abrahams wird die himmlische Manifestation zur höheren Empirie; er wandelt wie ein heiliges Kind auf dem Rande der Geisterwelt; im Leben Christi dagegen ist die Spannung zwischen Schauen und Sehen wieder aufgehoben.

Seine stetige und alltägliche Erfahrung ist für ihn das bewußte Nebium eines ununterbrochenen Schauens geworden.

Auf dieser geistigen Himmelshöhe im Erdbenthal konnten auch die Apostel noch nicht wandeln. Christus wandelte in einem Glauben, welcher ein Schauen zugleich war; die Apostel aber wandelten im Glauben, nicht im Schauen. Wohl aber war ihr Glaubensleben von Momenten des Schauens begründet und durchbrochen, und den Zwischenraum füllte die Potenz der Inspiration aus, die sich freilich auch beziehungsweise und momentan verbünden konnte. Dagegen gab es aber auch Momente im Leben der Apostel, in denen ihnen momentane göttliche Manifestationen in so reicher und mächtiger Gestalt zu Theil wurden, daß sie sich in andauernden aktuellen Inspirationen entsaften konnten. Aus diesen fortströmenden Quellen gingen die heiligen Schriften hervor.

Auf den Höhepunkten der vollen Einigung zwischen der Manifestation und der Inspiration entstand die kanonische Apokalypse. Sie gründete sich auf Visionen, welche auf der Grundlage der durch schwere Zeitverhältnisse begründeten brennenden Sehnsucht nach der Zukunft des Herrn in Gemüthern, die durch ihren ideellen Charakter einen höheren prophetischen Beruf hatten, unter der Wechselwirkung ihres Sehens mit dem Geiste der Offenbarung sich bildeten. In dem Punkte der Sehnsucht aber, in dem schmerzreichen Zug der Liebe zur Zukunft des Herrn hin konnten schon die alttestamentlichen Propheten mit den Aposteln wetteifern, und darum mußten auch einzelne von ihnen zu Apokalypstikern werden. Jeder Theil hatte etwas vor dem andern voraus. Die alttestamentlichen Männer hatten noch nicht die Befriedigung in der prinzipiell vollendeten Erlösung gefunden wie die neutestamentlichen, ihr Glaube war vorzugsweise Hoffnung, daher auch ihre Sehnsucht gegenüber dem Anschein drohenden Untergangs menschlich leidenschaftlicher, dunkler glühend, und ihre Apokalypstik farbenreicher, mannigfaltiger, ursprünglicher. Bei den Aposteln dagegen entwickelte sich die neutestamentliche Sehnsucht erst allmählich aus der vollsten Befriedigung im Glauben der prinzipiellen Versöhnung und Weltüberwindung, und nur auf der Grundlage dieses Glaubens, von diesem beschwichtigt. Darum gingen auch manche als Märtyrer hinüber noch im ersten Vollgenuss der prinzipiellen Vollendung, und nur bei wenigen entbanden sich allmählich bestimmtere apokalyptische Schauungen (Petrus, Paulus). Nur einer, der Freund Jesu, Johannes ward der eigentliche Seher seiner Zukunft. Daher blieben die neutestamentlichen Seher auch hinsichtlich der apokalyptischen Formen vielfach

Schüler der alttestamentlichen. Während diese aber den Schmerzensdrang unbefriedigter Sehnsucht voraus hatten, hatten jene die Universalität, die geistige Klarheit und Fülle der apokalyptischen Anschauungen voraus.

b. Das heilige Schauen in seiner Verbindung mit der heiligen Kunst, oder die apokalyptische Schriftstellung.

Das eigentliche Problem der Apokalypstik liegt in der Frage, wie läßt sich die visionäre Ekstase mit der ruhig bewußten, selbstreflektirenden Schriftstellerei vereinigen? Das gewöhnliche Vorurtheil ist gegen diese Vereinigung. Nicht nur die Ekstase, sogar die Begeisterung soll einen konträren Gegensatz bilden gegen die reflexionsmäßige Darstellung und künstlerische Gestaltung. Zur Darstellung des Heiligen soll Unbewußtheit und Naivetät des Gefühllebens gehören. Diese Meinung hat nur eine gewisse Wahrheit, der Wortkünstelei, der Affektation, der geistlosen Rednerei und Poeterei gegenüber; zum größten Theil aber ist sie selber von dem Wahn besungen, die Poesie und die Prophetie müßte eine mantische Grundform haben. Schon das Beispiel der Poesie, und zwar der wahren originalen und hohen Poesie zeigt uns ein ganz entgegengesetztes Verhalten. Allerdings ist ein Unterschied zwischen der ursprünglichen Konzeption eines Gedichts und der künstlerischen Ausführung desselben. Allein je mächtiger die Konzeption ist, destomehr bringt sie schon eine reiche Ausstattung von Grundformen, Gestaltungen und Wohlklang mit; zudem aber setzt sich die ursprüngliche begeisterte Anschauung auch als bildende Kraft durch den ganzen ruhigen, reflektirenden und künstlerischen Prozeß der Ausbildung fort. Dies gilt ja von der Kunst überhaupt; andernfalls könnte von einer heiligen Kunst nicht die Rede sein. Müssen wir also auch zwischen der prophetischen Ergriffenheit, die bis zum ohnmächtigen Einsinken des Propheten sich steigern kann, und der nachherigen Predigt des Angefauten unterscheiden — die Ergriffenheit ist doch schon als ethische Stimmung befruchtet mit dem Worte der Predigt, und in dem Worte der Predigt kommt die forttönende Ergriffenheit zu ihrem vollsten Ausdruck. Im höchsten Maße stellt sich nun diese Thatsache in der Wechselwirkung der mächtigsten Manifestationen mit der ruhigsten bildenden Thätigkeit der Inspiration dar, worin die ursprünglichen göttlichen Stimmen sich zum menschlichen Wort gestalten. Die Inspiration aber ist so sehr mit der höchsten Besonnenheit eins, daß sie sich in alle Formen wahrer Gelehrsamkeit und reiner Kunst einkleiden kann. Dies gilt denn auch im vollsten Maße von den biblischen Apokalypsen; sie sind lebendige Synthe-

fen theokratischer Offenbarung und hebräischer Kunst, und in dreifacher Beziehung bildet unsere Apokalypse den Gipfelpunkt der kanonischen Apokalypsen: erstlich den Gipfelpunkt des eschatologischen Schauens selbst, zweitens den Gipfelpunkt der hebräischen, obschon vom griechischen Geist des Maßes und der Symmetrie schon angewehnten heiligen Kunst, und so denn auch drittens den Gipfelpunkt des innigen Vereins beider Momente. Insofern ist sie also selber eine typische Vorausdarstellung des Weltendes, an welchem die Fülle des Heiligen erscheinen soll im vollen Glanz des Schönen — ein abstoßendes und abschreckendes Geheimniß für die Augen der profanen Welt.

§. 8.

Grundzüge der apokalyptischen Schriftstellung.

Die Grundzüge der apokalyptischen Schriftstellung sind schon durch den allgemeinen Charakter der heiligen Schriftstellung indiziert.

Nach der inneren Seite dieser Schriftstellung unterscheiden wir das heilige Motiv, den heiligen Zweck und die heilige Eile der Ausführung von dem Motiv zum Zwecke hin; nach der formalen Seite die theokratisch-welthistorische Grundlage, die feierliche, kultisch bewegte und einfach schöne Sprache, und die cyklische Fortbewegung zum Ziele hin in der Verkettung originaler, kreisförmiger Gesamtbilder.

Treten wir mit der Ausführung dieser Züge gleich an die Apokalypstik heran, so bemerken wir hinsichtlich des Motivs durchweg, wie ein welthistorischer Nothstand der Gemeinde Gottes in einem außerwählten betenden Prophetenherzen jenen einzigen Nothstand erzeugt, für welchen sich der Himmel aufthut, um durch die Enthüllung eines herrlichen messianischen Zukunftsbildes die Thatfache zu offenbaren, daß der zeitliche Nothstand der Gemeinde auf einem göttlichen Plane beruht, und zu einem Triumphe führen soll, dessen Gewißheit im Himmel schon zum Voraus gefeiert wird. Daher beruht in der Apokalypse jede düstere, angstvolle Scene auf Erden auf einer hellen, festlichen Scene im Himmel; die Analogien finden sich aber auch schon in den alttestamentlichen Apokalypsen. M. vgl. Jes. 40. 49. 58; Hesek. 37.

Der Zweck der Apokalypse aber ist hier wie dort ein praktischer im höheren Sinne. Die Gemeinde Gottes zunächst in ihren hervorragenden Gottesknechten (Apok. 1, 1) soll über die Zukunft das nöthige Maß von Licht erhalten in farbigem Scheine, um sich in den dunkelsten Tagen orientiren zu können, und einen Schatz des Trostes zu besitzen, woran sich ihre Sehnsucht, Hoffnung, Gebuld und Stand-

haftigkeit, vor allem ihre Liebe immer neu beleben kann; und in diesem Sinne soll sich ihr die Weissagung immer mehr aufschließen nach ihrem Bedürfniß, während sie sich dem profanen Blick des Weltsinns wie dem heuchlerisch chylastischen Gelüsten immer strenger verhüllt. Diesen Zweck spricht die Apokalypse des Johannes mehrfach deutlich aus, namentlich in den sieben Sendschreiben und am Schluß; er ist aber der Zweck aller Apokalypsen. M. vgl. Jes. 40, 1; Dan. 12, 10.

Die heilige Eile der Ausführung, ihre schnelle Gravitation zum Endziele hin spricht sich aus in der Kürze des Ausdrucks, der schnellen Folge der Scenen, den immer neuen Gestaltungen des Endes und in dem starken Ausdruck eines Vorgefühls vom Ende, welchem die ganze Zwischenzeit als eine Kürze der Zeit erscheint; weshalb es auch sinnlos ist, diese Worte von der baldigen Erfüllung, z. B. Apok. 1, 1 auf einen chronologischen Rechnungsfehler zu deuten. Daß die Apokalypse das Wort von der Bälde religiös gemeint hat, nicht gemein chronologisch, beweisen die Zeiten, welche eben dieselbe Apokalypse noch einschließt zwischen den Standpunkt des Sehers und die letzte Entscheidung (vergl. auch 1 Joh. 2, 18 „die letzte Stunde“, sowie bei dem Propheten Haggai 2, 6).

Der theokratisch welthistorische Charakter der Offenbarung, nach welchem sie die ganze Breite des Weltkreises, die ganze Länge des Weltlaufs ebenso wie die Tiefe und Höhe desselben umfaßt in einer Weise, wie sich davon in der klassischen Geschichtsschreibung kaum eine Ahnung findet, spricht sich denn auch in den bestimmtesten Zügen aus in der biblischen Apokalypstik. In dem Buche Daniel finden wir eine Konstruktion der ganzen Weltgeschichte unter dem vorwaltenden Charakter der vorchristlichen Zeit, die Weltmonarchien stehen im Vordergrund, bis ihnen das Reich Christi ein Ende macht. In der Apokalypse des Johannes tritt uns die ganze Weltgeschichte entgegen in neutestamentlichem Lichte, das Reich Gottes steht im Vordergrund, um mit der immer drohender hervortretenden Weltmacht die letzten Entscheidungskämpfe zu bestehen. Doch greift auch hier das Gesicht der sieben Siegel Kap. 6 wie das Bild des Weibes mit der Sonne bekleidet Kap. 12, wie so mancher andere Zug in die ganze alte Zeit zurück. Wie aber die biblischen Bücher sich in harmonischer Folge vielfach miteinander verketten, so daß das folgende Buch nicht nur auf dem Bewußtsein des vorigen, sondern auch auf der Basis des vorigen beruht, so schließen sich auch die Apokalypsen an alle vorhergehenden biblischen Bücher an, und wie sich im Propheten Daniel das ganze Alte Testament reflektirt, so in der Apokalypse des Johannes mit dem Alten auch das Neue. In dieser

einzig Abschluß der ganzen Heiligen Schrift ist auch der Abschluß ihrer Mytherien, in welchem sich sogar ihr erstes Buch, die Genesiß, aufs klarste abspiegelt, also die Genesiß der ersten Welt in der Genesiß der zweiten Welt. Dies gilt aber insbesondere von ihrem Anschluß an die alttestamentlichen Apokalypsen, nicht nur nach ihrem Inhalt, sondern auch nach ihrer Bildersprache und Kunst. Die ganze Gelehrsamkeit des Alten Testaments sowie die ganze Eschatologie der Evangelien und aller neutestamentlichen Bücher hat sich hier in einer vollkommen originalen Gestaltung reproduziert; vor allem die Elemente der Eschatologie eines Jesaias, Jeremias, Hesekiel, Daniel, und namentlich auch die des Sacharja, nicht minder die mannigfachen Züge aus andern Propheten.

Die feierliche, kultisch bewegte, einfach schöne und doch geisterhaft erhabene Sprache der Schrift ist allen ihren Apokalypsen in besonderem Maße eigen, von der Apokalypse des Jesaias an durch die Eschatologien eines Jeremias, eines Hesekiel und Daniel hindurch bis zum Stil der johanneischen Offenbarung. Hier aber ist zu dem hebräischen und hebraisirenden Ausdruck des Propheten, der im Geiste redet (*ἐν πνεύματι*), nicht in der Sprache apostolischer, didaktischer Vermittlung (*ἐν τῷ νοῦ*) ein christlich griechisches Element der Hymne, der lyrischen Ergüsse sowie der gemessensten Beherrschung des Stoffs durch die Form hinzugekommen. Die allgemeine Bewunderung der Diktion eines Habakuk, des mysteriösen Hellbunkels eines Sacharja ist eine bekannte Sache; doch sind auch Obadja, Nahum und Zephania darauf anzusehen, daß sie eine eigenthümlich apokalyptische Sprache reden.

Ganz besonders wichtig auch für die rechte Stellung der Exegese ist die cyllische Fortbewegung der Apokalypsen vom Standpunkte des Sehers zum letzten Endziel hin. Die ganz kleinen apokalyptischen Schriften kann man auf eine solche Gliederung nicht ansprechen, obgleich auch in ihnen eine sachliche Gliederung in abgerundeten Einzelreden bemerkbar ist. (Vgl. das Bibelwerk, 19. Abtheilung, von Kleinert über Obadja, Nahum, Habakuk, Zephania.) Fassen wir die größeren Apokalypsen ins Auge, so ist die cyllische Konstruktion der einheitlichen Eschatologie Jes. 40–66 in drei Stadien sowohl durch den eigenthümlichen Charakter derselben (I. Die Wiederbringung Israels als des Knechtes Gottes mit Einschluß des Messias 40–48. II. Der Messias als der Knecht Gottes, der leidende Erlöser Israels, 49–57. III. Der Messias als der siegreiche Knecht Gottes und die Vollenbung des Gottesreichs, 58–66), als auch durch die bedeutungsvollen Schlussformeln markirt. „Die Gottlosen, spricht der Herr, haben keinen Frieden“,

heißt es Kap. 48, 22. Stärker heißt es dann Kap. 57, 20: „Aber die Gottlosen sind wie das ungestüme Meer, das nicht stille sein kann, und dessen Wellen Roth und Schlamm auswerfen. Aber die Gottlosen, spricht mein Gott, haben keinen Frieden.“ Am stärksten endlich spricht der Schluß Kap. 66, 24: „Und sie werden hinausgehen und schauen die Leichname der Leute, die von mir abtrünnig geworden; denn ihr Wurm wird nicht sterben und ihr Feuer wird nicht verlöschen, und werden allem Fleisch ein Greuel sein.“ Offenbar zeigt sich in dieser Steigerung eine immer stärkere Entwicklung des Endgerichts, welche hinüberweist auf den Feuerpfuhl der Apokalypse, Kap. 19, 20; 20, 10. 14. 15 (vgl. Matth. 25, 41).

Daß die in einer Folge von Gerichtsbildern sich entfaltende Eschatologie des Jeremias von Kap. 46¹⁾ bis 51, 64 eine cyllische Komposition bildet, beweist die einheitliche Schnur der Gerichtsbilder sowie ihr Abschluß in dem Gericht über Babel, wie es ebenfalls hinüberweist auf den Fall des antitypischen Babel, Apok. 18.

In der Eschatologie des Hesekiel setzen sich drei Cyklen bestimmt gegeneinander ab. I. Die Vision der Auferstehung Israels, der Union zwischen Israel und Juda und das ewige Königreich des Messias als Offenbarung für die Heiden, Kap. 37. II. Das Gericht über den nordöstlichen Antichrist, den Gog im Lande Magog, den Fürsten in Ros, Mesek und Thubal, Kap. 38 u. 39. III. Der neue mythische Tempel auf hohem Berge im Lande Israel, der Thronitz des menschengewordenen Jeshova (Kap. 43, 6. 7), von welchem ein Strom ausgeht zur Verjüngung der Welt, geschmückt auf beiden Seiten mit Lebensbäumen, Kap. 40–48. Die Vision des Hesekiel von der Auferstehung Israels weist hinüber auf die erste Auferstehung der Apokalypse, Kap. 20. Seine Vision des Gerichts über den Gog auf das apokalyptische Endgericht über die letzte Gestalt des Antichristenthums unter dem gleichen Namen, Kap. 20. Der neue Tempel auf hohem Berge mit seinem Lebensstrom und seinen Lebensbäumen findet seine letzte Erfüllung in der Stadt Gottes mit ihren paradiesischen Lebensbäumen, Apok. 21. 22.

Hinsichtlich des Propheten Daniel wurde schon in der Abtheilung Genesiß (Einleitung) bemerkt, daß wir die Stücke Kap. 10 bis Kap. 11, 44 und Kap. 12, 5–13 für eine Einschaltung hatten. Fassen wir nun die Komposition des Buches ins Auge, wie sie sich, abgesehen von dieser Einschaltung, klar herausstellt, so theilt sich das Werk in zwei Hälften, die

¹⁾ Beziehungsweise 45, wie im Bibelwerk »Genesiß« angegeben.

aber beiderseits aus cyklischen Bildern komponirt sind. In dem ersten Theile (Kap. 1—6) tritt Daniel als Ausleger auswärtiger Drakel innerhalb des Heidenthums selbst auf; in dem zweiten ist er nicht mehr Exeget der dunklen, traumartigen, geisterhaften göttlichen Stimmen und Schriftzüge innerhalb des Heidenthums, sondern Prophet der helleren Offenbarungen Jehova's für sein Volk. Im ersten Theile entfalten sich die Gerichte Gottes über die Formationen des heidnischen Uebermuths unter wunderbaren Bewahrungen und Verherrlichungen der Frommen Israels, im zweiten Theile werden die Leiden des Reiches Gottes unter dem schließlichen und dem typischen Antichristenthum sowie der Triumph desselben gezeichnet. Auf die Einleitung Kap. 1, welches die Fortdauer eines heiligen Israel inmitten der heidnischen Versuchungen als Grundlage der Prophetie und der Zukunft des Reiches Gottes schildert, folgen die Drakel des ersten Theils: a. der Traum Nebukadnezars von dem Monarchienbild und die Bewährung seines messianischen Schusses in der Erhaltung der drei Männer im Feuerofen durch den vierten Mann unter ihnen, den Sohn der Götter, Kap. II. III, 30. b. Der Traum von dem himmelhohen Baume, und seine Erfüllung in der Demüthigung des Nebukadnezar sowie dessen Bekehrung, III, 31—IV, 34. c. Das Drakel im Saale des Belsazar und das Gericht über den neuen Uebermuth, Belsazars Untergang, Daniels neue Erhebung, scheinbarer Sturz und seine wunderbare Erhaltung in der Löwengrube, Kap. V und VI. Der zweite Theil greift in die Zeit des ersten Theils zurück. Daniels eigne Gesichte beginnen mit dem Traumgesicht von den vier Thieren als den Gestalten der vier Weltmonarchien Kap. VII; offenbar das israelitische Seitenstück zu dem Traume des Nebukadnezar Kap. II. — Das zweite Gesicht Daniels ist über die Traumform hinausgerückt; es ist offenbar die Gestalt des vorläufigen typischen Antichristenthums des Antiochus Epiphanes R. VIII, durchaus nicht mit dem Kap. 7, 8 gezeichneten schließlichen Antichristenthum zu verwechseln; ein ziemlich deutliches Gegenstück aber zu dem Sturz des himmelhohen Baumes, Kap. IV. Das dritte Gesicht des Daniel ist sogar durch ein inbrünstiges Gebet des Propheten für den Berg Zion vermittelt, das heißt also eine sehr entwickelte Form; es bezieht sich auf die Bedeutung der von Jeremias bestimmten 70 Wochen, nach denen Jerusalem — in durchaus messianisch-eschatologischem Sinne — wiederhergestellt werden soll. Wir lesen den Schluß der Vision in dem folgenden Zusammenhang: „Und bis zur Spitze kommen die Greuel, die Verwüstenden und bis daß Vertilgung und zwar fest beschlossene sich ergießt über den Verwüster (s. den

Matth., S. 350). Er aber wird seine Palastgezelte aufschlagen zwischen dem Meere und dem Berge der heiligen Zierde, aber seinem Ende entgegengehen ohne Errettung. Doch zur selbigen Zeit wird Michael, der große Oberste, der für die Söhne deines Volkes stehet, sich erheben — wohl wird es eine Zeit der Drangsal sein, vergleichen nicht gewesen bis zu selbiger Zeit, aber zu derselben Zeit wird dein Volk errettet werden, alle die aufgeschrieben sind im Buche des Lebens — und viele von den im Erbenstaub Schlafenden werden erwachen u. s. w.“ (Kap. 9, 27; 11, 45; 12, 1 ff.). In dieser geschlossenen Gestalt bildet das Gesicht ein Gegenstück zu der geisterhaften Wandchrift im Saale des Belsazar. Mit der greuelhaften Entweihung der heiligen Tempelgefäße korrespondirt hier der Greuel der Verwüstung, welcher bis zur Spitze (doppelsinnig), zur Jinne des Tempels kommt; mit dem plötzlichen Sturz des Belsazar korrespondirt die Vertilgung, welche plötzlich über den Verwüster kommt. Zugleich weist aber das Buch Daniel mit vielen Zügen in die Apokalypse hinüber. Der typische Antichrist Kap. 8, welcher schon in Kap. 7 in den allgemeinsten Umrissen seines Antitypus erschienen ist, weist hinüber auf den vollendeten Antitypus in der Apokalypse. Die 70 — symbolisch, nicht chronologisch zu deutenden Wochen theilen sich also (s. oben Zahlen-symbolik): 1) 62 Wochen der kümmerlichen Wiederherstellung Jerusalems mit Strafen und Gräben, aber im Druck der Zeiten, die Zeit bis zur Erscheinung und Tödtung des Messias hin. Am Ende dieser Wochen wird der Gesalbte, der noch nicht Fürst ist, weggerafft. 2) Eine Woche. Die Erscheinung des Fürsten, der kein Gesalbter ist. Die Erneuerung des Bundes in dieser Woche für viele, sowie gegenüber das Aufhören des Opfers in dieser Woche. Untergang des jüdischen Staats und Kultus. 3) 7 Wochen bis auf den Gesalbten, welcher zugleich Fürst ist. Dies ist die dunkle Skizze der Zeit von der Zerstörung Jerusalems bis zur Parusie Christi, in welcher nur zwei Jüge bestimmt hervor treten: der erneute Bund der vielen auf der einen Seite, die gegenübertretende andauernde Verwüstung (die verkleinerten Tage der Nothzeit, s. Bibelwerk, Matth. 24) auf der andern.

Der symbolischen Zeitrechnung des Daniel entspricht die symbolische Zeitrechnung der Apokalypse (Kap. 11. 12); der kümmerlichen Zeit der Theokratie in den 62 Wochen entspricht das Weib in den Kindesnöthen, bedroht vom Satan (Kap. 12); der Tödtung des Messias entspricht seine Entrückung in den Himmel. Dem Fürsten, der ein Verwüster ist, entspricht die ganze Entwicklung des neutestamentlichen Antichristenthums. Unverkennbar aber fällt

die Erscheinung des gesalbten Fürsten mit der Parusie Christi zusammen. Bei Daniel aber tritt der gesalbte Fürst offenbar in der Gestalt des Michael hervor. Ein dem Gegensatz der Zeiten entsprechender Gegensatz ist es endlich, wenn dem Daniel am Schluß befohlen wird, seine Schrift zu versiegeln (Kap. 12, 4), während Johannes gerade den entgegengesetzten Befehl erhält (Apok. 22, 10).

Ueber die einheitliche Komposition der unter dem Namen Sacharja stehenden Prophetien haben wir uns bereits in der Einleitung zur Genesis (XXXVII) ausgesprochen. Nicht nur der ganze, auf einem Mißverständniß beruhende Anfang der Auflösung dieser Schrift in zwei Theile, nicht nur die Verkenennung der offenbaren Züge eines spätern israelitischen Zeitalters in dem zweiten Theile, sondern auch ganz insbesondere die Beschränkung der Prophetien auf die Zeitverhältnisse des Propheten ohne genügende Würdigung der Thatsache, daß er durchweg seine Zeitverhältnisse zu Symbolen und Typen gemacht hat, sind die Veranlassung geworden, daß die Zertheilung der Schrift immer mehr zu einem stehenden Vorurtheil geworden ist. So halten wir also immer noch zum Troß einer zwar durchaus berechtigten, aber noch sehr jugendlichen Kritik an der Annahme fest, daß das ganze Buch eine einheitliche Apokalypse bilde, deren erster Theil die Zukunft des messianischen Reiches, der zweite die Zukunft des Messias selbst in cyklisch fortschreitenden Typen schildert. Das erste Stück (I, 1—6) sehen wir nicht mit Köhler als die erste Abtheilung des ersten Theils an, sondern als Einleitung. Das erste Gesicht (I, 7—17) verheißt dann die Wiederherstellung der israelitischen Theokratie. Es schließt sich mit dem zweiten (II, 18—21, hebr. Text II, 1 bis 4), welches die Vernichtung der vier feindlichen Mächte, welche Israel zerstreut haben¹⁾, verkündigt, zu dem ersten cyklischen Gesamtbilde zusammen. Das dritte Gesicht (Kap. II, 1—13, hebr. Text II, 5—17) schildert die unermeßliche Fülle und stolze Sicherheit der Bewohnerschaft des neuen Jerusalems; daher muß sich mit ihm das vierte Gesicht, die Entföndigung des Priesterthums bis zu dem Punkte hin, daß der Zernach kommt (Kap. III, 1 bis 10), zu dem zweiten cyklischen Zukunftsbilde verbinden. Das fünfte Gesicht stellt in den beiden Delföhen die Verzweigung der Theokratie in das Fürstenthum und Priesterthum dar, wie es vom Geist erfüllt den einheitlichen Leuchter Israels, das Licht der Welt mit dem Oel des Geistes nähren soll, nicht aber Versuche machen soll mit dem Wege der Ge-

walt. Israel soll gegen die Heidenwelt nicht Gewalt brauchen, dagegen nach innen eine strenge Disziplin üben, demgemäß schließt sich das sechste Gesicht (Kap. V, 1—4) mit dem fünften (Kap. IV) einheitlich zusammen, um das dritte Gesamtbild auch wieder nach seinen zwei Seiten darzustellen. Die nächste Folge ist, daß nach dem siebenten Gesicht (Kap. V, 5—11) das theokratische Gebiet gereinigt wird von aller Ungerechtigkeit, womit sich freilich ein drohender Gegensatz nach außen bilbet, indem die Ungerechtigkeit niedergesetzt wird im Lande Sinear. Daher stellt sich im achten oder letzten Gesichte (Kap. VI, 1—8) das Gericht Gottes über die Heidenwelt dar, wie es ausgeht nach allen Himmelsgegenenden; es ergänzt sich mit dem siebenten Gesicht zum vierten cyklischen Gesamtbilde.

Der Schluß des ersten Theils von Kap. VI bis VIII, 23 bildet dann unverkennbar den Uebergang zum zweiten Theil, zu einer cyklischen Folge von typischen Vorausdarstellungen des Messias.

Zuvörderst nämlich wird der Hohepriester Josua durch eine feierliche Krönung zum Typus des kommenden Messias gemacht, welcher Priester und König zugleich sein soll (Kap. VI). Weiterhin wird der Prophet selber mehrfach zum momentanen und außerordentlichen Typus des Messias (Kap. VI, 15 ff.). Daher entscheidet er zunächst die Anfrage der Israeliten an die Priester, ob die außerordentlichen Bußfasten des Exils noch weiterhin fortbauern sollten, sowohl für die Priester als das Volk, dahin: fortan sei keine Sägung der Fasten mehr, sie sollten die sittlichen Gebote der Wahrheit, Güte, Barmherzigkeit wahrnehmen, welche sie zu ihrem Verderben früher mißachtet; jetzt aber solle das Gericht sich wenden, und nach der Wiederbringung Israels sollen die Fasttage zu frühlichen Festtagen werden; ja das Heil Israels werde sich über alle Völker verbreiten, Kap. VII u. VIII.

In diesem Uebergang ist uns das einheitliche Bild der Zeit des Messias gegeben. Es ist das Programm des zweiten Theiles von Kap. IX. bis zum Schluß. Hier entrollt sich die Zukunft des Messias in typischen Akten nach ihren einzelnen Momenten.

Erster Typus. Die Ankunft und der Austritt des Messias in demüthiger, armer Erscheinung (Kap. 9; vergl. Matth. 21, 5; Joh. 12, 15). Hier wird die arme Gegenwart und nächste Zukunft des Propheten (Israels Wiederbringung im Gegensatz zu den Gerichten über die nächsten nördlichen Völker, die aber auch zu ihrer Befehrung dienen sollen) zur Basis einer Prophezie von der Zukunft des Messias, deren Perspektive schon offenbar eskatologisch ist (II, 13. 14 ff.). Dieses Bild korrespondirt mit der ersten Vision Kap. I, 7—17.

¹⁾ Daß damit die vier Weltmonarchien gemeint seien, ist mir jetzt zweifelhaft, da der Prophet das Welt der Höheren auf die Vergangenheit beschränkt.

Zweiter Typus. Die Zurückführung des Volkes aus der Heidenwelt von Seiten Jehova's durch das Meer der Noth oder der Angst mag der dunkelste messianische Typus dieser Reihensfolge sein, als messianisch wird er dennoch aufrecht gehalten durch die helleren Typen Kap. 9 u. 11. Der Ausgangspunkt ist die Hoffnung auf eine universelle Wiederbringung Israels, verbunden mit einem universellen Gericht über die Heiden; demnach korrespondirt dieser Typus mit dem zweiten Gesicht, dem Gesicht von der Vernichtung der Hörner (Kap. 10. Wir zählen den 1. u. 2. Vers mit zu diesem Abschnitt, wie Neumann und Kiefert).

Dritter Typus. Der Messias, typisch vertreten durch den Propheten, abgeschätzt in seinem Werth zu 30 Silberlingen, d. h. dem spottwohlfeilen Sklavenpreis (Matth. 26, 15; 2 Mos. 21, 32). Der historische Ausgangspunkt sind die bevorstehenden Gerichte über die Hirten in Israel (nicht die heidnischen Völkerhirten, von denen im vorigen Abschnitt die Rede war), die das Land überragten wie die Cedern des Libanon und die Eichen Basans. Hiermit korrespondirt das 3. u. 4. Gesicht, namentlich die unreinen Kleider Josuas (Kap. II und III). — Hauptgedanke ist, daß der Prophet, das Prophetenthum an die Stelle der untreuen Hirten treten soll, nachdem Jehova die drei Hirten¹⁾ in einem Monat vertilgte, um mit seinem Doppelstabe (die die Heidenwelt umfassende Hülfe, das Juda und Israel verbindende theokratische Band) die Herde zu weiden, die Schafschafe mit um der elenden Schafe willen, und daß er nach seiner Verwerfung doch dasselbe Amt wieder übernehmen soll (V. 15), weil ein Ersatz und Gegensatz gegen die noch folgenden nichtswürdigen Hirten da sein muß.

Vierter Typus. Die Wehklage aller Geschlechter Israels über das Todesleid, welches sie der Erscheinung des Jehova, dem Messias angethan haben, eine Folge des Sieges, welchen Jehova der idealen Theokratie über alle Heiden verliehen hat (Kap. 12, insbesondere V. 10—14). Schon die Voraussetzung dieser Prophetie ist durchaus eschatologisch; es ist die Erwartung der vollendeten Erfüllung der Bestimmung von Jerusalem und Juda, von einem Sieg über alle Heidenvölker, welcher durch die Heiligung Israels bedingt ist, darum in allen Zügen durchaus symbolisch. Hiermit kor-

respondirt das 5. u. 6. Gesicht von dem Siege Serubabels durch den Geist Gottes und von der Heiligung Israels Kap. 4 und 5, 1—4.

Fünfter Typus. Die Entwicklung der Periode des Geistes Gottes, vorbereitet durch ein allgemeines Mißtrauen gegen die Propheten, die prophetische Form, die psychische Begeisterung und die prophetischen Ornate von wegen der vielen falschen Propheten, vollends herbeigeführt durch das aus jenem Mißtrauen hervorgehende Gericht über den letzten, höchsten Propheten und die Zerstreuung der Seinen (Kap. 13, besonders V. 7; vergl. Matth. 26, 31). Die beiden Charakterzüge dieser Periode sind erstlich der offene Born wider die Sünde in Jerusalem, also das allen zugängliche vollendete Heil, zweitens die Vernichtung alles Götzendienstes, auch des subtilsten, selbst der abgestorbenen Prophetenform und die Austreibung der unreinen Geister aus dem Lande. Dies erinnert an das 7. Gesicht (Kap. 5, 5—11), die Ausschreibung des unreinen Geistes im Bilde eines Weibes aus dem heiligen Lande durch gesüßelte Weiber, deren Flügel vom Winde, d. h. vom Geiste befeuert sind.

Sechster Typus. Das Antichristenthum in seinem temporären Siege und die Erscheinung des Herrn zum Gericht. Die neue Welt. Die Region des Gerichts, auf der einen Seite als Region absoluter Selbstverwirrung und Selbstvernichtung und Verbannung und gegenüber absoluter Gottgeweihtheit alles Lebens (Kap. 14, besonders V. 3—7). In diesem Typus spiegelt sich das achte Gesicht als Bild des Endgerichts, namentlich in seiner Zusammenfassung mit der Krönung des Josua, Kap. 6.

Das Buch Sacharja weist mit seinen Symbolen, insbesondere seinen Rossen, seinen Farben, seinen Hörnern, seiner Messiasur, seinem Stein mit sieben Augen, seinen Selbstöhnen, seiner Buchrolle, seinen Weibergestalten, seinem Sinear, seinen Kronen, seinen Meereswellen und Flüssen, seinen Gerichts- und Rettungsbildern, seiner Erscheinung Christi und seinem herrlichen Ideal der neuen Welt (Kap. 14, 21) mannigfach in die Apokalypse hinüber. Ganz besonders aber auch mit seinen cyklischen Gesamtbildern in ihrem Fortrücken zur letzten eschatologischen Gestalt.

Schon diese allgemeine Erscheinung der cyklischen Methode der alttestamentlichen Apokalypstik entscheidet gegen die Haltbarkeit aller Auslegungen unserer Apokalypse, welche dieselbe nach weltlicher Geschichtsschreibung in chronologisch aufeinander folgende Perioden zerlegen wollen.

Das Gesetz der cyklischen Methode aber beruht erstlich in der Eigenthümlichkeit der ganzen heiligen Schriftstellung, welche durchweg Erbauung bezweckt, nicht historisches Wissen, zweitens in der Eigen-

¹⁾ Nach dem Zusammenhang können hier nur israelitische Hirten gemeint sein, und zwar solche, die in Einem (symbolischen) Monat vertilgt wurden. Bezeichnet der Monat einen kleinen periodischen Wechsel, etwa die babylonische Gefangenschaft, so könnten die drei falschen Propheten gemeint sein, denen Jeremias das Gericht verkündigt (Kap. 29, 22. 32): Ahab, Zedekia, Semaja. Ob aber nicht die drei alttestamentlichen Aemter gemeint sind, an deren Stelle der Messias selbst tritt?

thümlichkeit der Prophetie, welche auf große Hauptmomente gerichtet ist, nicht auf Partikularitäten, drittens auf der Eigenthümlichkeit der Vision, welche die Folge der Zeiten immer in Gesamtbildern schaut, die eine lebendige, genetische Verkettung bilden.

§. 9.

Die hebräische Kunst im Verhältniß zu der heilenischen. Die Größe des Gegensatzes. Das Verhängnißvolle der Verkennung desselben.

Wenn einmal die Wissenschaft zum vollen Verständniß des welthistorischen großen Gegensatzes zwischen Judenthum und Hellenenthum, zwischen der theokratischen und der humanistischen Richtung gekommen ist, dann und erst dann kann die Eregese, die Kritik, die Theologie überhaupt in ein neues Stadium treten.

Bis dahin wird die heilige Geschichte und Literatur von hellenistischen Gesichtspunkten aus vielfach mißdeutet und mannigfach sogar mißhandelt.

So hat man lange Zeit die biblische Sprache mißachtet, indem man namentlich das neutestamentliche Griechisch als ein barbarisches Idiom betrachtete und den großen Gegensatz zwischen den Vermittelungsweisen und der Weltlichkeit der griechischen Sprache und der Unmittelbarkeit und Geistlichkeit der auch dem Neuen Testamente zu Grunde liegenden Ausdrucksweise nicht beachtete. Auch daraus ist eine Menge von kritischen Mißgeburten hervorgegangen, daß man nicht unterschied zwischen der Verschmelzung der griechischen und der hebräischen Sprache in der alexandrinisch-traditionellen griechischen Schriftsprache und dem großartigen Sprachbildungsprozeß auf dem Grund und Boden des neutestamentlichen Geisteslebens, wie derselbe schöpferisch immer neue verbale, objektivische und substantivische Wortformen erzeugte.

Man hat ferner bis heute die biblische Geschichtsschreibung wie die ihr zu Grunde liegende heilige Geschichte selbst nach Vorstellungen, welche dem klassischen Alterthum entnommen waren, gemessert. Die Orthodoxie wetterserte mit der Neologie in der Betonung der reinen Buchstäblichkeit; ja die letztere hatte die erstere zur Vorgängerin, wenn sie gegenwärtig behauptet, die Bibel lehre allerdings ein Schöpfungswort in sechs astronomischen Tagen u. s. w., einfach um sie herabzusetzen, während die Nachzügler der älteren Orthodoxie die gleichen Auffassungen zur Verherrlichung der Bibel aufstellen.

So geschieht es, daß die einen von ganz buchstäblichen historischen Berichten reden, die anderen von Mythen; daß die einen den Charakter des griechischen Pragmatismus, die von den Mittelur-

Auffassung auch dem biblischen Geschichtstil anbinden, während die anderen auch die auf die göttliche Urkausalität zurückgehende und auf die letzten Endzwecke hinielenende Geschichtsschreibung nach den Vorstellungen des gemeinen Pragmatismus behandeln, d. h. die Mittelurursachen ausfallen lassen. Die wahre biblische Geschichtsschreibung aber geht als die historisch symbolische, welche alle individuellen thatsächlichen Momente im Lichte ideeller und universeller Bedeutsamkeit darstellt, wie ein lebendiger Geist zwischen zwei schlafenden Wächtposten hindurch.

Die der heiligen Geschichte zu Grunde liegenden Thatfachen werden daher auch von den einen als eine lange Linie von wunderhaften, d. h. schlechten in äußerlichen göttlichen Thatfachen behandelt, von den andern als eine Reihe von bloß geistigen und zwar vielfach krankhaft geistigen Vorstellungen. Es begegnet den einen, daß sie die subjektiven Visionen wohl als ganz unrelle Offenbarungsmomente betrachten, den andern aber, daß sie auch objektive visionäre Anschauungen wahrhaft göttlicher Manifestationen und himmlischer Erscheinungen mit den gottverlassenen Hallucinationen schwärmenber Phantasien identifizieren. Die heilige Geschichte aber ist durchweg ein gottmenschliches Mysterium, ein Gewebe von himmlischen und irdischen Momenten, eine Linie von Einigungspunkten des Himmels und der Erde, der gewissenhaften Gottesthaten und göttlichen Thatfachen und des innersten Gemüthslebens in seiner von der Welt abgekehrten äonischen Anschauung, und nichts Absurderes ist in der neuesten Zeit ausgesprochen worden als die Forderung, ein wirklich auferstandener Christus hätte sich auf den Straßen Jerusalems zeigen, oder gar vor einer akademischen Kommission zur Prüfung einstellen müssen.

Fassen wir beides zusammen, Thatfache und Darstellung, so hat sich ein Höhepunkt kritischer Misere in der Verkehrung begeisterter Originalschriften in Konglomerate der äußerlichsten Buchmacherei gebildet. Und wenn es sonst als Grundsatz gilt, daß das erste Menschenbedürfnis die Sprache geweckt hat, das höhere Geistesbedürfnis die Schriftstellerei, so läge es doch nahe, anzunehmen, daß die hohen prophetischen und evangelischen Thatfachen sich sofort in schriftlichen Memorabilien fixirt haben müssen. Wenn aber die ältere Inspirationslehre bergleichen Vermittelungen mißachtete, um gerade die Wunderbarkeit der Inspiration zu erhöhen, so ist der neuere Kritizismus auch darin ihr Erbe. Es liegt in seinem Interesse, die Meinung zu erzeugen, als hienke eine geistlose und superstitiöse Schriftstellerei den höchsten Thatfachen erst ganz von weitem nach.

So hat man denn auch die gräßigste Vorstellung

lung auf die mißverständliche Behandlung der Propheten und des prophetischen Stils abgezogen. Es ist z. B. eine spezifisch griechische Ansicht, wenn man sagt, das Leidenbild Jesajas 53 stelle das Ideal des jüdischen Volkes oder auch des Prophetenthums dar. Der Grieche allerdings weiß von solchen Idealen, die über der Schule schweben bleiben, bis sie über den Schulmeistern verduften, der Hebräer dagegen sieht seine Ideale alle in der Gestalt feuriger Visionen auf dem Wege des Werdens; sein Leiden der Gottesknecht kann also nur der Messias in historischer Wirklichkeit selbst sein.

Was endlich die Poesie betrifft, so ist es bekannt, wie sehr man den eigenthümlichen Charakter der biblischen Poesie entwerthet hat, indem man dieselbe nach griechischen Mustern beurtheilen wollte, indem man das griechische Bild, das griechische oder gar das germanische Metrum, endlich auch die klassischen Dichtungsformen überall wieder suchte, statt sich genügen zu lassen an verwandten Analogien und Typen.

Man verkannte den großen Gegensatz zwischen dem ästhetischen Interesse des Schönen und dem ethischen Interesse des Heiligen. So zunächst in Beziehung auf das poetische Bild. Der Grieche malt sein Bild aus und huldigt seiner Schönheit, der Hebräer bedient sich der Bilder mit dem alleinigen Zweck, den Gedanken oder die geistige Anschauung und Empfindung zu vermittelten.

Daher der große Wechsel wie der große Umfang und kühne Gebrauch seiner Bilder. Zu vergleichen besonders Ps. 18 und 22.

Was nun die Apokalypstik anlangt, so bildet sie den vollendeten Einheitspunkt der hebräischen Prophetie und Poesie, den Höhepunkt der durchaus eigenthümlichen hebräischen Kunst, wenn gleich dieser dominirende Typus hebräischer Kunst seine newtestamentlich universalistische Verklärung beweist in einer Fülle von Momenten, welche an die griechischen Geistesformen erinnern. Wie aber die Bibel mit der ersten Genesis mit der kunstlosesten Form hebräischer Geschichtschreibung beginnt, so schließt sie mit der kunstvollen Form hebräischer Gesichtschreibung, hebräischer Apokalypstik in der zweiten Genesis, am Schluß in der Apokalypse. Kein Wunder daher, daß die Apokalypse ein versiegeltes Buch bleiben muß für alle, die sie mit den Brillen gräzifizirender Vorstellungen lesen; wie sie andererseits ein beirrendes Meteor wird für alle, die sie mit chylastischer Kisternheit oder mit orthodoxyistischer Allegoristik als eine auf absoluter Inspiration beruhende Gesichtsmalerei in allegorischen Figuren und Farben lesen wollen.

Als die spezifischen Charakterzüge der hebräischen Kunst aber sind wohl diese drei Momente zu nennen: die historische Dynamik, die ideelle Symbolik, die ethisch-pastorale Praktik.

II. Spezielle Einleitung.

§. 1.

Die Apokalypse des Johannes als Krone aller Apokalypsen, als der würdige Abschluß der Heiligen Schrift; als die zweite Genesis, die Genesis der neuen Welt des erschienenen Gottesreichs, der Welt des vollendeten Geisteslebens in der Gottesstadt, vermittelt durch die Zukunft Christi.

Die kanonische Apokalypstik hat in der johanneischen Apokalypstik ihren letzten und höchsten Ausdruck gefunden, sowohl in materieller als in formeller Beziehung.

In materieller Beziehung ist vor allem die Klarheit der Entwicklungsgefesse wahrzunehmen, nach denen der christologisch bestimmte Weltlauf sich seinem Ziele entgegenbewegt. Zunächst die Klarheit der dynamischen Beziehungen. In der Mitte der synchronistischen Kreise steht die Kirche, dargestellt

in den sieben Kirchen, überwaltet von Christus dem Erlöser in seinem Wandeln durch die Gemeinden mit dem Schwert seines Wortes. Um die Kirche herum bewegt sich zur Förderung ihres Lebens und Zwecks, die gesamte Gotteschöpfung der eschatologisch bestimmten Weltgeschichte, dargestellt in den sieben Siegeln, wie sie bei ihrem Aufschluß beherrscht erscheint von dem Reiter auf dem weißen Roß, von Christus als dem Siegesfürsten, dessen Zwecke die düstern Reiter in seinem Gefolge, wie seine Knapen, Krieg und Theuerung und das ganze Todtenreich dienen müssen; und dessen alles überwaltende Dynamis sich nicht minder in dem historischen Martyrium und den Erschütterungen des Weltabends manifestirt. Aus dem Konfursus der Kirche und den Leiden der Weltgeschichte entwickeln sich dann die sieben Bußposunen, welche eben darum auch nicht als vorwaltend physische Ereignisse zu betrachten sind. Das Gegenbild der sieben

Bußposaunen sind die sieben Donner, im Verlauf der sechsten Posaune oder vielmehr in der Einleitung zur siebenten angedeutet; die mysteriöseste Seite der Reichsgeschichte, welche eben darum verhüllt bleibt, obwohl sie im ganzen wohl im Geiste des Donnersohnes aufzufassen ist. Die Bußpredigten aber in ihrer Gesamtheit, wie sie einerseits die sieben Donner (die Reformationen — wollen wir einstweilen sagen) erwecken, bringen andererseits in der Region der Unbußfertigkeit das siebenköpfige Thier aus dem Abgrund zur vollen Offenbarung, die antichristlichen Mächte. Damit wird dann aber auch die Entfesselung der letzten sieben Zornesschalen oder Verfluchungs- und Verilgungsgerichte herbeigeführt, deren letztes sich zur eigentlichen Schlußkatastrophe entfaltet. Mit dem Endgericht tritt Christus als Siegergeführt in seiner vollen Erscheinung hervor, um in dem vereinigten Glanz der sieben Geister den großen Gerichtstag zu eröffnen, der als der große Sonnenabend von tausend Jahren mit dem Gericht über das kultivierte Antichristenthum beginnt und mit dem Gericht über das letzte Pöbel-Antichristenthum schließt, um also den ewigen Sonntag zu vermitteln. Offenbar sind dies theokratisch synchronistische Verhältnisse, konzentrische Kreise.

Ebenso klar ist aber auch die theokratisch-chronologische Zeitfolge auseinander gelegt. Allemal geht die Geschichte auf Erden von einer himmlischen Scene aus, in welcher sich der göttliche Rathschluß, die göttliche Voraussicht der kommenden Ereignisse, die göttliche Siegesfeier zum voraus darstellt. Auf diesem hellen Grunde entfalten sich die irdischen Erscheinungen in der Siebenzahl. Zuerst in vier allgemeineren Grundformen: die vier Gemeinden: Ephesus, Smyrna, Pergamus, Thyatira; die vier apokalyptischen Reiter; die vier ersten Bußposaunen in irdisch-menschheitlichen Thatfachen; die vier bis fünf gefallenen Köpfe des Thiers (oder Weltmonarchien); die vier ersten Zornesschalen, welche wiederum, wie die vier ersten Posaunen sich im Menschengebiet halten, aber bis an die Grenze des Dämonenreichs führen.

Auf die vier Grundformen folgen dann regelmäßig die drei letzten als solche, die einerseits in das Geisterreich hinüberweisen, andererseits eben deswegen auch die nächste Nähe der Endkatastrophe darstellen. Zuörderst also die drei letzten Gemeinden: die todt, die lebendige, die laue; die drei letzten Siegel: die Martyrer, die psychische Katastrophe, das siebente Siegel als Quelle der Posaunen; die drei letzten Posaunen: Aufschluß des Abgrundes, Entfesselung verderblicher Mächte, die siebente Posaune als Uebergang zu den sieben Köpfen des Antichrist. Die drei bis vier letzten Köpfe des Thiers

Rap. 17, 10; die drei letzten Zornesschalen: dämonische Leiden, Empörungen und Gerichte, insbesondere das Gericht über Babylon. Die siebente Sieben bildet dabei zumeist den Uebergang von einer Reihe, die sie abschließt, zur folgenden. So ist das siebente Siegel der Knotenpunkt, aus welchem die Posaunen hervorgehen; die siebente Posaune der Knotenpunkt für die Entfaltung des siebenfachen Antichristenthums. Die anderen Uebergänge dieser Art treten mehr zurück, sind aber auch durch den Zusammenhang mitgesetzt. Unverkennbar ist der Zustand der Gemeinde von Laodicea Kap. 3, 30 ein Motiv für die nahe Zukunft des Herrn, welche dann mit dem Siegelgesicht eröffnet wird. Ebenso ist das siebente Thierhaupt, wie es sich in das achte verwandelt (Kap. 17, 11), der Antinüpfungspunkt für die sieben Zornesschalen, obschon die Darstellung derselben mit der Darstellung des Antichristenthums in bedeutungsvoller Weise verschlungen ist. Abgesehen davon, daß die Zahl sechs hier sich in der Zahl sechshundert sechszundsechzig explizirt (Kap. 13, 18), woran ganz in geordneter Folge die Eröffnung der Zornesschalen angeknüpft wird, liegt die Lösung der Schwierigkeit, welche hier in Betreff des Zusammenhangs entsteht, wohl darin, daß das summarische Endgericht der siebenten Zornesschale Kap. 16 in drei große Einzelgerichte vertheilt wird (B. 19): 1) das Gericht über das vorläufige absolutistische Antichristenthum; der Fall Babylons oder der großen Hure, die endlich gerichtet wird in dem 7. Thierhaupt, das aber zuletzt als achttes Thierhaupt wieder erschienen (Kap. 17, 1—18, 10); 2) das Gericht über die zehn Könige, oder das ausgebildete rabitale Antichristenthum (Kap. 19, 11—20, 6); 3) das Gericht über das letzte teuflisch-thierische Antichristenthum des Gog und Magog Kap. 20, 7—15.

Das meiste Dunkel, welches sich über die Apokalypse verbreitet, entsteht wohl daher, daß die sieben Donner (Kap. 10) nicht mit enthüllt sind, sondern ausnahmsweise versiegelt werden mußten (Kap. 10, 4), weil die Zeichnung derselben den ethischen Charakter ihres Hervorgehens zu ihrer Zeit nicht alteriren durfte. Wenn sie gleichwohl mitgezählt werden, so bilden sich auf der Grundlage der sieben Geister, geeint in Christo, sieben Gemeinden, sieben Siegel, sieben Posaunen, sieben Donner, sieben Köpfe des Thiers, sieben Zornesschalen. Man könnte vermuthen, die sieben Geister zu Anfange der Apokalypse seien bestimmt, als erste Siebenzahl die Sieben mal Sieben vollzumachen, und zwar auch demgemäß, daß der christliche Sonntag den Wochentagen vorangeht. Allein nach der hebräischen Typik ist die Zahl Sieben die Einheit, welche aus der Zahl Sechs erblickt, und so ist denn auch hier

wohl die siebente Sieben in Gedanken an den Schluß zu verlegen.

Ganz den innersten Verhältnissen des Reiches Gottes gemäß sind bei diesem großen welthistorischen Entwicklungsbilde die dynamischen Verhältnisse, wie schon angedeutet wurde. Die himmlischen Scenen überwalten die irdischen, Christus überwindet in seiner himmlischen und irdisch-kirchlichen Geistesmacht die Kirche, die Kirche überwindet die Geschichtswelt, diese die Natur, den ganzen Kosmos. Mit dem Christenthum wächst auch das Antichristenthum seiner vollen Reife entgegen. In wunderbarer Harmonie aber korrespondirt mit dem größten Universalismus, wie er Himmel und Erde, Zeit und Ewigkeit umfaßt, die ganze himmlische Welt einerseits und das ganze Dämonenreich andererseits in der Geschichte der Kirche Christi zur Erscheinung bringt, eine reiche Fülle konkreter Züge in homiletisch warmen, dogmatisch bestimmten, selbst in religionsphilosophisch tiefen Momenten, wie sie miteinander den johanneischen Geist charakterisiren und dem Inhalt des Evangeliums und der Briefe ebenbürtig sind.

Als einzelne religionsphilosophische und dogmatische Momente heben wir hervor:

Kap. 1, 4—6. 8. 13 ff. — Kap. 4, 5, die ganze Himmelsvision; Kap. 6, 1 ff. 12 ff.; die große Versiegelung, Kap. 7, 1 ff. 9; Kap. 8, 4; die drei Wehe, Kap. 8, 13; der Abgrund und der Apollyon, Kap. 9. Der Schwur des Engels, oder die Gottesgewißheit in Beziehung auf das Weltende, auch in dem Herzen der Gemeinde, Kap. 10, 6. Das Bildlein, oder der Reiz und der Schrecken der eschatologischen Anschauungen, Kap. 10, 9. Die innere und äußere Kirche, Kap. 11, 2. — Die Oelbäume, Kap. 11; das Sonnenweib, Kap. 12; der Drache, Kap. 12, 3 ff. — Das zwiefache Antichristenthum; das Malzeichen des Thieres, Kap. 13; die Zahl 666. — Die Signatur der Auserwählten, Leidensbereitschaft, Wahrhaftigkeit oder Einfalt, Kap. 14. — Das ewige Evangelium (von der zweiten Parusie): das Weltgericht als Ernte in zwiefachem Sinne, Kap. 14, 13 ff. — Das gläserne Meer und der Feuerfuß. — Die schwersten Gottesgerichte in der Engel Hand, gemessen in goldenen Schalen, Kap. 15. — Die Vergeltung des Martyriums, Kap. 16, 5. 6. Die Läuterungen der Verstorbenen, V. 11. 21. — Die Theilung des Einen Endgerichts in drei Theile, R. 16, 19. — Die große Pore, R. 17 u. 18. Die Aeonen des Gerichts, Kap. 19, 3. — Sein Name heiße: Logos Gottes, Kap. 19, 13. Sein Kleid, mit Blut gefärbt. — Der Unterschied in den Gerichten, Kap. 19, 20. 21. Das zweite Gericht. — Das tausendjährige Reich und die erste Auferstehung. — Das dritte Gericht, Kap. 20. Die allgemeine Auferste-

hung; das Endgericht. Das Buch des Lebens, Kap. 20. Die Braut. Die Gottesstadt, Kap. 21. — Die Gottesstadt, absolut offen, absolut verschlossen (der Zug des Heils, der Bann des dynamischen Abstoßes), Kap. 21. Der Lebensstrom und die Lebensbäume des neuen Paradieses, Kap. 22. — Das Anschauen Gottes, die Seligkeit der Erlebten, V. 4. 5; Christologie, V. 16.

Als homiletische Momente von großem Werthe sind bekannt: Kap. 1, 17. 18; die sieben Sendschreiben durchweg, Kap. 2—3. Die Doxologien, Kap. 4, 11; 5, 9. 10. 12. 13. 14; 7, 12; 11, 15 ff. Das Lied Moses und das Lied des Lammes, Kap. 13, 3; 19, 1 ff. Kap. 5, 5; 6, 9—11; 7, 13—17. Kap. 9, 20. 21: die Unbühfertigkeit. Kap. 12, 10. 11: das Gericht der Verwerfung und die Seligkeit; ebenso Kap. 14, 11 bis 13. Kap. 18 der Triumphruf: Babel ist gefallen. — Die Kaufleute Babels. — Die entweichte Kunst, Kap. 18, 15. 22; 19, 9; 21, 3. 4. 5. 6. 7. 8. — Die Gottesstadt, Kap. 22—27. — Kap. 22, 7: Siehe, ich komme bald u. s. w. — Die Zeit der Entscheidung, V. 11. 12. — Das A und das D. — Draußen, V. 15. — Die göttliche Gewißheit und die menschliche Sehnsucht in der Richtung auf die Zukunft Christi. Das Evangelium im Lichte der Eschatologie, V. 17. — Die Heiligkeit des Buches der Offenbarung, V. 18. 19. — Der Grundton der Offenbarung: die göttliche Verheißung: Ich komme bald und das menschliche Gebet: Ja komm, Herr Jesu. — Der Segen im Angesicht des Weltendes, V. 21.

Fassen wir die formelle Vollenbung der Apokalypse ins Auge, so mußte die Kunst der Konstruktion schon im Vorigen mit der Darlegung ihres materiellen Reichthums hervorgehoben werden. Die Kategorien der Konstruktion: der Gegensatz des Himmlischen, wie es sich verzweigt in die Geisterwelt und in das Gebiet der ökonomischen Manifestationen, und des Weltlichen, wie es sich verzweigt in Irdisch-Menschliches und Geisterhaft-Dämonisches: dieser Gegensatz entfaltet sich immer reicher durch die verschiedenen dynamischen Cyklen der Weltentwicklung hindurch, während diese durchweg von einem christologischen Weltanfang ausgehen, und am Schluß das Weltende berühren, diesem aber von Schluß zu Schluß näher rücken, bis der jüngste Tag seine ganze Bedeutung in dem Aeon der tausend Jahre entfaltet, um nach der großartigen Anschauung des Jrenäus von der alten Welt zu der neuen hinüberzuleiten.

Was aber von der künstlerischen Konstruktion im Ganzen gilt, ist ebenso zu sagen von den allegorischen, symbolischen und typischen Einzelfiguren, von dem Reichthum der gelehrten Reproduktion der älteren apokalyptischen Figuren, sowie von den originalen Schöpfungen, und der einerseits konstanten, an-

dererseits freien Behandlung der apokalyptischen Bilder.

Wollen wir uns den Reichthum der Formen veranschaulichen, welche die Apokalypse in einem kunstreichen Prachtgewebe vereinigt hat, so haben wir insbesondere ins Auge zu fassen die großen Gleichnisse, die reichen Enomen, die bedeutenden Dialoge, die warmen Paränesen, die feurigen Gebete, die neustamentlichen Lieber, die erhabenen Doxologien.

So ist die Apokalypse nicht etwa eine judaisische fränke Erstgeburt der neustamentlichen Schriftstellerei, wie die Tübinger Schule wollte, sondern der würdevolle, großartige Abschluß der Heiligen Schrift, die Krone der kanonischen Schriftstellerei, als heiliges Buch fast mehr auf die Leser der letzten Zeiten nächst den Lesern der Apostelzeit, als auf die Leser des Mittelalters und aller Mittelzeit berechnet. Wie sie im kleinsten Ganzen die johanneischen Schriften abschließt, so im größeren Ganzen das Neue Testament, im größten Ganzen die ganze Bibel. Im besondern Sinne aber schließt sie die eschatologische Prophetie ab; im besondern Sinne die kanonische Apokalypsil. Sie ist das Mysterium der lebendigen Einigung der höchsten theokratisch-christlichen Eschatologie mit der Vollendung der hebräisch-neustamentlichen universellen christlichen Kunst.

Wie sie aber einerseits als Heilige Schrift der Abschluß der alten Offenbarungs-Urkunden ist und nach ihrem Objekt der Abschluß der alten Weltgestalt, so ist sie andererseits eine pneumatische Genesis, indem sie die letzten Wehen der alten Welt als Geburtswehen einer neuen Welt betrachtet, und eben darum auch die neue Welt als die neue, zweite, geistgeborne Schöpfung, als das neue Paradies in einem entwickelten, glanzreichen Lebensbilde, dessen Perspektive in die fernsten Aeonen hineinreicht, vor unsern Augen aufrollt. Daher reflectirt sich auch die erste adamitische Genesis in dieser zweiten, christologischen, die irdischen Schöpfungstage der einen spiegeln sich in den himmlischen Schöpfungstagen der andern. Neben diesem Gegensatz in dem verwandten Inhalt beider Schriften tritt denn auch ein gleichmäßiger Gegensatz in der verwandten Form derselben hervor. Die erste Genesis ist mit dem Griffel kindlicher Einfalt geschrieben, und doch hat die kindliche Form etwas Erhabenes vermöge ihrer Anschmiegun an den großen Inhalt mit einem bestimmt symbolischen antimythischen Bewußtsein; die letzte Genesis ist geschrieben in dem vollendetsten Kunststil hebräischer Poesie; ihrerseits aber ist es der evangelische, verhießungsreiche Inhalt, welcher in ihrer geisthaft erhabenen

Kunstform überall die Züge kindlicher Gemüthlichkeit und Einfalt durchblicken läßt.

Fassen wir speziellere Momente ins Auge, so reflectirt sich die Lichtschöpfung des ersten Schöpfungstages in dem Lichtglanz der sieben Gemeinden, der Gegensatz von Himmel und Erde in der Offenbarung der Herrlichkeit des Himmels über dem Dunkel der mit den Rhythmen der sieben Siegel geängstigten Erde. Der Gegensatz von Land und Meer, der Erde mit ihren Pflanzen und des Meeres mit seinen Gewässern reflectirt sich in dem Posaunen-Gesicht; ebenso die Erscheinung der Sonne am vierten Tage in dem Engel, welcher sich der Sonne gleich auf die Erde niederläßt. Dem fünften Tage entspricht dann das dämonische Thier, welches aus dem Meere aufsteigt. Dazu gesellt sich als Gegenbild des sechsten Tages das Thier von der Erde. Der Mensch des sechsten Tages aber wie sein Paradies reflectirt sich schon in der Festgemeinde der 144 Tausend vollendeten Seelen auf dem Berge Zion. Noch vollkommener jedoch in der Erscheinung Christi, des neuen Menschen. So reflectirt sich denn auch das Paradies des siebenten Tages in dem neuen Paradiese. Und dies ist denn auch das vollendete Gegenbild des siebenten Tages, der Sabbath Gottes, der ewige Sonntag, nicht aber schon das tausendjährige Reich, welches diesem Sonntag wie ein großer Gottes-Sonnabend vorangeht¹⁾.

Das Nähere über die Konstruktion der Apokalypse siehe unten.

§. 2.

Die Echtheit der Apokalypse. Johannes und die johanneischen Schriften.

Schon der totale Umschlag in dem Urtheil der neueren Kritik über die Echtheit der Apokalypse zeigt uns hinlänglich, was von der Infallibilität der neueren Kritik zu halten ist, und wie übel diejenigen berathen sind, welche sich von den Vorurtheilen dieser Kritik in ihren Voraussetzungen, Resultaten und Zuverlässigkeiten imponiren lassen. Freilich in einem Punkte sind Lücke und mit ihm die Schleiermacher'sche Schule sowie Baur und mit ihm die sogenannte Tübinger Schule eins; nämlich in der Voraussetzung, daß der Mann, welcher die Apokalypse geschrieben hat, das vierte Evangelium nicht hätte geschrieben haben²⁾.

Bei Lücke kann man, abgesehen von dem Einfluß traditioneller und temporeller Vorurtheile, besonders den Mangel an Verständniß der Grundver-

¹⁾ Auch von Sander nur als Vorabbath bezeichnet.

²⁾ S. die starken Antithesen: Entweder: Oder von de Wette und von Lücke bei Guericke, Hagogit, S. 534, die Note 2.

schiedenheit evangelisch biblischer, vermittelnder, und apokalyptisch symbolischer, unmittelbarer Formen als eine Hauptquelle seines Ausspruchs gegen die Authentie der Apokalypse ansehen, obwohl hierauf der Unterschied zwischen der mehr griechischen und der mehr hebraisirten Sprachform¹⁾, sowie der scheinbare Unterschied der eschatologischen Vorstellungen zwischen beiden Schriften beruht. Hierbei ist denn insbesondere noch Eusebius mit seinem Presbyter Johannes ein misleitender Führer geworden²⁾.

Was bei Euseb das Vorurtheil der Schleiermacher'schen Schultheologie vermocht hat, das hat bei Baur das Vorurtheil der Hegel'schen Schulphilosophie, von welcher er geknechtet war, zu Stande gebracht. Doch ist er in der Anwendung ihrer Konsequenzen auf die Apokalypse über jedes Maß einfacher philosophischer Befangenheit weit hinausgegangen. Man begreift nicht, wie es geschehen konnte, daß ein Theologe, welcher sich geneigt zeigte, durchaus historische Schriften, z. B. den Brief an den Philemon, allegorisch oder symbolisch zu deuten, bei einer wirklich allegorisch-symbolischen Schrift das Blatt völlig umwendete, und eben diese Schrift historisch buchstäblich verstehen wollte. Freilich erzielte er damit eine Basis für seine durchaus falsche, hinfällige Geschichts-Konstruktion, indem er die Apokalypse zu der Urkunde eines vermeintlich beschränkten ebionitischen Judenthums stempelte. So hat er aber mit einem Zuge nicht nur die Apokalypse, sondern auch das historische Bild des Johannes, eines der schönsten in der Galerie großer Menschen, vollständig karrikirt und entwerthet.

Die Einheitspunkte zwischen der Apokalypse und dem Evangelium wie den Briefen des Johannes sind zuvörderst sachliche: Uebereinstimmung in der Lehre von der Offenbarung Gottes, in der Lehre von Christus, insbesondere als dem Logos, von dem Reiche des Lichts, von dem Reiche der Finsterniß, von dem Satan, von der Versöhnung, von dem allmählichen Entwicklungsgang der Kirche, endlich von dem Antichristenthum, überhaupt von der Eschatologie. Daß er übrigens den Antichrist

nicht Antichrist nennt, hat auch nur für diejenigen eine Bedeutung, welche sich in die allegorische Darstellung desselben nicht finden können.

Dazu kommen die Eigenthümlichkeiten der johanneischen Bilder und des johanneischen Ausdrucks, deren einheitlicher Charakter selbst durch den Gegensatz des evangelischen und des apokalyptischen Stils hindurchleuchtet. Christus der Logos, das Licht, das Lamm, der Versöhner mit seinem Blut, der Bräutigam; die Gemeinde die Braut; Seine Gabe das Wasser des Lebens, das Manna u. s. w. Vgl. Guerike, S. 549. Hinsichtlich der Ähnlichkeit der Diktion (wobei es aber der Rede *en pneumatō* ganz angemessen ist, daß sie in ihrem originell griechischen, aber mehr hebraisirten Ausdruck die Muttersprache des Sehers mehr durchscheinen läßt) ist die Beispielsammlung bei Guerike, S. 550, Note 1 zu vergleichen. Um diesen Nachweis haben viele sich verdient gemacht, S. 551. Was die angeblichen Differenzen anlangt, welche nach Euseb und anderen zwischen den Eigenthümlichkeiten des Evangeliums und der Apokalypse stattfinden sollen in Sache und Form, so beruht der größte Theil der Ausbeute auf der falschen buchstäblichen Auffassung der Apokalypse, wobei der Unterschied dadurch zum Widerspruch gemacht wird, daß man das Ev. in den Spirituallismus hineinschraubt, die Apokalypse dagegen kraßifizirt ins Materielle. Zu den inneren Gründen für die Echtheit der Apokalypse kommen die historischen Zeugnisse, welche man in direkte und indirekte einteilen kann.

Direkte Zeugnisse: Justinus Martyr (dial. c. Tryph. „ἀνὴρ τις, ὃ ὄνομα Ἰωάννης εἰς τῶν ἀποστόλων τοῦ Χριστοῦ“). — Irenaeus (haeres. IV, 20, 11: Sed et Joannes, domini discipulus in Apocalypsi und an anderen Stellen). Clemens Alexandrin. (das Zeugniß des Johannes, welches angeführt ist in Stromata IV, wird in Stromata II als ἀποστολική φωνή bezeichnet). Das Muratorische Fragment. Advers. Marcion III, 14: Tertullian (Nam et Apostolus Joannes in Apoc. u. a. Stellen). Johann Drigenes u. s. w. Siehe Kirchhofer, Quellsammlung zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons bis auf Hieronymus, Zürich 1842, S. 296 ff.

Fast ebenso gewichtig sind einzelne indirekte Zeugnisse. So der Bericht des Andreas, proleg. in Apoc. über das Zeugniß des Papias (worüber jedoch die weitläufigen Verhandlungen zu vergleichen sind). Der Bericht des Euseb. über den Apollonius, Hist. eccles. V, 18. Dazu kommen die apokalyptischen Reminiscenzen im Hirten des Hermas u. a. (z. B. in dem Briefe der Gemeinde zu Vienne und Lyon). Wie stark überhaupt die Echtheit der Apokalypse durch historische Zeugnisse beglaubigt sei,

¹⁾ S. meine vermischten Schriften, 2. Band, S. 173. Ueber den unauflösblichen Zusammenhang zwischen der Individualität des Apostels Johannes und der Individualität der Apokalypse. — M. Apostol. Zeitalter I, S. 83.

²⁾ S. Guerike, Die Hypothese von dem Presbyter Johannes als Verfasser der Offb., Halle 1831. M. Gesch. des apostol. Zeitalters I, S. 215. Guerike, Jagogit, S. 534. 545. 605. — Zahn, Ueber Papias, Stud. und Kritiken, 1866, IV (Hilgenfeld 1867, I). Rigenbach, Joh. der Apostel und der Presbyter, Jahrb. für deutsche Theol. II, Heft, 1868, S. 319 ff. S. auch das Nachwort, S. 334 über einen Aufsatz von Dr. Milligan in Aberdeen (London 1867).

darüber sind außer Guerike, S. 533, und Langen, Grundriß der Einl. in das Neue Testament, Freiburg 1863, S. 152, mehrere Kommentare zu vergleichen, namentlich Ehrard, S. 1 ff. Ganz besonders kommt die Erwägung in Betracht, daß die meisten Zeugen für die Authentie der Schrift in dem nächsten Zusammenhang mit der kleinasiatischen Schule und Tradition standen, vor allem Irenäus. Dazu kommt endlich das Selbstzeugniß des Apokalyptikers Kap. 1, 1. 2. 9; 22, 8, welches ebenso wenig für sich allein zu erhebigen ist wie die Tradition von dem Apostel Johannes auf Patmos; vielmehr unterstützen beide Momente einander. Vergeltens sucht auch Dillierdieck (S. 65) dieses Zeugniß zu entkräften. Es soll sich sogar aus diesem Selbstzeugniß ergeben, daß dieser Apokalyptiker der Apostel Johannes nicht sei. Die Beweise laufen aber darauf hinaus, daß Dillierdieck die Bedeutung des prophetisch-symbolischen Stils nicht zu würdigen gewußt hat. Was sind das für Gründe! In den sieben Sendschreiben keine Spur von apostolischer Autorität. Keine Spur von dem vertrauten Verhältnisse zwischen ihm und dem Herrn. Natürlich gehören auch die Namen der 12 Apostel Kap. 21, 14 hieher. Und dergleichen Bemerkungen mehr, bei welchen das Elementar-Verständniß der Symbolik vermißt wird, S. 96 ff.

Die Beanstandungen der Echtheit der Apokalypse sind nachweislich in der Regel aus Mißverständnissen und Vorurtheilen hervorgegangen¹⁾. Das älteste Vorurtheil hielt die Apokalypse für chiliastisch, weil der Chiliasmus geneigt war, sich auf die Apokalypse zu stützen. Der eigentliche Chiliasmus aber besteht nicht in der symbolischen Anwendung der Zahl Tausend auf den Uebergangsdauer zwischen der irdischen und himmlischen Welt, sondern in folgenden Stücken: 1) in dem prinzipiellen Nichtbefriedigtsein durch die erste Parusie Christi, so daß die volle prinzipielle Erlösung erst in die zweite Parusie Christi hineinfallen soll, also in subtil fleischlicher Erscheinungssucht; 2) in der chronologischen Berechnung der Zeiten bis zum Eintritt der buchstäblich verstandnen 1000 Jahre, immer mit der Tendenz, den Schlußtermin in gemein chronologischem Sinne möglichst nahe zu rücken; 3) in der Vorstellung, daß infolge eines allmählichen Uebergewichts des Reiches Gottes in der äußeren Welt auf idyllische Weise sich ein tausendjähriges Reich in sinnlicher Gestalt, oder gar in jüdischer Ge-

stalt²⁾, vor der Parusie Christi bilden solle (vgl. Confessio August. Art. XVII), während die Schrift ein vergeistigtes Millennium, herbeigeführt durch eine furchtbare epische Katastrophe, erst nach der Erscheinung Christi in Aussicht stellt, d. h. nach seiner einzigen schließlichen Erscheinung, die dann nicht wieder unterbrochen werden soll, um eine zweite nöthig zu machen (wie u. a. Stier annahm).

Das zweite Vorurtheil³⁾, repräsentirt durch Luther (s. Guerike, S. 531), hat nicht genug orthodoxe Dogmatik und Rechtfertigungslehre in dieser Schrift gefunden, ja sogar an der Bisonsform Anstoß genommen. Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, wie sie die Grundlegung des Heils ausmacht im Forum des Gewissens gegenüber der ersten Parusie Christi (Röm. 3), kann nicht ohne unfreie Befangenheit in den Buchstaben des großen Dogma auch auf das Forum des Weltgerichts gegenüber der zweiten Parusie Christi angewandt werden, wie dies ja auch die eschatologische Rede des Herrn Matth. 25, 31 ff. klar beweist. Die Zweideutigkeit der Frage über das Verhältniß der guten Werke zur Seligkeit ist zu lösen durch eine strenge Unterscheidung zwischen der prinzipiellen und der eschatologischen *σωτηρία*⁴⁾.

Das neuere Vorurtheil, repräsentirt durch den größten Humanisten der Neuzeit, durch Göthe⁵⁾, stand vor der Apokalypse, abgesehen von der sachlichen Entfernung gegen den christlich monotheistischen Inhalt derselben, wie vor einer räthselhaften Sphinx, weil den Geistern auf dem Gipfelpunkt des Schulhellenismus für das Verständniß einer Produktion, die den Gipfelpunkt der hebräisch-theokratischen Anschauung bildet, der theoretische Schlüssel fehlte.

Das Schleiermacher'sche Vorurtheil (Einleitung ins N. T.) konnte sich infolge eines einseitigen Spiritualismus, welcher sich schon in die Auferstehung Christi und seine Himmelfahrt nicht finden konnte, geschweige denn in die Eschatologie, d. h. in den ganzen ideellen Realismus der Apokalypse,

¹⁾ Zur Veranschaulichung der neuesten judaisirenden Schriftauslegung vgl. man die in englischen und deutschen Schriften hervortretende Idee von der Prärogative Israels am Weltende, und der Wiederherstellung jüdischer Gebräuche.

²⁾ Genaueres über diese Vorurtheile s. unten.

³⁾ Mit der Zeit schien es für viele mit zur lutherischen Orthodoxie zu gehören, das 1000jährige Reich mit Hengstenberg in das Mittelalter zu verlegen, oder die Lehre von demselben bedenklich zu finden. — In dieser Beziehung tritt doch eine erfreuliche Wendung ein. S. das Vorwort zu dieser Auflage.

⁴⁾ S. Briefe von Göthe an Lavater, herausgegeben von Hitzel, Leipzig, Weidmann 1833, S. 47.

¹⁾ Der Presbyter Cajus v. Rom. Die Aloger (doch nicht Gegner der Authentie). Die Peshito (Auslassung). Dionh. von Alexandrien (Erfinder des Presbyters Joh.). Euseb. zweifelhaft.

über die Harmonie zwischen dem Evangelium und der Apokalypse nicht wohl orientiren; zumal da die Urtheile Schleiermachers über die Apokalypse eine nur vornehmlichliche Kenntnissnahme verrathen.

Das Baur'sche Vorurtheil endlich (s. Dillstreich, S. 64), das schlechteste von allen, wollte sich einen Behrträger ebionitisch judenchristlicher Bornirtheit aus der Apokalypse zurechtmachen. Daß Dr. Hitzig einmal den Versuch gemacht hat, den Johannes Markus zum Verfasser der Apokalypse zu machen, ist nur beiläufig zu erwähnen.

Nachtrag: Das Leben des Johannes betreffend.

Hinsichtlich der Persönlichkeit des Apostels selbst, seiner Lebensgeschichte und seiner anderen Schriften beziehen wir uns auf die Einleitung zu dem Bibelwerk, Ev. Johannes, S. 1 ff.

Wir müssen die dort gegebene Skizze hier vor allem ergänzen mit der Bemerkung, daß die Versicherung Keims, Johannes habe nie in Ephesus gelebt, von Steig in den Studien und Kritiken 1868, 3. Heft, S. 487 „die Tradition von der Wirksamkeit des Apostels Johannes“ mit schlagenden Gründen widerlegt worden ist.

S. 3.

Zeit und Ort.

Den Ausgangspunkt für diese Untersuchung bildet die Stelle in der Einleitung der Apokalypse, Kap. I, 9: Ich Johannes, euer Bruder und Mitgenosse an der Trübsal und am Reich und an der Geduld Jesu Christi, war auf der Insel, welche heißt Patmos, um des Wortes Gottes und des Zeugnisses Jesu Christi willen.

Es ist eine bekannte Thatsache, daß die Verbannungen um des christlichen Glaubens willen eine Form der kaiserlichen Gewalt-Tödtung waren, von deren Anwendung unter Nero noch nichts bekannt ist, die aber von Domitian auch nach anderen Beispielen ausgemachter Maßen angewandt wurde¹⁾. Es ist vorab unrichtig, wenn Reander (I, 51) den Befehl der Austreibung der Christen aus Rom, welchen Claudius im Jahr 53 zunächst gegen die Juden (und beziehungsweise also auch gegen die Christen) gab, schon einen Verbannungsbefehl nennt. Abgesehen ferner davon, daß die Christenverfolgung des Nero eine vorwaltend lokale war, also wohl zwei Apostel in Rom treffen konnte, nicht aber einen Apostel, welcher damals schwerlich schon in Ephesus ansässig war, sondern irgendwo im Orient im Stillen wirkte²⁾, also davon abgesehen, wäre es

höchst unwahrscheinlich, daß Nero zwei Apostel hätte sollen hinrichten lassen, und den dritten, wenn er einmal feindselig von ihm Notiz genommen, mit einer bloßen Verbannung nach Patmos frei lassen ausgehen. Unter Domitian dagegen kamen neben den Hinrichtungen auch die politischen Verbannungen auf. Schon mit dieser Thatsache wird unsere Schrift, welche offenbar in der Verbannung des Apokalypstikers nach Patmos nach ihrer Grundlage entstand, in die Zeit des Domitian hingewiesen.

Guerike hat sich durch die neuere Kritik³⁾ bestimmen lassen, von der traditionellen Annahme, daß die Apokalypse unter Domitian entstanden sei, abzugehen, und sie in die Zeit des Nero zu verlegen. Er hat sogar das Zeugniß des Irenäus, welches vermöge seiner johanneischen Beziehungen in dieser Sache von dem größten Gewicht ist, und welches dafür lautet (B. V, Kap. 30): „die Apokalypse ward nicht vor langer Zeit geschaut, sondern zur Zeit unseres Geschlechtes (gegen unser Zeitalter hin), gegen das Ende der Regierung Domitians“, auf den Domitian Nero gebeutet (S. 62), wie wenn der Name Domitian zur Zeit des Irenäus von irgend einem Menschen hätte können bezogen werden auf einen Domitian Nero. Die Gründe für den Ursprung der Apokalypse in der Nero'schen Zeit, welche Guerike anführt, gehen größtentheils aus starken Mißverständnissen hervor. Wenn Jerusalem bereits zerstört gewesen wäre, heißt es zuerst, so würde der Apokalypstiker auf irgend eine Weise darauf hingedeutet haben. Näher aber lag es doch, auf die Zerstörung Jerusalems hinzuweisen, wenn sie noch nicht stattgefunden hatte nach dem Vorgange des Herrn, Matth. 24. Eben dies ist ja der Fall, heißt es dann weiter, mit Beziehung auf die Stellen vom Tempel Gottes Kap. 11, 1, vom Vertreten der heiligen Stadt B. 2 und von der theilweisen Zerstörung der heiligen Stadt Kap. 11, 13. Hier fallen wir denn mit Guerike ganz aus der symbolischen Auffassung in die buchstäblich historische zurück, wie dies so manchen Exegeten so manchmal begegnet und eine endlose Verwirrung stiftet. Nach der angegebenen Deutung müßte man auch Kap. 2, 9 und 3, 9 „die Juden“ buchstäblich fassen, und demzufolge die Schrift mit den Tübingtonern für ebionitisch halten. Man müßte aber auch die angezogenen Stellen Kap. 11, 2 so verstehen, daß der Tempel selber sollte erhalten bleiben, und nur der Vorhof preisgegeben werden, und ebenso, daß die Stadt nach der Voraussage des Propheten nur zum dritten Theil sollte zerstört werden, und zwar durch ein Erdbeben und nicht durch die Römer, und daß da-

¹⁾ Dio Cassius, B. 67 »Domitilla«. S. Hengstenberg, S. 31. 40.

²⁾ Weshalb nicht etwa in Pella, um die Niederlassung der Christen daselbst vorzubereiten?

³⁾ S. Autoritäten z. B. in der Note 3, S. 523. Baur, Rüdke, Reuß, Thierack.

bei nur siebentaufend Menschen umkommen sollten, und nicht hunderttausende. Auch die Stelle Kap. 17, 11 „oder vielmehr B. 7—12“ soll auf die Zeit der Abfassung wenigstens gleich nach Nero hinweisen. Hier ist nun wieder die irrige Voraussetzung ein Rückfall in die pure, gegenüber der apokalyptischen Anschauung sogar platte Historizität; die sieben Könige sollen die ersten sieben römischen Kaiser bezeichnen, der achte sodann den wiederkehrenden Nero (S. 525, Note 2). Also sogar zu diesem auserlesenen haltlosen Fünklein der modernen Kritik bekennet sich Guerike, daß ein apostolischer Mann wie Johannes den ganz gemeinen, abernen Volksglaubenden sollte irrthümlich getheilt haben, Nero werde aus der Verborgenheit hervortreten und wiederkehren¹⁾, obgleich er die Stelle dann auch noch als Typus ansetzen will. Dazu will nun auch Guerike das hebräische Kolorit der Apokalypse anführen; es soll ein Anzeichen sein, daß der Verfasser der griechischen Sprache zum Schreiben noch minder mächtig war; sogar auch hinsichtlich der Denkart will Guerike im Evangelium des Johannes und im ersten Briefe einen Fortschritt in pneumatischer Ruhe und Klarheit entdecken (S. 530, namentlich auch die Note). Sobald der Charakter der apokalyptischen Vision sowohl nach der Eigenthümlichkeit der visionären Anschauungsweise (*ἐν πνεύματι* 1 Kor. 14), als nach den Gesetzen der apokalyptischen Diktion, die sich ebenso von der historischen Diktion unterscheiden konnte, wie die Diktion der griechischen Tragiker von der attischen Prosa, vollständig gewürdigt wird, fallen diese Vorstellungen von fortgeschrittener literarischer und dogmatischer Bildung des Apokalyptikers als haltungslose Verkennungen des Gesetzes verschiedner Stilarten, wie

es nicht nur bei den Hebräern, sondern auch bei den Griechen bestand, dem Lagerbuch der Vorurtheile der modernen Kritik anheim¹⁾.

Vernehmen wir die historischen Zeugnisse über Zeit und Ort der Entstehung der Apokalypse²⁾. Das Hauptzeugniß ist das Zeugniß des Irenäus advers. haeres. V, 30, 3; bei Eusebius hist. eccles. III, 18, f. oben). Ähnliche Zeugnisse haben Eusebius und Hieronymus abgelegt. Nicht widersprochen haben Clemens von Alexandrien und Origenes. Clemens sagt (Euseb. 3, 23 und quis dives §. 42): „Da er nach dem Tode des Tyrannen von der Insel Patmos nach Ephesus zurückkehrte.“ Origenes (zu Matth. 20, 22. 23) nennt den Tyrannen: „der König der Römer“. Das Zeugniß des Irenäus überwiegt die entgegengesetzten auseinanderfahrenden Aussagen, die Aussage nämlich der syrischen Apokalypse, welcher spätere Eregeten gefolgt sind (f. Guerike, S. 61), Johannes sei unter Nero verbannt worden, sowie die Aussage des Epiphanius, er sei verbannt worden unter Claudius. Hengstenberg hat ausführlich nachgewiesen, wie sehr der Inhalt der Apokalypse zu der Zeit und Zeitgeschichte des Domitian passe, namentlich mit den drei Zügen, daß das Martyrthum schon längst in der Erinnerung der Gemeinden war, daß ein Zustand der Gemeinden, wie ihn die sieben Sendtschreiben zeichnen, schon ein längeres Bestehen voraussetzen läßt, und daß sich das despotische Regiment des Domitian deutlich in der Schilderung des Thiers abspiegle³⁾. Auch wird recht treffend von ihm bemerkt, daß die entgegengesetzten Resultate, welche man aus einzelnen Stellen der Apokalypse ziehen wolle, nur dadurch erzielt werden, daß man diese Stellen buchstäblich erklärt gegen den Charakter dieser symbolischen Schrift.

In chronologischer Beziehung ist noch Folgendes zu bemerken. Nach dem 2. Briefe an den Timotheus müßte man wohl annehmen, dieser sei ungefähr in der gleichen Zeit noch Vorsteher der ephesinischen Gemeinde gewesen, da ein Johannes oder Pseudojohannes sich herausgenommen, an den ganzen Sprengel dieser Metropole bischöflich zu schreiben⁴⁾.

¹⁾ Die Anwendung dieses Volksromans auf die Kritik der Apokalypse wird immer ein trauriges Symptom einer philisterrhaften Neuerungsucht der modernen Kritik bleiben, welche der Meinung ist, sie mache die biblischen Thatfachen erst recht historisch, wenn sie dieselben aus der visionären Sphäre der Außernatürlichen, der Apostel selbst in die düstere Region der Volksfabel verlege, sozusagen vom Tabor auf den Markt. Und ein solches Volksmärchen soll sogar ein Hauptmotiv der Apokalypse gewesen sein, und der Leitstern für ihre Chronologie. Man vgl. dagegen (wie oben schon bemerkt wurde) Düsterd., sowie die Abhandlung von Weiß in den theol. Stud. und Krit., Jahrgang 1869, erstes Heft, betitelt: Apokalyptische Studien. Indessen ist der Werth einer solchen Berichtigung bedeutend vermindert durch die Fortdauer derselben Befangenheit, welche das unglückliche Fünklein erzeugt hat. Es soll auch nach Weiß eine gemeinsame Voraussetzung der apostolischen Zeit gewesen sein, daß die Wiederkunft des Herrn noch in dem laufenden Menschenalter eintreten werde, und diese „Erkenntniß“ bereits ein Gemeingut der neueren Theologie! Der richtige Kanon, daß alle Prophetie von der Zeitgeschichte ausgehen müsse, verwandelt sich also in den irrigen Kanon, sie müsse in ihr stecken bleiben.

¹⁾ Vgl. m. Schrift, Das apostolische Zeitalter, I Bd., S. 186.

²⁾ Das apostolische Zeitalter, II. Bd., S. 448. — Guerike, S. 61 ff.

³⁾ S. Hengstenberg I, S. 1. M. apostol. Zeitalter II, S. 452.

⁴⁾ In ecclesiastischer Beziehung soll sich nach vielen ein Presbyter Johannes in Ephesus herausgenommen haben, den sieben Kirchen eine grobkärtige Vermahnung zu ertheilen, obgleich die Autorität der Presbyter durch die Gemeinde, der sie angehörten, begrenzt war.

So gehört also die Apokalypse der Zeit des Domitian an, und ist nach ihrem visionären Ursprung auf Patmos entstanden. Wo sie geschrieben worden, ob in Patmos oder in Ephesus, könnte zweifelhaft scheinen. Der Umstand aber, daß der Apostel auch an Ephesus ein Schreiben abgehen läßt, spricht dafür, daß er die Schrift noch auf Patmos verfaßt habe.

Es hastet wie der dunkelste Punkt unter manchen dunklen Punkten auf der neueren Kritik, daß man annehmen konnte, die römische Volks Sage von dem nur todtgeglaubten, bald wiederkehrenden Nero sei von dem apostolischen Manne, wofür man doch jedenfalls den Verfasser mußte gelten lassen, leichtgläubig getheilt und zu einem Hauptmoment seiner visionären Arbeit gemacht worden.

Ebenso wenig konnte der Apokalyptiker schon als Nachfolger des Daniel aus dem großen Thier (Kap. 13), welches alle vier danielischen Thiere umfaßt, d. h. alle Weltmonarchien, einen einzelnen König machen, oder einen symbolischen König, der eine ganze Weltmonarchie bedeutet, auf einen einzelnen König bezugiren.

§. 4.

Die Bedeutung der Apokalypse, ihre zwiefache Wirkung.

Ob schon die alttestamentlichen Propheten klagen mußten: wer glaubt unsrer Predigt, und über wem wird der Arm des Herrn offenbar (Jes. 53, 1), so ist doch ihr Wort nicht leer zurückgekommen, sondern hat im wesentlichen ausgerichtet, wozu es gesendet war (Jes. 55, 8—11). Wenn auch der jüdische Nationalstolz die prophetischen Reichsbilder sinnlich, chiliastisch mißdeutet hat, zum Unheil für die große schwärmerische Masse des jüdischen Volks, so haben sich doch die Auserwählten des Volkes über Israels Zukunft an dem Prophetenwort in allen dunklen Zeiten orientirt; an ihm ihre Hoffnung ausgerichtet und belebt, aus ihm ihre Geduld und Ausdauer in den schwersten Kämpfen geschöpft und durch das bessere Verständniß seines geistigen Sinnes in seinen symbolischen Verheißungen den rechten Weg der Zukunft finden gelernt, also auch die Weltenttäuung und das Verzichtleisten auf die sinnlichen Reichshoffnungen. Mit Hilfe des prophetischen Wortes konnten sich die Frommen Israels mit der Idee eines armen Messias, eines durch Leiden zur Herrlichkeit gelangenden Messias vertraut machen. Die Prophetie des Täufers Johannes beruht auf dem alttestamentlichen Prophetenwort; ebenso die ganze theokratische Hingebung und Bedeutung der Maria. Ja Christus selbst fand eine tröstliche Bestätigung der Nichtigkeit seiner Lebens- und Leidensstationen in den alttestamentlichen

Weißagungen, wie sich dies aus der ganzen Reihe seiner Beziehungen auf das Alte Testament ergibt. So schlossen auch die Apostel mit dem heilsamen Geistesblick alle ihre Verkündigungen, Lehren, Weißagungen und Tröstungen an das Alte Testament überhaupt, insbesondere aber an das Prophetenwort, und endlich ganz besonders an eschatologisch-apokalypische Prophetenworte an, an Stellen aus der zweiten Hälfte des Jesaias, an Sacharia und Daniel.

Somit läßt sich erwarten, daß die Apokalypse eine gleiche Bestimmung hat für die Zeiten des Neuen Bundes, daß sie also auch in analoger Weise für die Mehrheit der Christen ein dunkles, nicht bloß mysteriöses, sondern selbst räthselhaftes Buch bleiben mußte, daß sie vielen zum Mißverstand und zur schwärmerischen Mißdeutung Anlaß geben konnte, wie die alttestamentliche Eschatologie den Pharisäern, vielen ein Aergerniß werden, wie die Propheten den Sabbdazern, und daß sie doch für den Kern der christlichen Kirche ein Leitstern auf dem Wege der Zukunft bleiben sollte, der um so heller strahlte, je düstrier die Zeiten wurden. Hieraus folgt, daß dieses Buch sich in dieser seiner Bedeutung und Bestimmung in den Tagen der Zukunft noch immer mehr aufschließen und bewähren wird.

Man sagt, der Chiliasmus der Urzeit habe sich an ihm entzündet und genährt. In der Thessalonicher Gemeinde aber entwickelten sich die chiliastisch-schwärmerischen Stimmungen, bevor es eine Apokalypse gab. Und so sicher der zweite Thessalonicherbrief solche Chilasmen niederschlug, so sicher hat die Apokalypse mit ihrer großen Perspektive in eine ferne Zukunft des Reiches Gottes und mit ihrer Ermahnung zur Märtyrergeduld in ähnlicher Weise beschwichtigend und reinigend gewirkt, dagegen durch die ganze eigentliche Märtyrer-Periode hindurch die bedrängten Gläubigen in ihren großen Anfechtungen getröstet, gestärkt und ausgerichtet.

Wenn man aber in der Zeit des Mittelalters sich wieder in subtilster chiliastischer Begeisterung einbilden konnte, man habe die Zeit des tausendjährigen Reichs schon erreicht, so blieb doch auch die heilsame Gegenwirkung der Apokalypse nicht aus. Die Zeichen dieses Buches ermutigten allmählich die festeren Gemüther, den grenzenlosen Anmaßungen der Hierarchie klüh entgegenzutreten, und wenn dabei auch Antizipationen und Uebertreibungen hervortraten, wie bei Friedrich II. von Hohenstaufen, bei den schwärmerischen Franziskanern und manchen stillen Denkern und Betern, indem man das Papstthum schon auf den Antichrist deutete, so diente doch das große Wahrheitsselement in der theils mangelhaften, theils irrigen Exegese dazu, den

furchtbaren Zauber der Gewissens-Despotie zu entkräften, und mit den Mystikern und den verschiedenen Formen des mittelalterlichen Protestantismus der Reformation vorzuarbeiten. Es war ein kleineres Unternehmen, daß Bonifazius die Donnerseiche bei Geismar fällte, im Verhältniß zu der Kühnheit, welche berufen war, endlich die Art an den Baum der mittelalterlichen Gewissens-Despotie zu legen.

Freilich auch in der Reformationsperiode erhobte sich ein neuer chiliastischer Mißverständnis an den Farben und Bildern der Apokalypse, zunächst in großen schwärmerischen Massen. Auch seitdem noch sind in kleinen Formen immer wieder chiliastische Mißgebungen einer sinnlich-schwärmerischen Auffassung der Apokalypse zu Tage getreten. Wenn aber auch der altprotestantische Orthodoxyismus die schweren Zeiten schon so rosig anzusehen geneigt war, daß er meinen konnte, sich mitten im tausendjährigen Reich zu befinden, ja wenn er neuerdings, von Hengstenberg vertreten, sogar meinen konnte, dieses Reich schon im Rücken zu haben, und wenn andererseits eine rationalistische Exegese in vermeintlich größerer Würdigung der historischen Basis des Buchs dasselbe seiner reichsgeschichtlichen eschatologischen Bedeutung entkleidete, so hat es doch nichts desto weniger im Centrum der evangelischen Glaubensgemeinden seiner Bestimmung gemäß fortgewirkt, die Hoffnung besserer Zeiten genährt, die Missionsfrage belebt, den Jolen der neueren Zeit, z. B. einem Napoleon I. ihren Zauberlanz genommen, und die hohe Mittelstellung der Gläubigen zwischen den hierarchischen und den anarchischen Geistern der neuesten Zeit immer mehr befestigt.

Ohne Zweifel wird es aber in Zukunft eine immer größere Bedeutung und Wirkung haben, je mehr die Tage der Zeiten verworrener, dunkler und für den nüchternen gesunden Glauben gefährlicher wird.

Vergessen wir aber nicht bei dem Blick auf die große Stellung, welche die Apokalypse als das neutestamentliche Zukunftsbuch hat und haben wird, die stille Wirkung, welche sie als ein im Einzelnen hin und wieder aufgeschlossenes Gotteswort, welches auch die Vergangenheit und jede Gegenwart umschließt, zur Belehrung und Erbauung der Kirche, insbesondere einzelner beschaulicher Bibelleser ausgeübt hat; als eine unerlöschliche Quelle der Belehrung und selbst des Studiums, des Trostes, der Erhebung, der Warnung und Weisung.

Und dies ist auch eine wunderbare Thatfache, daß dieses mysteriöseste aller biblischen Bücher bestimmt scheint, in seiner Rückwirkung einen immer reicheren Aufschluß über alle heiligen Schriften, vor allem die Propheten, insbesondere die alttestamentlichen Eschatologen und Apokalypsen zu vermitteln.

Bei alledem ist die Apokalypse kein populäres Schriftwort. Der Apokalypstiker ist sich gleich am Anfang seiner Schrift bewußt, daß seine Offenbarung zunächst nur für die Knechte des Herrn im besonderen Sinne bestimmt ist, und wenn er am Ende die Weisung ausspricht, das Buch solle unversiegelt bleiben (Kap. 22), so hat er dabei die Ueberzeugung, daß es auch unversiegelt für viele versiegelt bleiben werde, daß viele dazuthun und viele dabonthun werden. Demgemäß hat er denn auch die heilige, herrliche Schlussschrift der Bibel mit einem ernststen Warnungszeichen versehen, wenngleich er nicht verhindern konnte, daß man auch den reinen Sinn dieses warnenden Wortes verkannte. Eine ganz analoge Bestimmung macht Christus in Bezug auf das Gesetz Matth. 5, 19 (vgl. Bibelwerk S. 70, Nr. 4). Wer die Schreden der Apokalypse durch verblüffende Zusätze steigert, der bereitet sich selbst eine Last apokalyptischer Plagen. Wer aber ihre Weissagungen verflacht, der mindert seinen Antheil an den großen epischen Siegesfreuden des Reiches Gottes; hat er es in unschuldiger Bornirtheit, so mag ihm ein ibyllisches Freudenmaß bleiben, er mag „mit dem Lämmlein spielen an Bachesrand“, — die Freuden der hohen Warte versteht er nicht. Selbst die vielfach einseitige neuere Kritik hat nicht umhingekunt, die religiöse Bedeutung und Wirkung der Apokalypse mitunter rühmend hervorzuhoben (vergl. z. B. Reuß, Die Geschichte der heiligen Schriften N. I., S. 146).

§. 5.

Die verschiedenen Deutungen der Apokalypse. Geschichte und Literatur ihrer Auslegung.

Die Geschichte der verschiedenen Erklärungen der Offenbarung Johannis ist ausführlich behandelt worden in dem Werke von Rüdke, Versuch einer vollständigen Einleitung in die Offenbarung Johannis S. 950 ff. Ebenso ziemlich ausführlich von Bleek, Vorlesungen über die Apokalypse, S. 23 ff. Uebersichtlich von de Wette, Kommentar, Einleitung, S. 14 ff.

Wir folgen in einer kurzen Skizzirung der wesentlichsten Momente der Auslegung der Darstellung von Rüdke; jedoch ohne seiner Ansicht zu folgen. Nach dem Grundsatz, daß die jedesmalige kirchliche Situation allemal auf die Auslegung des Buches bestimmend eingewirkt hat, unterscheiden wir: 1) die vorchristliche Martyrzeit; 2) die altkatholische Zeit bis auf den Beginn des Mittelalters, oder auf Gregor den Großen; 3) die erste vorwaltend theokratische Hälfte des Mittelalters bis auf Innocenz III.; 4) die zweite durchaus absolutistisch-hierarchische Hälfte des Mittelalters bis auf die Reformation; 5) die Periode der altprotestantischen Theo-

logie; 6) die pietistisch-mystische Periode; 7) die historisch-kritische und rationalistische; 8) die neuere Zeit als Zeit der mannigfaltigsten Gegensätze und der beginnenden universellen Apokalypsis.

I. Die vorkonstantinische Periode.

Grundgedanke: Das tausendjährige Reich ist zukünftig; nach der chiliastischen Auffassung nahe bevorstehend. Hierbei müssen wir aber den falschen Begriff bei Euseb und manchen Neueren abweisen, als ob die Erwartung eines realen triumphirenden Gottesreichs von symbolisch bestimmten tausend Jahren eigentlicher Chiliasmus sei. Schon dieser Grundirrtum verdunkelt das sonst so werthvolle Referat von Euseb; nicht minder seine moderne Bestimmung der historischen Auslegung, nach welcher nur die untere Volksregion echte Geschichte macht; nicht minder der Mangel an Unterscheidung zwischen der symbolischen Auslegung und der allegoristischen, welche eben durchweg das Komplementum der falsch historischen Auslegung bildet; endlich sein Mißverständnis über die Idee der Metaplatation und seine Polemik gegen die mißverstandene Idee derselben.

Dem schon in der apostolischen Zeit aufkeimenden Chiliasmus (s. 1 Thess.), welcher nicht erst auf die Apokalypse wartete, der seine roheste Entwicklung fand in dem Chiliasmus des Cerinth, folgte der kirchenhistorische Chiliasmus der Montanisten. Im Gegensatz gegen denselben wurde die Apokalypse von den Alogern und von Cajus in Rom verworfen; von Origenes zwar anerkannt, aber allegoristisch behandelt (allegorisch war sie schon selber), von seinem Schüler Dionysius von Alexandrien dem Apostel Johannes abgesprochen, aber als kanonisch anerkannt, und durch die Hinweisung auf den Presbyter Johannes verkleinert, eine Hinweisung, welche Eusebius schüchtern zu theilen schien. Dagegen müssen wir die realistische Auffassung Justins des Martyrers und des Irenäus, des bedeutendsten Referenten über die Apokalypse aus dieser Periode, bei aller Unsicherheit in der exegetischen Methode nach ihrem gesunden kirchlichen Zuge von chiliastischen Vorstellungen wohl unterscheiden,¹⁾ umsomehr, da Irenäus seine großartige Auffassung des tausendjährigen Reichs als einer Uebergangsperiode zwischen der diesseitigen und jenseitigen Gestalt des Reiches Gottes noch in symbolische Ausdrücke faßt. Hippolytus war zwar mit Irenäus verwandt, namentlich vertraut mit der apokalyptischen Symbolik, seine Auffassung jedoch einerseits mehr historisch (buchstäblich), andererseits eben deswegen mehr allegoristisch. Der Märtyrer Viktorinus von Beta-

bio (+ 303) fällt zwar der Zeit nach noch in diese Periode, bildet aber sachlich den Anfang der folgenden, während Iakintus erwartet, das tausendjährige Reich werde am Ende des 6. Jahrtausends, somit bald [nach etwa zweihundert Jahren] kommen, doch werde erst Rom fallen, sowie die Herrschaft des aus dem Orient kommenden Antichrist.

II. Die althatholische Zeit bis auf Gregor den Großen.

Grundgedanke: Das tausendjährige Reich ist schon erschienen mit der siegreichen Ankunft Christi. Von Viktorinus, Bischof von Petabio in Pannonien, ist noch ein Kommentar über die Apokalypse vorhanden¹⁾. Er betrachtet die 1000 Jahre als eine ungefähre Bezeichnung des Zeitraums von der ersten Ankunft Christi bis zum Weltende. Die Auslegung ist im Einzelnen ziemlich grob historisch und allegorisch. Doch hat er die erste Skizze der christlichen Darstellungsweise im Gegensatz gegen die chronologische (Euseb 980). Längere Zeit wurde dann das Studium der Apokalypse durch die Dogmatik der Synoden, die Kritik des Eusebius u. a. und die kirchliche Befriedigung in der Staatskirche zurückgebrängt. „Erst am Ende des fünften Jahrhunderts erscheint unter den Griechen der erste zusammenhängende, vollständige Kommentar über die Apokalypse, der des Andreas von Kappadozien.“ Mehrfach richtig symbolisch, öfter origenisch allegorisirend. Euseb tadelt ihn, daß er Kap. VI, 12 nicht auf die Zerstörung Jerusalems beziehe, und sogar XI, 1 ff. „nicht vom Tempel verstanden wissen will.“ Nur Kap. XI, 8 und XI, 13 ist seine Exegese mehr nach dem Sinne von Euseb. Daß er aber Kap. XVII, 8 nicht auf den wiederkehrenden Nero deuten will, weil diese Vorstellung auf unchristlicher *portela* beruhe, ist für Euseb ein Merkmal des Mangels an Historizität! Auch weiterhin bethätigt er theilweise mehr richtiges Verständnis der Apokalypse als Euseb (s. Euseb, S. 987), z. B. in der Annahme, die sieben Hümpfer und Berge sind sieben Weltreiche. Manches freilich verfällt der Verwirrung und Unsicherheit, namentlich auch die Folge der Momente. Die Zeit des tausendjährigen Reichs verlegte er auch in den Zeitraum von der ersten Ankunft Christi im Fleische bis zur Ankunft des Antichrist. Der zweite vollständige griechische Kommentator ist Arethas, Nachfolger des Andreas auf dem erzbischöflichen Stuhl von Caesarea in Kappadozien im 6. Jahrhundert. In der lateinischen Kirche kommen zuvörderst Augustinus und Hieronymus mit ihren Ansichten in Be-

¹⁾ Gegen Euseb, S. 955.

¹⁾ Während manches hierher Gehörige aus der vorigen Periode verloren gegangen.

tracht; Kommentare zur Apokalypse haben sie nicht geschrieben. Die Ansicht Augustins von der „Recapitulation“ in der Apokalypse ist eine völlig äußerliche (Lücke 994), wie seine analoge Ansicht von den Tagewerken der Schöpfung¹⁾. Das tausendjährige Reich ist auch für ihn die Herrschaft Christi. Hieronymus deutet allegoristisch; z. B. die heilige Stadt auf die jetzige Welt. Der Donatist Tichonius, Zeitgenosse Augustins, schrieb einen Kommentar über die Apokalypse, welcher wahrscheinlich im kirchlichen Sinne verarbeitet unter die Werke von Augustin gerathen ist. Primasius und Cassiodor benutzten den Tichonius. Auch Primasius huldigte der Ansicht von der parallelen recapitulirenden Darstellung²⁾. Auch Cassiodor rechnet das 1000 jährige Reich von der Geburt Christi an, die erste Auferstehung versteht er von der Taufe. — „Die Ansicht von dem Gegensatz zwischen der Kirche und dem Weltstaat wurde jetzt immermehr in die Apokalypse hineingetragen.“ Lücke.

III. Die erste, vorwaltend theokratisch-hierarchische Hälfte des Mittelalters bis auf Innocenz III.

Grundgedanke: Das tausendjährige Reich broht in diesem Zeitraume jedenfalls mit dem Jahr Tausend (oder doch in unbestimmter Zeit etwas später) zu Ende zu gehen. Die ersten Kommentatoren sind jetzt Beda und Ansbertus. Der erstere folgt der Methode des Tichonius. Ansbertus benutzte den Viktorinus. Er huldigt der sogenannten recapitulatio, und erklärt (mit Recht) die Deutung von Kap. XIII, 3 auf Nero geradezu für absurd. Ohne besondere Originalität folgen im 9. Jahrhundert der Benediktiner Berengarius, der Bischof von Halberstadt Haymo, und Walafried Strabo. „Die hergebrachte Auslegung der Apokalypse, wonach das tausendjährige Reich von der ersten Erscheinung Christi u. s. w. datirt wurde, brachte besonders in den letzten Jahrzehenden des zehnten Jahrhunderts und im Anfang des elften eine große Bewegung in der Kirche hervor.“ Man erwartete die nahe Ankunft des Antichristes und das Ende der Welt. „Das Weltende kam nicht und der Wahn verlor sich; jetzt aber mobilisirte man die Auslegung zuvörderst so, daß man die Zahl Tausend symbolisch von einem unbestimmten Zeitalter verstand. Die Frage, ob auch der griechische Greget Dekumenius einen Kommentar über die Apokalypse geschrieben, läßt Lücke unentschieden (S. 992). Im 12. Jahrhundert lieferte Richard von St. Viktor, im 13. Albertus

Magnus einen Kommentar über die Apokalypse, dagegen gehören die dem Anselm von Canterbury und dem Thomas von Aquino zugeschriebenen Kommentare einer späteren Zeit an. Die Erklärungsweise im Ganzen bleibt historisch-allegoristisch.

IV. Die zweite absolutistisch-hierarchische Hälfte des Mittelalters von Innocenz III. bis auf die Reformation.

Grundgedanken: 1) Das tausendjährige Reich ist bald abgelaufen; 2) es ist nahe bevorstehend. Methode dieselbe wie in der vorigen Periode. Voraltenb praktische und willkürliche Anwendung der apokalyptischen Weissagungen auf die Verhältnisse der Zeit.

„Die herrschende allegorische und mystische Ein- und Unterlegung führt nun je länger je mehr den Mißbrauch herbei, daß man für jeden beliebigen historischen Zustand der Kirche, jeden Standpunkt, ja Parteizweck, jede Zukunfts-Neugier und Zukunfts-Begehrlichkeit in der Apokalypse das unmittelbar entsprechende prophetische Gotteswort der Verdammung, der Ermuthigung und Tröstung, ja selbst genaue göttliche Zeitbestimmungen finden zu können glaubte“ (Lücke, 1005).

„Die römische Kirche war die Anfängerin dieses öffentlichen Mißbrauchs.“ Innocenz III. erklärte, der Muhamedanismus sei das Antichristenthum, Muhamed der falsche Prophet. Später hießen die Hohenstaufen das Antichristenthum, darauf die häretische Opposition. Die Opposition lehrte den Spieß um. Gregor IX. nannte erst Friedrich II. das Thier aus dem Abgrund; er seinerseits dann den Papst. Berühmt ist die Erklärung der Apokalypse von dem Abte Joachim von Floris in Salabrien³⁾. Aus dieser und anderen Schriften Joachims erdachte sich die schwärmerische Partei der Franziskaner das ewige Evangelium nach Apokalypse XIV, 6. Hieran schließt sich der introductorius des frater Gerhardus in Evangelium aeternum. (Außerdem die Postilla über die Apokalypse von Petrus Joh. Olivi † 1297.) Die Disposition der Zeitalter in das Reich des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes bildet den chronologischen Leitfaden; nach dem frater Gerhardus soll die Vollendungsperiode mit dem Jahr 1254 beginnen. Doch wurde die Apokalypse von Joh. v. Floris auch sachlich konstruirt, d. h. mehr oder minder cyklich (s. Lücke, S. 1009). Joh. v. Floris betrachtet nicht das Papstthum selbst als den Antichrist, der Antichristus war mixtus, gemischt aus dem Verderben der Kirche, aus der Feindschaft des Staats gegen

¹⁾ „Multa dicuntur, ut mentem legentis exerceant.“

²⁾ Interessant ist seine Deutung des Namens 666 (siehe Lücke, S. 997).

³⁾ Admiranda expositio venerabilis Abbatis Joachimi in librum etc.

die Kirche, aus jarazenischer und häretischer Opposition; „Rom als fleischliche Kirche des neuen Babels; das Papstthum wie dem Dante nur in seiner Verweltlichung antichristlich.“ — „Nicht blos die fanatischen Franziskaner, auch die Chytriker und Apostoliker, die Waldenser, die Wiclefiten und Husiten bedienten sich der Apokalypse zum Schutz und Trutz gegen Rom und das römische Papstthum.

Was die Berechnungen der Zeit anlangt, so wurden sie beiderseits angestellt nach den beiderseitigen Interessen (s. Rüdke, 1010 ff.). Nikolaus v. Lyra betrachtete die Apokalypse als einen prophetischen Spiegel der ganzen Geschichte. Laurentius Vallar und Erasmus erklärten nur den Wortsin der Apokalypse und vermieden ein tieferes Eingehen; doch deutete Erasmus mit einer Bemerkung auf die zeitgeschichtliche Erklärung hin.

V. Die Periode der altprotestantischen Theologie bis zur Erscheinung des Pietismus.

Grundgedanke: Die 1000 Jahre sind vorüber. Gegenüber dieser orthodoxistischen Meinung die wiederertäuserische: Die 1000 Jahre sind eben angebrochen. Die Methode immer noch buchstäblich-historisch im ganzen, verbunden mit allegoristischen Einzelheiten. Hervortretender Gegensatz zwischen der chronologischen und der parallelen Disposition.

„Die Auslegung Luthers bezeichnet im allgemeinen den Geist, in welchem die Apokalypse fortan in der neuen Kirche ausgelegt und gebraucht zu werden pflegte. Es gehörte bis auf die neuere Zeit zu dem kirchlichen Charakter der protestantischen Exegese, die Apokalypse als prophetisches Kompendium der Kirchengeschichte zu betrachten, wobei die Beziehung der Weissagung auf das Antichristenthum des päpstlichen Roms als ausgemacht angesehen wurde. In diesem Geiste sind fast alle Kommentare so der reformirten wie der lutherischen Theologen jener Zeit. Sie unterscheiden sich besonders nur dadurch, daß die einen wie Luther, Chyträus und die meisten einen geschichtlichen Fortschritt in der prophetischen Entfaltung annehmen, die andern wie Corobi das Gesetz des Parallelismus und darin den Fortschritt vom Dunklen zum Deutlichen annehmen. Nur wenige wie Theodor Beza und Joachim Camerarius enthielten sich bei ihrer Auslegung der prophetischen Deutung und wendeten ihren Fleiß hauptsächlich nur auf die Erörterung des Wortsinnes und der allernächsten historischen Beziehungen der Apokalypse.“ Rüdke.

Die Auslegung Luthers in der Vorrede zur Apokalypse (s. Rüdke, S. 1014) ist sehr äußerlich und verfehlt; nach den Thatfachen der Kirchengeschichte. Die 1000 Jahre gehen von der Zeit des Apokalyp-

tikers bis auf Gregor VII. Die katholische Auslegung ist verwandt, doch polemisch gegen den protestantischen Vorwurf des Antichristenthums (Rüdke, S. 1019). Zu nennen sind Bellarmin, Ribeira, Alcasar (letzterer nach Sentenius und Salmeron: 1) der Kampf der Kirche Christi mit der Synagoge von Kap. V—XI; 2) mit dem römischen Heidenthum, der weltlichen Macht und der fleischlichen Weisheit von Kap. XII—XIX; 3) Sieg, Ruhe und Verherrlichung der Kirche XX—XXII.). Alcasars Nachfolger war Cornel. a Lapide. Sein erster protestantischer Gegner David Paräus; zum Theil cyllisch, zum Theil chronologisch (nach Collado, Lausanne 1551. Er nahm jedoch einen vollständigen Parallelismus zwischen den Siegeln, Posaunen und Jornesschalen an). Hauptgedanke: Die Apokalypse ein Drama. Der Gipfel der antipapistischen Auslegung erschien in dem Kommentar des fanatischen Hoe v. Sonegg. — Wiederum eine Annäherung an die cyllische Auffassung bezeichnet die synchronistische Methode des Engländers Mebe (erster Theil der Apokalypse: die Schicksale des Reichs; zweiter Theil: die Geschichte der Kirche). Coccejus verhielt sich kirchengeschichtlich¹⁾; Witius, sein Gegner, war für die „Relapitulation“. Grotius soll nach Rüdke's Auffassung einen großen Fortschritt repräsentiren, indem er die Apokalypse aus dem historischen Zusammenhange ihrer Zeit und der nächsten Zukunft erklärte. Das 1000jährige Reich ging nach ihm mit dem Ebdit Konstantins 311 an. Hammond und Clericus ähnlich. Hierher gehört noch einerseits das schwärmerische Buch von Geonore Petersen; andrerseits die Explikation von Bossuet nach Alcasar, Grotius und Hammond. Die Zahl 666 deutete Bossuet auf Diocletian; die Entfesselung des Satans am Ende der tausend Jahre auf die Türken und das Lutherthum. Die französischen katholischen Exegeten le Maitre de Sacy und Aubert de Versé gehören nach dem Charakterzeichen noch hierher.

VI. Die pietistische-mythische Periode.

Vorwaltender Grundgedanke: Das tausendjährige Reich ist zukünftig. Anwendung der apokalyptischen Chronologie mehr im fabulistischen als im symbolischen Sinne.

Die Spener'sche Hoffnung auf bessere Zeiten lehnte sich an die Apokalypse an, und bezeichnet den Anfang einer Wende in der Auslegung (Rüdke, 1028). Schon das bedeutende, von Rüdke nicht hinlänglich gewürdigte Werk von Vitrina (*Avantpropos* etc.) verlegte die Erscheinung des Antichrist wieder

¹⁾ Ein phantastischer Nachfolger desselben zu Anfang des 18. Jahrhunderts war Anton Driessen (s. Rüdke, S. 1038).

in die Zukunft, und fand überhaupt manche Nachfolger (s. die Noten bei Völk 1035). Er stellte die polemische Erklärung der Apokalypse gegen Rom wieder her, welche Grotius beseitigt hatte.

Mit dem Engländer Whiston (Theologe und Mathematiker) beginnt die bestimmtere Anwendung apokalyptischer Zahlen. Erst bestimmt er die Wiederkunft Christi auf das Jahr 1715; dann auf das Jahr 1766. Der große Naturforscher Isaac Newton schrieb Observationen über Daniel und die Offenbarung des Johannes. Er nahm an, die Offenbarung sei unter Nero geschrieben, und nur soweit verständlich, als sie erfüllt sei; die Hauptrevolution der Dinge aber Apok. X, 7 und XI, 12 sei noch nicht eingetreten. Ganz im Gegensatz zu dem Zahlenmeister Newton stützte der Theologe Albrecht Bengel in verschiedenen Schriften (Völk, 1039), besonders in der „Erklärten Offenbarung Johannes“, seine Auslegung ganz besonders auf die Bestimmung der apokalyptischen Zahlen. Ueber seine künstliche Zahlentheorie ist zu vergleichen Völk (S. 1040 ff.), und Burk, Leben und Wirken Bengels (S. 260 ff.). Mit der chronistischen Zerrung ging die historische Hand in Hand; der Engel mit dem ewigen Evangelium (XIV, 6) sollte Joh. Arndt oder seine Schule sein; der Engel, der Babels Fall verkündigt (XIV, 8), Spener oder seine Schule; mit dem 18. Juni 1836 sollte das tausendjährige Reich beginnen. Ungeachtet der Befreiung des Bengelschen Systems, zunächst namentlich durch Pfeiffer und Rohlfes, fand er doch bewundernde Nachfolger, welche sein System unter Modificationen beibehielten bis auf den heutigen Tag. Seine älteren Nachfolger hat Völk verzeichnet S. 1044 (Note 2, und in Bezug auf die Verbreitung des Systems in England und Dänemark S. 1045, Note 1). Am meisten überschätzte ihn Dettinger, ob schon er sein System mit der durchaus chilastischen Apokalypstik Swebenborgs zu kombiniren suchte. Die neueren Nachfolger Bengels, welche einen Gegensatz zu der unterdeß hervorgetretenen historisch-kritischen und rationalistischen Auslegungsweise bildeten, nennt Völk S. 1055: Michael, Friedrich Semler, Jung Stilling (Siegesgeschichte), Tytke, Gerken, Opitz, Leutwein, Kühle von Lilienstern, Sander. Eine große Reihe von Schriften bis in die Gegenwart herein betrachtet Völk als Ausläufer der bezeichneten Richtung, S. 1055, Note 4.

VII. Die historisch-kritische und rationalistische Periode.

Grundton: Vorwaltende Verflüchtigung der apokalyptischen Eschatologie, insbesondere der Prophetie des tausendjährigen Reichs unter immer stärker hervor-

tretender Vermengung derselben mit dem Chiliasmus.

Das Motiv, nicht sonderlich klar von Völk bezeichnet, war in negativer Beziehung die Kritik der Annahme von rein übernatürlichen Präbitionen der Kirchengeschichte und kirchengeschichtlichen Zahlen und der Applikation einer solchen Exegese zu chilastischen Schwärmereien, in positiver Beziehung das Bedürfnis einer festen historischen und psychologischen Basis für die prophetischen Fernblicke. Die Verirrungen der kritischen Richtung gingen zum Theil aus dem Vergnügen an dem neuen vermeintlich erst recht historischen Standpunkte, zum Theil aus dem Zweifel an dem Geist der Weissagung, an der Authentie der Apokalypse, an den dämonischen Gestalten des Reiches der Finsternis und an der Realität der biblischen Eschatologie hervor.

Nach Völk eröffnet Abanitz der Genfer in seinem Essay sur l'Apocalypse diese Richtung. „Die Offenbarung, wahrscheinlich unter Nero geschrieben, sei weiter nichts — nach ihrer eignen Ansicht — als eine extension de la prophétie du Sauveur sur la Ruine de l'Etat Judaique. Eine ähnliche Verklärung und Verflüchtigung der Apokalypse machte neben dem französischen Schweizer der Deutsche, Wetstein. Mit dem Aufstande unter Barcochba erschienen schon Gog und Magog. Harenberg schloß sich an Abanitz an, ließ aber von Kap. XIX an ein eschatologisches Stück folgen; nach seiner Meinung sollte die Apokalypse ursprünglich hebräisch geschrieben sein. Semler¹⁾, hielt für den wahren ursprünglichen Geist der Apokalypse die jüdisch-chilastische Schwärmerei.“

Auf der gemeinsamen Grundlage einseitiger Kritik bildete Herder auch in dieser Frage einen Gegensatz zu Semler, wie er ihn auch in allgemeinerer Beziehung gebildet hat; nämlich mit seiner Schrift: Maran Atha, das Buch von der Zukunft des Herrn, des Neuen Testaments Siegel²⁾. Die historische Perspektive der Schrift ist wie bei Abanitz äußerst blühtig: Jerusalem und der jüdische Krieg. Die formelle Behandlung des Stoffes dagegen begeistert, idealisirend, die orientalische Bildersprache wirkend (s. Völk's Lob, S. 1051). Er nannte das Buch: „ein Bilderbuch vom Ausgange, der Sichtbarkeit und der Zukunft des Reiches Christi in Bildern und Gleichnissen seiner ersten, schrecklich tröstenden Ankunft.“ Hartwig, obwohl Herders Nachfolger, sprang gleichwohl aus der orientalischen in die griechische Anschauungsweise über, indem er die Apokalypse nach Paräus zu einem Drama machte.

¹⁾ Näheres über Abanitz und Semler bei Bleek, S. 55 bis 57.

²⁾ S. Bleek, S. 58, 59.

Diese Dramatisirung wurde dann von Eichhorn vollends ausgeführt. Andere stellten in allgemeiner poetischer Auffassung der Apokalypse dieselbe metrisch dar, namentlich Schreiber und Münter, wie im Gefolge Bengels Ludwig v. Pfeil. Die schon von vielen aufgestellte Disposition: Untergang des Judenthums, Untergang des Heidenthums, Ruhe und Herrlichkeit des Reiches Christi tritt auch bei Herrschneider (tentamen apocalypseos) wieder hervor. Aehnlich Johannen: Die Offenbarung Johannis. Ganz eigenthümlich und neu aber, sowohl im Widerspruch gegen die alte kirchenhistorische als die moderne zeitliche Ansicht trat die Schrift auf, betitelt: Briefe über die Offenbarung Johannis. Ein Buch für die Starken, die schwach heißen, Leipzig 1784. „Er deutet alles Einzelne ins Allgemeine von den Gesetzen, Ordnungen und Entwicklungen der Natur und des Menschenlebens überhaupt, unter und nach denen sich einft das Reich Gottes auf Erden vollenden werde.“ Kleuker machte wieder die eschatologische Bedeutung der Offenbarung geltend (Ueber Ursprung und Zweck u. s. w.). Dagegen als Fortsetzer der Richtung von Herder und Eichhorn nennt Lücke: Lange, von Hagen, Lindemann, Matthäi, von Heinrichs (S. 1055).

VIII. Die neuere Zeit als Zeit der mannigfaltigsten Gegensätze und der beginnenden universellen Apokalyphtik.

Grundton: Allmähliches Hervortreten der theokratischen Darstellungsweise in historischen Cyklen und konventionellen biblischen und apokalyptischen Symbolen unter der Gährung chiliasistischer, historischer und neokritischer Gegensätze.

Den ersten Impuls zur Förderung des Studiums der Apokalypse durch das Studium der apokalyptischen Literatur gab Corobi in seiner kritischen Geschichte des Chiliasmus, von welchem er übrigens keine klare Vorstellung hatte. Mit kritischen Detailstudien über die betreffende Literatur trat Bleek schon im Jahre 1820 in diese Bahn ¹⁾ (Lücke 1058), ihm folgte Ewald mit seinem lateinischen Kommentar 1828. Mit großen Ansprüchen verband das Werk von Züllig: Johannes, des Gottbesprochenen eschatologische Geschichte, den engsten Gesichtskreis, die Prophetie des Buchs auf die Zerstörung Jerusalems beschränken; lieferte jedoch nach der formellen Seite archäologisch-apokalyptisches Material. Die betreffenden Leistungen der deutschen Theologie schließt Lücke ab mit Einius, de Wette, Hofmann, Hengstenberg, Thiersch. Der erste wird als populär bezeichnet, zwischen der älteren

und neueren Behandlung stehend. De Wette erhält die Palme. Zu der reaktionären Haltung Hengstenberg's, dessen Gelehrsamkeit und Leistung in Einzelnem hervorgehoben wird, rechnet Lücke ohne Zweifel auch wahrhaft fördernde Elemente, z. B. das Kapitel über die Zeit der Abfassung. Bekanntlich aber hat Hengstenberg's Kommentar, von Dressel popularisirt für das Volk, auch von Schötel ins Holländische überetzt, besonderen Anstoß erregt durch die falsche Restauration der obsoleten Ansicht, daß das tausendjährige Reich bereits vorüber sei. Allein den Gegenschritten ²⁾ stellen sich wieder auch Schuch'schriften für diese Ansicht gegenüber, Expositionen, welche die bezeichnete Ansicht für ein Kabinetstück des echten Lutherthums zu halten scheinen ³⁾.

Mehr dagegen als man nach den früheren Aeußerungen von Lücke gegen die „Resapitulation“ erwarten sollte, hat er sich mit Anerkennung über die vermittelnde Ansicht von Thiersch (in seiner Schrift, Die Kirche im apostolischen Zeitalter, S. 251 ff.) ausgesprochen, nach welcher die Apokalypse im ganzen als eine cykliche Disposition von Gesichtern, im einzelnen in dem Charakter vorbildlicher Typen der Entwicklung des Weltgerichts betrachtet werden soll. Die Anerkennung Lücke's hat sogar fast den Ausdruck der Zustimmung.

Schließlich wirft Lücke einen Blick auf die neueste apokalyptische Theologie der englischen Kirche „diesseits und jenseits des großen Ozeans“, indem er nebenbei auch ein dankenswerthes Verzeichniß der wichtigsten englischen apokalyptischen Werke der neueren Zeit als Mittheilung des Dr. Geibel in Lübeck aufstellt mit den Namen: Whitaker, Gallo-way, Woodhouse, Holmes, Fuller, Cunningham, Gauntlett, Tilock, Culbertson, Croly, abermals Woodhouse, Hutchison, Jones, Irving, Abdis (S. 1066 ff.). Besonders aber hebt Lücke nach seiner Bekanntschaft hervor die Einleitung ins Neue Testament von Samuel Davidson (an Introduction to the New Testament etc. 3 Vol. London 1848 bis 1851).

¹⁾ Hebart, Für den Chiliasmus, Nürnberg 1859. Niemann, Das 1000jährige Reich gehört nicht der Vergangenheit, sondern der Zukunft an, Göttersloh 1860. — Die 1000 Jahre der Offenb. Joh., Evang. Gemeindeblatt für Rheinl. u. Westf. 1861 (Nr. 12, 13). Rind (H. Wm.), Die Schriftmäßigkeit der Lehre vom tausendjährigen Reich (Eberfeld 1866). Christiani, Uebersichtliche Darstellung des Inhalts der Apokalypse. — Derselbe, Bemerkungen zur Auslegung der Apokalypse (Riga, Bacmeister). Volk, Der Chiliasmus seiner neuesten Bekämpfung gegenüber, Dorpat 1869.

²⁾ Althaus, Diederich, 2 Schriften »Wider den Chiliasmus«. Brunn, Reil, Kommentar zu Esch. u. a.

³⁾ S. Bleek, Vorlesungen, S. 60.

Davidson hat eine vierfache Art der Auffassung der apokalyptischen Weissagung unterschieden. 1) Praeterists. Die Weissagung soll mit der Zerstörung Jerusalems und dem Fall des heidnischen Roms erfüllt sein. Nach Bossuet, Grotius, Hammond, Wetstein, Eichhorn, Ewald, de Wette, Völke u. a., auch dem Nordamerikaner Stuart. 2) Continuons. Die Weissagung eine Prophezie der fortschreitenden Geschichte, theils erfüllt, theils noch unerfüllt. Mede, Brightmann, Isaac Newton, Woodhouse, Cunningham, Birks, Elliot (u. manche Deutsche). 3) Simple Futurists. Nach ihnen gehen nur die drei ersten Kapitel auf die geschichtliche Gegenwart des Sehers, alles andere auf die absolute Zukunft der Erscheinung des Herrn. So Burgh, Maitland, Benj. Newton, Todd u. a. 4) Extreme Futurists. Selbst die drei ersten Kapitel der Offenbarung sind eine Weissagung der absoluten Zukunft Christi, nämlich des Zustandes der Juden nach der ersten Auferstehung. Kelly und einige irländische Schriftsteller. Die Kritik dieses Systems von Seiten Völke's, S. 1068. Davidson selbst betrachtet die Apokalypse als ein prophetisches Poem hebräischer Art, d. h. eben nur als eine Apokalypse. Mit Recht will er die Zeiten als symbolische Perioden, nicht als chronologische betrachtet wissen. Gleichwohl statuirt er eine historische, nicht eine synchronistische Folge der Weissagungen: Jerusalem, das heidnische Rom, das himmlische Jerusalem; doch als symbolische Bezeichnungen. Das tausendjährige Reich soll auch nach ihm mit der Befiegung des heidnischen Roms eingetreten sein, doch als ein Zeitraum von unbestimmter Dauer; dies unter Annäherung an Hengstenberg.

Das Referat von Völke ist in de Wette's Kommentar S. 14 ff. durch mehrfache Notizen ergänzt (die Vertreter des Parallelismus S. 15; die Exegeten Seraphinus de Fermo, Albertinus de Casalis, Lambert, Bullinger, Conrad, Jurieux, Launois, Crocius, Matth. Hofmann, Calov, Allderswald, Holzhauser, Franz, Baumgarten-Crusius). Dieses Verzeichniß der Literatur wird weitergeführt durch das Referat von Bleek, in welchem aber die Ansichten über die Authentie mit den Ansichten von dem Inhalt der Apokalypse durcheinander laufen. Seine eigne Ansicht punkirt Bleek in folgenden Sätzen: a. die Apokalypse nicht vom Apostel Johannes, sondern von Joh. dem Presbyter des Papias; b. nicht nach Eichhorn eine allgemeine Schilderung des Sieges des Christenthums über das Judenthum und Heidenthum, sondern dazu bestimmt, die bedrängte Christenheit ihrer Zeit durch die Hinweisung auf die Nähe der Wiederkunft des Herrn (also durch einen Irrthum?) zu trösten und aufzurichten; c. die Parusie Christi wird an den Sturz des antichristlichen

Heidenthums, und namentlich Roms als des Hauptsitzes desselben angeschlossen, dagegen bildet die Zerstörung Jerusalems kein besonderes Moment in der prophetischen Schilderung der Schrift; auch enthalten die Visionen im ersten Theile Kap. IX keine Beziehung auf bestimmte geschichtliche Ereignisse des römisch-jüdischen Krieges. Der Kommentar von de Wette ist unter Benützung des Bleek'schen Heftes entstanden (s. Bleek. S. 62). De Wette selbst explicirt seine Auffassung in drei Hauptpunkten: 1) Nero der Antichrist; 2) die für den Apokalyptiker noch zukünftige Befiegung — nicht Zerstörung — Jerusalems (also weniger als in der eschatologischen Rede Christi Luk. 21, 24!); 3) das zwischen die Befiegung des Antichrists und das Ende tretende tausendjährige Reich nach vorhergegangener erster Auferstehung. Die Auffassung Völke's hält neben Rom als dem neuen Babylon auch den Gegensatz von Jerusalem gegen das Reich Christi fest, obschon dieser Gegensatz weniger absolut gefaßt wird (wogegen Bleek sich erklärt hat, Beiträge zur Evangelien-Kritik, S. 187, und Studien und Kritiken, 1855, S. 163). Nach der Exposition des Grundgedankens seiner Schrift bringt Bleek zuerst Fr. Sander (Versuch einer Erklärung u. s. w.) zur Sprache. Als das entscheidende Jahr, wo das tausendjährige Reich beginnen sollte, wurde das Jahr 1847 angenommen. Die Ansicht Chr. Hofmanns in „Weissagung und Erfüllung“, S. 300—378 wird S. 66 stizziert; darauf folgt Hengstenberg, Ehrhard, Auberlen; beiläufig auch Elliot und Gausen. Der Herausgeber der Bleek'schen Vorlesungen hat noch einen Bericht über den Kommentar von Düsseldorf (die 16. Abtheilung des Meyerschen Kommentars) hinzugefügt.

Die Hauptbestimmungen Chr. Hofmanns sind folgende: der Apostel Johannes ist Verfasser; er schrieb unter Domitian; die Weissagungen bilden verschiedene, zum Theil neben einander herlaufende Reihen. Das Weib Kap. 12 ist die israelitische Gemeinde; die Wölfe das Land Israel — in der letzten Zeit, wenn das Land Israel wieder — nach der gesamten judaisirenden Schule Hofmanns — die Stätte der heiligen Geschichte werden soll. Babel ist Rom; die 7 Könige sieben Weltreiche. Das Thier aus dem Abgrund — Antiochus Epiphanes!

Hengstenberg: Verfasser der Apokalypse ist Johannes; er schrieb sie im Zeitalter Domitians. Inhalt: Weissagungen über die Welt- und Kirchengeschichte, meist erfüllt; in sieben einander ergänzenden Gruppen. Das Thier ist die gottesfeindliche Weltmacht in sieben Phasen. Die römische Weltmacht ist das auf den Tod verwundete Haupt. Die Feldschlacht Kap. 19 bedeutet die Christianisirung

der Germanen! Das tausendjährige Reich ist von der Christianisirung der Germanen an verlaufen. Keine Beziehung ist anzunehmen auf die römische Kirche, auch nicht auf das Judenthum oder auf den Götzendienst an sich, sondern nur eine solche auf die widergöttliche und antichristliche Gesinnung; keine persönliche Erscheinung des Antichrist wird gelehrt, keine erste Auferstehung im eigentlichen Sinne, sondern die Seligkeit der Gläubigen jenseits. Das Wiederloswerden des Satans, die Zeit Gogs und Magogs ist unsere gegenwärtige Zeit, besonders seit 1848 (welchem nach der Satan bereits jetzt nicht nur gebunden, sondern in den feurigen Pfuhl geworfen sein mußte).

Erhard (Abschluß des Olshausenschen Kommentars, 7. Band). Vorläufige Bestimmung: Er will einen ersten Versuch machen, die Auslegung der Weissagung von der Frage nach ihrer Erfüllung scharf und durchgängig zu sondern (Bleek meint, der Versuch sei nicht mit Ernst durchgeführt).

Die 7 Gemeinden haben typische Bedeutung für die spätere Kirche. Die 7 Häupter des Thiers sind 7 Weltmonarchien. Das sechste die römische. Diese ist das aus dem Meere aufsteigende Thier, eins mit der Hure oder Babel.

Die 10 Hörner sind die germanischen und slavischen Völker der Völkerwanderung, welche die römische Weltmacht auf den Tod verwundet, die aber dann in dem neuen römischen Reich wieder auflebt. Das Papstthum selbst ist das aus der Erde aufsteigende Thier, der Pseudoprophet. Das 7. Haupt sind 10 Könige in der letzten Zeit. Darauf folgt das Reich des persönlichen Antichrist und Babels Untergang, zuletzt Christi Wiederkunft. Die 42 Monate = 1260 Tage (Kap. 11, 2, 3; 12, 6; 13, 5) sind eine mystische Bezeichnung für den ganzen Zeitraum von der Zerstörung Jerusalems durch Titus bis zur Befreiung und Wiederherstellung des jüdischen Volkes. Wunderbare Erhaltung des leblichen Israels während der antichristlichen Zeit. Die beiden Zeugen sind Gesetz und Evangelium. Die $3\frac{1}{2}$ Tage Kap. 11, 9. 11 wie die $3\frac{1}{2}$ Zeiten, Kap. 12, 14 = $3\frac{1}{2}$ Jahre.

Auberlen (Der Prophet Daniel und die Offenbarung Joh., 2. Auflage, 1857): Daniel bildet die Grundlage der Apokalypse. Das Thier aus dem Meere ist die Weltmacht im ganzen. Die 7 Häupter sind 7 Weltmonarchien. Bedingte Identifizierung des Weibes Kap. 17, 3 mit dem Weibe Kap. 12. Die Flucht des Weibes in die Wüste soll die Verlegung der Gottesgemeinde von den Juden zu den Heiden, und zwar nach Rom sein. Die Hure ist die in der Welt verweltlichte Gottesgemeinde, nicht blos die katholische Kirche, wenn auch diese in besonderem Maß. Die 7 Berge Kap. 17, 9 sind sieben große

Weltmächte, obwohl unter Anspielung auf Rom. Das Thier wie geschlachtet zum Tode nach seiner Ähnlichkeit mit Christo ist ein äußerlich christliches Weltreich, welches das Weib, die Hure trägt. Das heiße: verweltlichtes Christenthum und verchristlichte Welt (unter gegenseitigen Konzessionen: die Signatur der christlichen Jahrhunderte). Die Wunde werde heil, das sei der moderne Abfall, dessen Anfänge hervortraten in den bestialischen Ausbrüchen der französischen Revolution. Das achte Haupt sei das Reich des Antichrist. Das tausendjährige Reich sowie die erste Auferstehung sei eigentlich zu nehmen (im chiliastischen Sinne, schreibt Bleek) und zukünftig.

Düsterdieck kehrt in die Bahn der Schleiermacherisch-spiritualistischen Schule von Bleek, de Wette, Rüdke u. a. zurück. Seine Vorstellung von dem ethischen Inspirationsbegriff, das heißt der menschlich bedingten Inspiration, welchen er von dem rationalistischen Eichhorns und dem magischen (abstrakt übernatürlichen) Hengstenbergs unterscheidet, scheint ihn auf diesen Standpunkt geführt zu haben, wobei es jedoch eine Annäherung an Hengstenberg ist, daß er auch die Form der Visionen zu der Substanz der Visionen selbst rechnet.

In der neuesten Zeit hat die Bearbeitung des apokalyptischen Gebietes wieder eine sehr umfassende Literatur gebracht. Wir unterscheiden: 1) Schriften, welche in Beziehung auf die Apokalypst vorzugsweise der Kritik angehören. 2) Theologisch kritische Abhandlungen. 3) Theologische und theologisch praktische Kommentare. 4) Monographien. 5) Chiliaistische Monographien. 6) Erbanliches und Homiletisches über die ganze Apokalypse und über einzelne Abschnitte.

1) Zu den allgemeinen Vorverhandlungen über die Apokalypst gehören auch die neuesten Kommentare über Hesekiel, Sacharia und Daniel. In Bezug auf den letzteren ist die Einleitung zu der Abtheilung „Daniel“ im Bibelwerk nachzusehen, S. 20 und 45 (auch wohl die Einl. zu Hesek. wie zu Sacharia). Die apokryphisch-apokalyptische Literatur ist oben zur Sprache gekommen.

2) Zu den Abhandlungen gehören vor allem auch die Artikel in den theologischen Wörterbüchern, namentlich der Artikel: Offenb. Joh. in Herzogs Real-Encyclopädie, ferner die Schriften über die letzten Dinge (Althaus, Luthardt, Gerlach etc.). Die Werke über die bibl. Theol. des N. T., sowie über den Apostel Joh. und seine Schriften. Sodann Einzelschriften: Wieseler, Zur Auslegung und Kritik der apokal. Literatur, 1. Beitrag, Göttingen 1839. Dannemann, Wer ist der Verf. u. s. w. Hannov. 1841. Stern, Einl., Breslau 1851. Hoffe, Die Prophetie

der urchristl. Gem. oder der rechte Standpunkt der Betrachtung der Offenb. St. Joh. (Monatschrift für die evangel. Kirche von Rheinl. u. Westf. 1853, Heft 7). Rind (Wilhelm Friedrich), Apokalyptische Forschungen, Zürich 1853. Das System der Apokalypse nach F. Mebus v. Gräber (Ev. Gemeindef. 1861, Nr. 17 ff.). Volkmar, Eine neutestamentliche Entdeckung, Zürich 1862. Kelly, The Revelation of John, London 1860. Luthardt, Die Offenbarung Johannis, überfetzt und kurz erklärt für die Gem., Leipzig 1861 (Derselbe, Die Lehre von den letzten Dingen, 1861). Delitzsch, Handschriftliche Funde, 1. u. 2. Heft, Leipzig 1861—62. Lämmert, Zur bibl. Zahlen-Symbolik (Jahrbücher für deutsche Theol., 1864, S. 3 ff. (Derselbe, die Cherubim der Heiligen Schrift, Jahrb. für deutsche Theol., 1867, S. 587). Schröder, über die Auffassung der Offb. Joh. (Ebendas. 1864, S. 518. Ebendas. Schmidt, Die eschatologischen Lehrstücke in ihrer Bedeutung u. f. w., S. 577). Engelhardt, Einiges über symbolische Zahlen (Jahrb. für deutsche Theol., 1866, S. 301). Zahn, Der Hirt des Hermas, Gotha 1868. Riggensbach, Johannes der Apostel und der Presbyter (Jahrb. für deutsche Theol., 1868, S. 319 ff.). Löwe, Weissagung und Weltgeschichte in ihrer Zusammenstellung. Zugleich als Schlüssel u. f. w., Zürich 1868. Grau, Ueber Inhalt und Bedeutung der Offenb. Joh. (in der Broschüre: Zur Einführung in das Schriftthum Neuen Testaments, fünf Vorträge, Stuttgart 1868.) Tischendorf, Appendix Novi Testamenti Vaticani, Leipzig 1869. Weiß, Apokalyptische Studien (In den Studien und Kritiken, 1869, 1. Heft¹⁾).

3) Kommentare: Aeltere Schriften, Heidegger, De Babylone magna. — Semler, Corobi, Hartwig, Donker-Curtius, Rettig, Wünsch, Kleuter, Heinrichs, Laurmann, F. W. Grimm, Kolthoff, Matthäi, Scholz. — Außerdem siehe ein Verzeichniß älterer und neuerer Verhandlungen in Reuß, Einleitung, S. 152. — Holzhauser, Erkl. der Offenb. Joh. von den sieben Zeitaltern der kathol. Kirche, 1827. — v. Brant, Die Offenbarung erklärt, Leipzig 1845. — Schlipf, Badenung 1847. — The second epistle of Peter, etc. and Revelation, with Notes, Newyork 1854. — Stern, Comment. über die Offenb. des Apost. Joh., Schaffhausen 1854 (latfol. Theologie). — Anberlen (1854—1857, f. oben). — Hahn, Leitfaden zum Verständniß etc., Salon 1851. — Christ. Paulus, Blicke in die Weissagung der Offenb. Joh., Stuttgart 1857. — Blicke in die Apok., Basel 1857. — Gräber, Versuch einer

historischen Erkl. der Offb. Joh., mit besonderer Berücksichtigung der Auslegungen von Bengel, Hengstenberg und Ebrard, Heidelberg 1857 (eine gehaltvolle Schrift, abgesehen von der chronologisch-historischen Methode. (Derselbe schrieb: Das Jahr 1866 und die Offenbarung Joh., Elberf. 1867.) Dürerbied, Kommentar (Abtheilung XVI. des Meyer'schen Komm., 1859). — Benno, Eiserzienser, Die Offenb. Joh., München 1860. — Better, Die letzten Dinge der Offb., Breslau 1860 (Ders., Die Lehre vom tausendjährigen Reich). — Brandt (H. W.), Anleitung zum Lesen der Offenb. St. Joh., Amsterd. 1860. — Sabel, Die Offenb. Joh., aus dem Zusammenhang der messianischen Reichsgeschichte ausgelegt, Heidelberg 1861. — Ewald, Die joh. Schriften II. Bd., 1862 (Volkmar ebenfalls 1862). — Gärtner, Erklärung des Propheten Daniel und der Offb. Joh., sowie der Weissagung von Hesekiels Gog (Hesekiels von Gog), Stuttg. 1863). — Kemmler, Die Offenbarung Jesu Christi an Joh. u. f. w., Tübingen 1863 (chronologisch, f. die Rezension von Palmer, Jahrb. für deutsche Theol., 1863, S. 365). — Richter, Kurzgefaßte Auslegung der Offenb. St. Joh., Leipzig und Dresden 1864. — Holzmann (Hansrath), Die Offenb. des Joh. in Bunsens Bibelwerk, 4. Thl., 1864. — Jessin, Die Offenb. Joh., 1864. — Blech, Erläuternde Uebersicht, Danzig 1864. — Apocalypse popular explained, Lond. 1852. — Lämmert, Die Offenb. Joh. durch die Heilige Schrift für alle Bibelfreunde ausgelegt, Stuttg. 1864 (f. die Jahrb. für deutsche Theol., 1865, S. 550, Rezension von Palmer). — Pacificus, Die Weissagungen etc., Leipzig 1864. — Heinrich Böhmer, Die Offb. Joh. Ein neuer Versuch, ihr Dunkel zu lichten, Breslau 1866 (Rezension von Dürerbied in den Jahrb. für deutsche Theolog., 1867, S. 137). — Fr. de Rougemont, La Rével. de St. Jean, expliquée par les écritures et explicant l'histoire, précédée d'une brève interprétation des prophéties de Daniel, Neuchâtel 1866 (die Schriften, auf welche sich von Rougemont bezieht, sind von: Nicolas, v. Orbach, Faber, Zurieux, Newton, Digby, Guers, Elliot, Cunningham, Geymonat, Anberlen, Steinheil, R. v. B., Bitringa, Lambert, Darby, Kelly, B. W. Newton, Mousseaur, Bossuet u. a.). — Rieman, Die Offb. Joh. für das christliche Volk, mit 3 Anhängen, Halle 1868. — Rind (H. W.), Die Zeichen der letzten Zeit und der Wiederkunft Christi. Erklärung der Hauptabschnitte der Offb. Joh. für die auf ihren Herrn wartende Gemeinde, Basel und Ludwigsh. 1868 (von dems., Die Lehre der Heiligen Schrift vom Antichrist. — Die Schriftmäßigkeit der Lehre vom tausendjährigen Reich). — Aeltere, namentlich von Stilling, Siegesgeschichten,

¹⁾ Schriften gegen und für das Bengel'sche System, f. die Literatur-Verzeichnisse. — Opitz, Kurze Uebersicht 1816. — Einius, Der jüngste Tag, Bausen 1836. — Derselbe, Die Offenb. Joh., Leipzig 1839.

1799. Nachtrag zur Siegesgeschichte, 1805; Nühle von Pilsenstern, 1824; von Weigenmeier, Tübing. 1827; Sander, 1829; Pfander, 1831; von v. Brunn (2 Thle., 1832). — Schlüssel zur Offenb. Joh. durch einen Kreuzritter — Fr. v. Meyer, Karlsruhe 1833¹⁾.

4) Monographien: Riemann, Die Lehre der Heiligen Schrift vom 1000 jährigen Reich und vom zukünftigen Reiche Israel (gegen Dieblich), Schönebeck 1858. — Florke, Die Lehre vom tausendjährigen Reiche, Marburg 1859. — Nepomuk Schneider, Die chiliastische Doktrin und ihr Verhältniß zur christlichen Glaubenslehre, Schaffhausen 1859. — Guschke, Das Buch mit 7 Siegeln, Leipz. 1860. — Krausold, Ueber das tausendjährige Reich und die Offb. Joh., Erlangen 1863. — Das tausendjährige Reich gehört nicht der Vergangenheit, sondern der Zukunft an (auch gegen Hengstenberg, Gütersloh, 1866). — The Symbolical Numbers of Scripture by Rev. Malcolm, Edinburgh, Clark. — Christ's second Coming, will it be premillennial, by D. Brown (Ebenbas.). — Fairbairn, The Typologie, of Scripture II. Vol. IV. Edit. (Ebenbas.). — Wemyss, Clavis Symbolica; or Key to Symbolical Language of Scripture (Ebenbas.). — Van Eldik, Commentatio de septem epist. apoc. Lugd. Bat. 1827. — Rämmer, Babel, das Thier und der falsche Prophet, Gotha 1863. — Hebart, Für den Chiliasmus, ein Gutachten, Nürnberg 1859. — Chantépie de la Saussaye, de Tockomst. Vier eschatologische Vorlesungen, Rotterdam 1868. — Christiani, Bemerkungen zur Auslegung der Apok., mit besonderer Rücksicht auf die chiliastische Frage, Riga, Bacmeister. — Gottlieb, Ursprung, Ausbildung und Ende der Erde, Heidelberg 1869.

5) Chiliastisches: Broschüren von Zimpel (Schaffhausen 1859. 1860. 1861; Frankfurt. 1866). — Cuming, Die große Trübsal (Stendal 1862). — Elster, Eine Heerde unter Einem Hirten im Königreich Jesu auf Erden vor dem jüngsten Tag, Stuttgart 1859. — Charbonnel, 60 Jahre noch und die Welt ist nicht mehr, Stuttg. 1850. — Aeltere von Petersen, Leutwein, Tübingen 1821. 1830.

Zur Bestimmung chiliastischer Schriften. Auch hier muß darauf gedrungen werden, daß man mit kirchenhistorischer Klarheit zwischen der biblischen Lehre vom 1000 jährigen Reich im symbolischen Sinne und wirklichem Chiliasmus unterscheide, und nicht etwa — wie z. B. selbst Schleiermacher — sogar die betreffende Lehre in der Apokalypse selbst für Chiliasmus halte.

¹⁾ Swedenborg, Apocalypsis explicata secundum sensum spirituale ed. Tafel, Tübingen, Verlags-Erpedition, 1862.

6) Erbauliches und Homiletisches. Literatur über einzelne Abschnitte der Apokalypse: Schmidt, Ein Votum über die homiletische Behandlung der Apok., Stuttgart, Schröder 1867. — Lucius, Die Offenb. Joh. in 231 Predigten, Dresden 1670. — Bengel, 60 Reden mit Pfeils Niedere (die 60 Reden mehrfach herausgegeben); 60 Gebete, Tübing. 1831. — Ros, Erbauliche Reden über die Offb. Joh., Tübing. 1781. — Ders., Deutliche und zur Erbauung eingerichtete Erklärung u. — Hahn, Erbauungsstunden über u. f. w., Stuttgart 1795. — Hermes, Versuch zeitgemäßer Betrachtungen u., Leipzig 1801. — Schultze, Homilien über die Offb. Joh., Winterthur 1805. — Ders., Auslegung und christerbauliche Nutzenwendung u., Zürich 1805. — Frisch, Apok. Katechism., Winterthur 1804. — J. J. Heß, Briefe über die Offenb. Joh., 1843. — Franz, Betrachtungen, Queblinb. 1838. — Winkler, Tägliche Betrachtungen, Stuttg. 1842. — Spurgeon, Stimmen aus der Offenb. Joh., Ludwigsburg 1862. — Poetische Bearbeitungen: von Pfeil, 1759; Schreiber; Lavater, Jesus Messias, oder die Zukunft des Herrn in 24 Gesängen, Zürich 1780; Münter, Kopenhagen 1784; Venator, Die Offenb. St. Joh., Darmstadt 1846; in gebundener Rede, Leipzig 1864. — Dieblich, Die Offb. Joh. kurz erläutert, Neu-Stuppin 1865. — Harms, Die Offenb. Joh., gepredigt nach einzelnen Abschnitten aus derselben, Kiel 1844. — Wächter, Die Offb. St. Joh., für die christliche Gemeinde ausgelegt in Predigten, 2 Bde., Essen 1855. — W. Hoffmann, Maranatha, 2 Thle., Die Weissagungen der Apostel, Berlin 1858. — Zuschlag, Die Offenb. Joh. in Bibelstunden, Leipzig 1860. — Vetter, Die Offenb. St. Joh. auf Bibelstunden eingerichtet, Breslau 1859. — Beckholz, Ludwigsburg 1860. — Guenning, Blicken in die Offenbarung, 4 deelen, Amsterdam 1867. — Deutinger, Die christliche Ethik nach dem Apostel Joh., Vorträge über die Briefe und die Offenb., Regensburg 1867. — Tomlin, Scriptural and Historical Interpretation of the Revelation, Macintosh 1868. — Bengels Offenbarungsgebanten. Aus den 60 Reden, Stuttgart 1867. — Freybe, Von unserm Herrn Christi Wiederkunft, Parchim 1868.

Die 7 Sendschreiben: Meister, Pastoralbriefe des Sohnes Gottes. — Wichelhaus, Die 7 Sendschreiben des Herrn, Predigten, herausgegeben von Sander, Elberf. 1827. — Heubner, Predigten über die 7 Sendschreiben, 3. Aufl., Berlin 1850. — Zorn, Die 7 Sendschreiben und die 7 Siegel, Bayreuth, 1850. — Van Dosterzee, Christus unter den Leuchtern. Uebersetzt von Petri, Leipzig 1854 (Original-

Schrift: Stemmen van Patmos, Rotterd. 1854. Neuerdings ist eine neue Uebersetzung von Merschmann angeflüchtigt. — Better, Die 7 Siegel, Breslau 1859. — Huschke, Das Buch von 7 Siegeln, Leipzig, Dresden 1860. — Koffhaß, Schöpfung und Erlösung nach Offb. 4 und 5, Barmen 1866.

Die 7 Posaunen: Better, Die 7 Posaunen, Breslau 1860¹⁾.

Der Antichrist (Kap. 13): Comenius, Cerberus triceps, Stockholm 1641. — J. H. Feß, Der Antichrist, Wintertthur 1831. — Wiedebandt, Die beiden Hauptparteien, Bibelstudien über Offenb. St. Joh. Kap. 12 u. 13.

Die 7 Jornschaalen: Better, Breslau.

Kap. 17: Geist der Zeit in seinen Werkzeugen und Folgen, Stuttgart 1848. — Blicke in die Vergangenheit u. f. w. (Kap. 11—19), Elberf.

Kap. 20: Röbbelen, 1861 (für den 17. Art. der Augustana, Apologie?). — Seyffertß, Das tausendjährige Reich, New-York.

Kap. 21 und 22: Ewald, Die Herrlichkeit des neuen Jerusalem, 2 Bde., Bremen 1738—40.

§. 6.

Nachträgliches zur Literatur über die Apokalypse.

Nach der obigen Geschichte der Auslegung der Apokalypse sind nur noch einzelne, namentlich allgemeine Gesichtspunkte hervorzuheben.

Die Literatur über die Apokalypse ist in ähnlicher Weise wie die Literatur über das Hohelied von unermesslichem Umfang. Der Reiz des Mysteriums, der Reiz der bedeutungsvollen Bilder, der mächtigsten Gefühlsprache sowie das Herausfordernde der auffallenden Singularität und scheinbar sinnlichen Anschauung, alle diese Züge bilden die Veranlassung, daß sich Exegeten und Aseeten, Väter und Schwärmer, Allegoristen, Kritiker und Kritizisten aller Art vor dem Heiligtum dieser Bücher zusammengefunden haben. Aus der Geschichte der exegetischen Literatur ließe sich schon allein eine umfassende Geschichte der Literatur über die Apokalypse abzweigen. Wir haben uns hier auf die Angabe der bekanntesten Verzeichnisse, der besten Uebersichten, und andeutende Nachträge zu beschränken.

Nach Heideggers Enchiridion S. 661 scheint die Exegese der Apokalypse — abgesehen von den die ganze Heilige Schrift oder das ganze Neue Testament umfassenden Bibelwerken — am meisten von reformirten und ihnen gegenüber von katholischen Theologen behandelt worden zu sein. Doch weist der biblische Archivarius von Kilienthal S. 707 ff. auch eine umfassende Betheiligung der Lutherischen

Theologen, namentlich auch in Beziehung auf die Chiliasmus-Frage nach. Indessen ist auch nach Walchs Bibliotheca theologica IV. Theil, S. 760 ff. die reformirte Literatur über die Apokalypse besonders umfassend. Ueber die neuere hieher gehörige Literatur finden sich nur dürftige Angaben in Fuhrmanns Handbuch der theol. Literatur II. Bd. 1. Hälfte, S. 343 (Vogel, Herder, Milner, Eichhorn, Sam. Gottl. Lange). Zwei Hauptverzeichnisse sind enthalten in Winers Handbuch der theol. Literatur, S. 274 (über Daniel, S. 221) und im ersten Ergänzungsheft S. 42 (Daniel, S. 35) und (viel umfassender) in Danz Wörterbuch der theol. Literatur, (S. 53, 57 Daniel, S. 206—8) und dem Supplementheft I. (reichend bis zum Jahr 1841—42), S. 6 (Daniel, S. 25). Bis an die Gegenwart heran reichen die Verzeichnisse in Hagenbachs Encyclopädie, S. 190 (Daniel, S. 187); in Hertwig, Tabellarische Uebersicht, S. 77. Guerike, Vagogeit, S. 490. Keuß, Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments, 4. Aufl., S. 147 (Gnostische Apokalypsen, S. 260. Apokryphische, S. 270. — Ueber apokalyptische Exegese, S. 576. 603). Ueber das Buch Daniel, Keil, Einleit. ins N. T., S. 438. Zu vergleichen sind auch die Artikel: Offenbarung Johannis und Daniel in Herzogs Real-Encyclopädie. Ebenso kommen in Betracht die Kommentare; de Wette, S. 22 ff. Dischhausen, Ebrard, S. 15 ff. Allgemeinere Verzeichnisse, f. Bibelm. Matth., S. XXII. u. XXXV. Ev. Joh., S. 27 ff. In dem Werk von Blicke, Versuch einer vollständigen Einleitung, finden sich viele literarische Notizen in den Noten²⁾.

§. 7.

Die große Verkenning der Apokalypse und die Ursache derselben.

Wir fassen hier zunächst nicht diejenige Verkenning ins Auge, welche die Apokalypse als ein biblisches Buch mit allen biblischen Büchern, oder insbesondere als ein prophetisches Buch mit allen prophetischen Büchern erleiden muß von Seiten des Unglaubens, sondern diejenige Verkenning, welche sie speziell erfährt vielleicht von ganz ernsten christlich gestimmten Männern oder auch von hochbegabten Geistern.

Sehen wir einmal ab von Verkennungen dieser Art in der alten alexandrinischen Schule, wie eine solche z. B. bei Dionysius von Alexandrien durch den Spiritualismus dieser Schule motivirt war, so gentügen besonders drei große Beispiele der neueren

¹⁾ Armbruster, Die 7 letzten Posaunen (?) oder Wehen (!), Stuttgart 1830.

²⁾ Antiquarische Verzeichnisse der apokalypt. Literatur: Steintopp in Stuttgart, Verzeichniß 18. 22. 29; Hedenhauer in Tübingen, Nr. 34; Hanke in Zürich, Nr. 65; J. Moore zu Delft. Maske, Breslau, 91.

nachreformatorischen Zeit, die befremdliche Thatsache in ihrer ganzen Größe zu charakterisiren. Drei große Männer verschiedener Richtung, schon oben unter anderem Gesichtspunkte angeführt, haben ihre Geisteskräfte gemessen an der Apokalypse, und haben sich an ihr vermessen, Luther, Goethe, Schleiermacher.

Luther sagt in seiner Vorrede zur Offenbarung St. Johannis vom Jahr 1522: In diesem Buch der Offenbarung Johannis laß ich auch jedermann seines Sinnes walten; will niemand an meinem Dünkel oder Urtheil verbunden haben, ich sage, was ich fühle. Mir mangelt an diesem Buche nicht einerlei, daß ich's weder apostolisch, noch prophetisch halte. Auf's erste und allermeist, daß die Apokalypse nicht mit Gesichten umgehen, sondern mit klaren und direkten Worten weißagen u. s. w. Mein Geist kann sich in das Buch nicht schicken, und ist mir die Ursach genug, daß ich sein nicht hochachte, daß Christus weder darinnen gelehret noch erkannt wird u. s. w. — Dieses unbefonnene Urtheil hat Luther freilich in seiner Vorrede zu der Ausgabe von 1534 bedeutend ermäßigt; doch bleibt der Ausdruck des Zweifels zurück (s. Guericke, Sfragistik, 531).

Goethe hat sich in seinen Briefen an Lavater über die Apokalypse ausgesprochen (s. oben S. 46 ff.): „Ich bin ein sehr irdischer Mensch, mir ist das Gleichniß vom ungerechten Haushalter, vom verlorenen Sohn, vom Stemann, von der Perle, vom Groschen 2c. 2c. göttlicher (wenn je was Göttliches da sein soll) als die sieben Botschafter, Leuchter, Siegel, Sterne und Wehe.“ Man sieht übrigens aus dieser Skizze, daß sich Goethe nicht sonderlich in das Studium der Apokalypse vertieft hat.

Ganz besonders ungünstig ist das Urtheil von Schleiermacher (Einf. ins Neue Testament. Sämmtliche Werke, VIII. Bd., S. 449 ff.). Schleiermacher vermißt den einheitlichen Zusammenhang in der Apokalypse, findet in ihr nichts heraus als allgemeine Plagen, dargestellt unter sinnlichen Bildern, denen er keinen großen religiösen Werth beilegen kann; eine einseitige Gemüthsstimmung, wobei es gleichgültig ist, ob man die Gesichte versteht oder nicht, und das Resultat ist, „daß sogar nur ein geringer Nutzen aus einer mit Sicherheit ausgemittelten Erklärung dieses Buchs zu ziehen sein würde.“ Schleiermacher hat auch über die Kirchengeschichte Vorlesungen gehalten. Er scheint aber nichts von der großen Thatsache bemerkt zu haben, daß die Apokalypse in den dunkelsten Zeiten der Kirche ein Großes dazu beigetragen hat, die christliche Hoffnung und Standhaftigkeit aufrecht zu halten. Daß er das Buch nach einem sehr oberflächlichen Vorurtheil auch für chiliastisch hält, ist nur noch beiläufig zu bemerken. Bei Schleiermacher liegt aber auch die Ursache der Verkennung viel mehr zu Tage als

bei Luther. Luther scheint in der Apokalypse die Rechtfertigungslehre vermißt zu haben, wie in dem Briefe des Jakobus. Schleiermacher dagegen hat sich ebensowenig bei dem genannten Briefe, wie bei der Apokalypse in die hebräisch-symbol. Anschauungsweise finden können. Er hat besonders diese Schriften mit feiner gräzistrenden Anschauungsweise gemessen.

Die Baur'sche Kritik erreicht neuerdings ihren Gipfelpunkt in der Sphäre des Protestantenvereins. Hieher gehört: Schellenberg, Die Offb. Joh. Ein Vortrag, Mannheim 1867 (s. theol. Jahresbericht 1867, S. 179).

Und dies ist denn wohl die Hauptursache der Ungunst, welche überhaupt noch auf der vollen Würdigung der Heiligen Schrift, insbesondere des Alten Testaments (es ist bekannt, wie sehr Schleiermacher dasselbe verkannte), namentlich der Propheten lastet und bewegen im besondern Maße auf der vollen Würdigung der Apokalypse — die Vermischung der hebräischen Offenbarungsform mit der griechisch-römischen Geistesform. Hinsichtlich der allgemeineren Fassung dieses Gegenstandes weisen wir auf das Vorwort über die Apokalypitik zurück.

S. 8.

Grundsätze für die Auslegung der Apokalypse.

Unter der Ueberschrift: die richtigen Grundsätze der Auslegung, stellt Ehrard (S. 27 ff.) folgende Kanones auf: 1) Der Exeget hat sich an jene „kirchengeschichtlichen Erleuchtungen“ gar nicht zu kehren, sondern den gegebenen Text als solchen selbständig nach den allgemeinen Regeln der Exegese auszulegen. 2) Die Aufgabe des Exegeten ist es überhaupt nicht, nach der Erfüllung zu fragen; er hat nur und allein zu fragen: was steht hier geschrieben u. s. w. 3) Wir müssen die Auslegung an eine sorgfältige Betrachtung der Wurzeln, die diese in den Weissagungen des Alten Bundes hat, anknüpfen. 4) Sorgfältige Vergleichung des Ähnlichen und Unähnlichen. 5) Nichts darf sinnbildlich gedeutet werden, was nicht in der Apokalypse selbst oder aus alttestamentlichen Visionen sich als Sinnbild erweist; nichts eigentlich, was als Sinnbild sich ausweist. 6) In der Auslegung haben wir nicht von den äußerlichen und formellen Seiten der Weissagungen auszugehen, sondern umgekehrt immer und überall von der Sache.

Das Ergebniß dieser Bestimmungen faßt sich in die Worte: „Die Schule, welche die Grundmomente der kirchlichen Entwicklung geweißt findet, also überhaupt weder Vermuthungen und Ideen noch Präsaen kirchengeschichtlichen oder eschatologischen Details, sondern wirkliche wahre Weissagung in der Offenbarung Johannes findet, liegt noch sehr in ihren Anfängen.“

Diese Bestimmung ist ohne Zweifel richtig, was aber die Auslegung betrifft, so wird es sicher nicht schaden, wenn man auch die „exegetischen Erleuchtungen“ sowie die Erfüllungen mitfragt, allerdings unter dem vollen Vorbehalt des Gesetzes der Freiheit.

Die Regeln der allgemeinen theologischen Hermeneutik sind hier nicht zu wiederholen. Gehen wir aber dem Entwicklungsgange der Apokalypstik nach, so ergibt sich eine Folge von Bestimmungen aus der Folge jener Entwicklungsmomente, also 1) der Offenbarung, 2) der Prophetie, insbesondere der messianischen Prophetie, 3) der eschatologischen Prophetie oder Apokalypstik. Mit diesen drei sachlichen Momenten laufen folgende formale Momente parallel: 1) Historizität in idealer Bedeutsamkeit; 2) symbolische Farben und Formen im Dienste heiliger, d. h. objektiv-subjektiver Vision; 3) eine hebräische Grundform, welche die neutestamentliche Idee des Universalismus vollständig in sich aufgenommen hat, oder die vollendete Synthese der hebräischen Kunstform und der hellenischen Bildung. Wir fassen die Ergebnisse kurz ins Auge.

1) Die Offenbarung. Die Apokalypse ist darauf anzusprechen, ob sie wirklich der Sphäre der Offenbarung angehört. Und zwar nach der Erkenntnis, daß die kritische Unterscheidung zwischen echten und unechten Offenbarungs-Urkunden nicht erst eine Kunst der neuesten Zeit ist, am wenigsten die Kunst, alle Errungenschaften kirchlicher Kritik über den Haufen zu werfen. Muß man demnach behaupten, daß unsere Apokalypse als visionäre Thatsache und als Schrift der Offenbarungssphäre selber angehört, so ergibt sich die Forderung, daß sie wirklich als Offenbarung anzusprechen ist gegenüber den Tendenzen deistischer und pantheistischer Auslegung. Am meisten wird dies gelten von ihrem Grundgedanken: Die Vorzeichen und Vorsepiele der Zukunft des Herrn zur vollendeten Offenbarung seines Reiches. Diesem Grundgedanken gegenüber wird man fingirte Motive, wie z. B. den armeligen Wurm der Nero-Sage, ihrer Nichtigkeit anheimgeben. Und schon mit dem Charakterzug der Offenbarung ist es entschieden, daß die Apokalypse sich weder mit bloßen Historien für die Neugierde oder Wißbegierde und Gelehrsamkeit, noch mit bloßen dibattischen Vorstellungen befaßt, sondern mit ideell bedeutsamen Thatsachen des Reiches Gottes.

Und hier muß nun bemerkt werden, daß mit dem Begriff des Historischen heutzutage ein sehr beirrendes Spiel getrieben wird. Der Deismus hat seiner Zeit die Methode historisch genannt, welche z. B. die Persönlichkeit Christi aus dem Essenismus konstruirte, oder das Wort Pistis mit Uebersetzungstreue übersezte, ohne sich zu fragen, wo denn in der alten Zeit die Urquelle von all diesen nur scheinbar

neuen Herrlichkeiten liegen sollte. Im Grunde war hier schon die Vorstellung von einer alles umfassenden Urquelle mit im Spiel. Dieser Haß des wahrhaft Neuen, Originalen ist aber der sogenannten Neuzeit noch mehr eigen. Der pantheistische Rationalismus läßt das Christenthum aus einer Komposition des Judenthums und des Heidenthums hervorgehen. Die Thatsache, daß beide Größen das Christenthum vermittelt und vorbereitet haben, setzt er um in die Versicherung, es sei von ihnen erzeugt worden. Fort mit den Originalitäten! scheint es hier heißen zu sollen, und am meisten mit den hohen und höchsten, ihren eigenthümlichen Standpunkten und Gesichten. Erst in den Niederungen der Menschheit fängt die Geschichte an. So ist denn wohl Gehässi geschichtlicher als Elisa, weil er so sehr menschlich ist, Judas geschichtlicher als Johannes, und am Ende die superstitiöse Bearbeitung der Nero-Sage geschichtlicher als die prophetisch-originale Weltanschauung eines Johannes.

2) Die Prophetie. Die Prophetie im allgemeineren Sinne ist das Organ des Neuen, der himmlischen Quellschätze des Reiches Gottes, der neuen Worte, der neuen Werke. Die Prophetie im engeren Sinne ist aber der Aufschluß neuer Quellschätze innerhalb der historisch gewordenen Sphäre des partikularen, gesetzlichen Judenthums selbst, und zwar der Quellschätze des theokratisch-humanen Universalismus, der Vorsepiele und Verkündigungen des Christenthums. Diese Prophetie ist sachlich bedingt durch Veranlassungen ihrer Zeit, formell bedingt durch Vorstellungen ihrer Zeit.

Daraus aber, daß sie von ihrer Zeit ausgeht, folgt nicht, daß sie in ihrer Zeit stecken bleiben muß, am allerwenigsten in Irthümern ihrer Zeit. Es folgt nur daraus, daß sich die Prophetie als bedingter Aufschluß des Ewigen, welches die drei Zeiten umfaßt, Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft, als die Gezehe der Vergangenheit, als das Pastorale der Gegenwart und als der Leitstern der Zukunft durch die Zeichnung ihrer Grundzüge erweisen wird. Mag man nun immerhin sagen, die Prophetie sieht die Zukunft in verjüngten Maßen, in perspektivischer Konzentration, so muß man doch das religiöse Zeitmaß von dem gemeinen chronologischen Zeitmaß unterscheiden. Es ist ein unendlicher Unterschied, wenn ein Apostel sagt: der Herr kommt bald, oder wenn dies gesagt wird von einem Chiliasten. Der erstere rechnet nicht, er spricht sein großes Vorgefühl der nahen Zukunft Christi aus, weil ihm die Weltgeschichte prinzipiell erfüllt ist, weil er ihren christologisch gesüßigten, immer geschwindenden Gang empfindet als ein stetes Kommen des Herrn. Der Chiliast aber rechnet; denn für ihn und seine Ungeduld ist die Zwischenzeit zwischen

der ersten und zweiten Parusie Christi etwas Todt-
liegendes. Wenn aber der chilastische Trieb an-
fängt, mit seiner Chronologie maßgebend werden
zu wollen, dann kehrt der prophetische und aposto-
lische Geist die kritische Mäßigkeit seines Bewußt-
seins vor, wie dies bald mit der Bestimmung siebzig
Wochen, bald mit der Angabe anderer symbolischer
Zeitmaße vollzogen wird. Man kann es in der
That nur als eine schlimme Verklümmung in der
heutigen Theologie betrachten, wenn die prophetisch-
und apostolisch-religiöse Zeitbestimmung mit der
chilastischen vermengt wird.

3) Die eschatologische Prophetie. So
wird denn auch die eschatologische Prophetie sich
darin unterscheiden müssen, daß sie mit wirklich
echten perspektivischen Merkmalen die zweite Parusie
erreicht. Ein Spiritualismus aber, welcher die
Idee der zweiten Parusie als chilastischen Irrthum
ansieht, kann dieser Forderung unmöglich gerecht
werden. Für ihn ist die Idee der apokalyptischen
Weisagung selber ein *πρωτον ψεδος*. Mit sol-
chen Voraussetzungen könnte man sich im Detail
noch sehr lange herumstreiten; es handelt sich aber
hier einfach um eine Kollision entgegengesetzter
Prinzipien. Freilich hat nicht jede Negation der
eschatologischen Erwartung ein prinzipielles Be-
wußtsein. Offenbar falsch aber ist jede Auffassung,
welche den Wagen des Ezechiel in der Nähe der er-
sten Parusie tief im Sande der gemeinen Geschichts-
verhältnisse stecken bleiben läßt. Wie man mit
Sicherheit sagen kann, die Baur'sche Theologie
läßt die Christologie der „Judenapostel“ hinter die
Christologie eines Jesajas zurückfallen, die Charak-
tere der Evangelisten und der Apostel wie trübe
Schatten hinter den ausgeprägten leuchtenden Ge-
stalten der Propheten verschwinden, so soll auch der
neutestamentliche Apokalyptiker am Ende weniger
von der Zukunft gewußt haben als die alttestament-
lichen, jedenfalls weniger als die eschatologischen
Reden des Herrn und der Apostel Paulus. Hat
man aber die Weise der Weisagung im Alten Testa-
mente wirklich kennen gelernt, so wird man die
Grundzüge der eschatologischen Zukunft in der Apo-
kalypse nicht für einen Grundriß der Kirchenges-
chichte oder Weltgeschichte halten dürfen; am wenig-
sten aber die parallelen Momente in dem Charakter
der Weisagung, ihren cyklischen Gang verkennen
können.

4) Historizität in idealer Bedeutsam-
keit, d. h. hebräischer, theokratisch-religiöser Stil.
Hiermit ist einerseits die Wirklichkeit der historischen
Basis ausgesprochen (der persönliche Christus, die
Erlösung, die Kirche, das Reich Gottes, das Reich
der Finsterniß, die Auferstehung u.); andererseits
ihre ideale Bedeutsamkeit, nach welcher es sich nir-

gend um pure Historizität handeln kann, also Kap.
2 und 3 nicht um die sieben kleinasiatischen Gemein-
den allein, Kap. 5 und 6 nicht um Perioden der
Kirchengeschichte, Kap. 7 und anderwärts nicht um
das Volk der Juden u. s. w.

5) Symbolische Farben und Formen im
Dienste heiliger, d. h. objektiv-subjektiver Vision.
Sind die Farben Symbole, so sind es auch die Formen.
Also auch die Zahlen. Es ist unnatürlich, in einer
symbolischen Schrift die Zahlen nach ihrem gemeinen
Werthe oder nach ihrem Buchstaben-Werthe zu be-
handeln. Wie man aber zwischen Symbolen und Dogmen unterscheiden
muß, d. h. nicht annehmen darf, ein Symbol be-
zeichne allezeit denselben Gedanken, z. B. das Thier,
der Löwe, wie man also die Bedeutung des Sym-
bols aus dem Zusammenhang näher bestimmen
muß, so hat man auch die von dem Geiste Gottes
gewirkten Visionen von krankhaften subjektiven
Hallucinationen, mit denen sie jetzt vielfach in frivoler
Weise identifizirt werden, durchaus zu unterscheiden.

6) Eine hebräische Grundform, welche
die neutestamentliche Idee des Universalismus vollständig in sich aufgenom-
men hat, oder die vollendete Synthese der hebräischen
Kunstform und der hellenistischen Bildung. So ist also erstlich die gemein-
enthusiastische wie die gemein humanistische Vorstel-
lung abzuweisen, als müßten die Anschauungen
unmittelbarer Ekstase und ihre Vermittlung mit
der religiösen Schriftkunde sowie ihre Einfassung in
Formen der Kunst miteinander streiten. Ebenso
dann zweitens die Vorstellung, jene Momente be-
geisteter Konzeption und die Momente schriftlicher
Auffassung müßten einander rein ausschließen.
Schon die Erkenntniß der Natur hoher poetischer
Produktivität sollte über diese dürftige Meinung
hinausführen. Wohl aber ist aufs stärkste zu beto-
nen, daß es eine der ethischen Psychologie durchaus
widersprechende Annahme ist, wenn man meint,
die hohen Offenbarungen hätten in das Gefäß bor-
nirter und unreiner Volksvorurtheile, Volkslagen
und Phantastereien hineingegossen werden können.
Wohl heißt es: goldene Aepfel in silbernen Schalen,
aber nicht: goldene Aepfel in unreinen irdenen
Scherben! Auch die Identifizirung der apokalypti-
schen Formen mit Formen der griechischen Poesie
oder gar die Zerlegung der Schrift in verschiedene
disparate Theile, oder die Verkennung der einheit-
lichen Komposition widerspricht der Idee der Apoka-
lypse ganz und gar.

Nach Reuß (S. 147) haben sich in der Eregese fol-
gende Hauptrichtungen gebildet: 1) Die chilastische.
Soll heißen: a. die wahrhaft eschatologische; b. ihr
Zerrbild, die wirklich chilastische. 2) Die moralisch-

spiritualisirende, näher bezeichnet die religiös-praktisch allegorisirende. — Die aber auch wieder chylastisch sein kann. 3) Die historisirende in verschiedenen Modifikationen: a. kirchengeschichtlich mit polemischer Beziehung auf das Papstthum; b. politische Phasen in ihrer Beziehung auf die Entwicklung des Reiches Gottes; c. nur die nächste Zeit des jüdischen Kriegs berücksichtigend. 4) Die idealisirende Modernisirung der eschatologischen Elemente. 5) Die rein historische, welche den Anschauungen der Urzeit ihr unverkürztes Recht sichern will, und das Buch lediglich aus ihnen erklären ohne Rücksicht auf die bei uns gangbaren. Er nennt Ewald, de Wette, Dillstreich, Bleek, Volkmar; damit ist seine Vorstellung von dem „Rein Historischen“ hinlänglich illustriert.

Bedeutender ist die Disposition von Davidson, welche wir unter §. 5 mitgetheilt haben.

Außerdem unterscheidet (S. 511): 1) Die kirchengeschichtliche Auffassung: Bengel, die Engländer und Franzosen, Elliot, Gaussen. 2) Die zeitgeschichtliche Auffassung: Ewald, de Wette, Rieke u. c. 3) Die reichsgeschichtliche Auffassung: v. Hofmann, Hengstenberg, Ebrard — zu welcher Abtheilung er selber steht.

Mit dieser einfach ansprechenden Disposition kommen jedoch bedeutende Varietäten unter gleiche Rubriken. Zudem gibt es neben den reinen Formen auch Mischformen.

Wir könnten nach der Feststellung des theokratischen Offenbarungsstils wohl folgenvermaßen unterscheiden:

1) Abstrakt-geschichtliche: a. absolut göttliche kirchen- und welthistorische Prädiktionen; b. absolut menschliche zeitgeschichtliche, vollstimmlich befangene Kombinationen; c. theosophische und chylastische Mischformen, beide Elemente nicht versöhnend, sondern vermengend.

2) Abstrakt-idealistische: a. quietistische Allegorisirungen für die Privat-Erbauung; b. moderne Allegorisirungen als Uebersetzungen der theokratischen Konkreta in deistische oder pantheistische Abstrakta; c. chylastische Mischformen, Swedenborg u. a.

3) Konkret-christologische Formen: a. epikische Auffassung; b. rhapsodische Auffassung; c. Mischformen.

§. 9.

Die Konstruktion.

Die Apokalypse bildet nach ihrer formalen Seite den Höhepunkt der hebräischen Poesie und Kunst, und umfaßt daher nach ihren einzelnen Formen die verschiedensten Elemente; nach ihrer konstruktiven Seite aber ist sie dem Charakter der Apokalypsen

gemäß eine vollendete Komposition, ein einheitliches Kunstwerk, wie die biblischen Apokalypsen überhaupt; außerdem das Buch Hiob, und in gewissem Sinne die biblischen Bücher durchweg. Hat man erst die Gesetze dieser Konstruktion erkannt, so gestaltet sich vor unsern Augen das dunkle Buch zu einem hellen Gestirn, zu einem symmetrischen, nach einem klaren, durchsichtigen Plan ausgeführten Dome¹⁾.

Zunächst ist die Apokalypse eine einheitliche ideelle Darstellung, welche wie das Evangelium Johannes ausgestattet ist mit einem Prolog und einem Epilog.

Der Prolog der Apokalypse bezieht sich auf die Offenbarung der zweiten Zukunft Christi an Johannes den Apostel für die Gläubigen, insbesondere die sieben Gemeinden, wie sich der Prolog des Evangeliums bezieht auf die Offenbarung der ersten Zukunft Christi für die Juden, insbesondere die Jünger des Johannes, Kap. 1, 1—8.

Im Epilog der Apokalypse macht der Herr bestimmte Verordnungen in Bezug auf seine Zukunft wie im Evangelium des Johannes; nur tritt er hier mit der bestimmten Erklärung seiner nahen Zukunft hervor, und an die Stelle der beiden Apostel Petrus und Johannes läßt er einerseits das Wort der Weissagung von seiner Zukunft treten, anderseits das Gebet der Gemeinde um seine Zukunft, Kap. 22, 6—21.

Der Grundgedanke oder das Thema der Apokalypse selber ist: die nahe Zukunft Christi als Weltende zur vollendeten Offenbarung des Reiches Gottes oder Verklärung der Welt ins Vaterhaus, in die Gottesstadt — nach ihren Vorzeichen und Zeichen zur Orientirung, Warnung, Stärkung und Erhebung der gläubigen Gemeinde.

Die Vermittelung der Zukunft Christi entfaltet sich aber nach der Idee einer großen Gotteswoche, welche als die Woche der zweiten Schöpfung, der Schöpfung einer ewigen Geisteswelt einen Gegensatz sowie eine Parallele bildet zu der Gotteswoche der ersten Schöpfung, deren Sabbath die Vollendung der Naturwelt in der Erscheinung des ersten Menschen war. Die Signatur der Apokalypse ist also die Siebenzahl. Sieben Gemeinden; sieben Siegel; sieben Posaunen; sieben Donner; sieben Köpfe des Antichrist oder sieben Berge; sieben Zorneschalen, worauf der siebente Tag erscheint als volle Offenbarung der sieben Geister in dem verherrlichten Christus.

Wie aber innerhalb einer jeden einzelnen Sieben, innerhalb der sieben Gemeinden, der sieben Siegel u. s. w. sich vorab eine Vierzahl absetzt gegen die folgende Dreizahl — und zwar in der Ordnung

¹⁾ Vgl. m. apostol. Zeitalter II, S. 454.

daß die Vierzahl die universelle Grundlage bildet, in der Dreizahl dann aber das fünfte Bild die spezielle Gestaltung, das sechste den eigentlichen Höhepunkt der Krise (die *κρίσις*), das siebente Bild die Konsummation oder die Frucht der vorigen, die Knospe einer folgenden Siebenzahl — so ist es auch mit der Anordnung der sieben Hauptmomente; auch hier geht eine Vierzahl der Dreizahl voran. Und zwar so, daß die ersten vier Bilder — die sieben Gemeinden, die sieben Siegel, die sieben Posaunen, die sieben Donner — den Weltlauf als nahendes Weltende schildern, die drei letzten Bilder aber — die sieben Köpfe des Antichristi, die sieben Zornesschalen und der siebente Tag das Weltende selbst nach seinem Entwicklungsgange vom Weltgericht bis zur Weltverklärung. Demnach theilt sich der Gang der Apokalypse in zwei Abtheilungen: der Weltlauf zum Weltende, Kap. 1—11, und der Weltlauf im Weltende, Kap. 12—22. Nur ist zu bemerken, daß die fragmentarische mysteriöse Skizze der Zeit der sieben Donner den Uebergang bildet von der ersten Hälfte zur zweiten.

Nach dem Gesetz der prophetischen Anschauung schließen sich aber die einzelnen Momente der Siebenzahl nicht chronologisch wie verschiedene Geschichtsperioden aneinander (nach Bengel und vielen anderen); vielmehr sind die einzelnen Anschauungen allemal Gesamtbilder des Weltlaufs, welche diesen nach seinen verschiedenen Seiten und dynamischen Beziehungen charakterisiren und sich wie Ringe ineinander verketten. Demgemäß treten die sieben Gemeinden, die Bilder der Kirchengeschichte hervor als das dynamische Prius der Weltgeschichte; die Weltgeschichte in ihren sieben Siegeln ist sodann der Geburtschooß der Thatfachen, welche vorzugsweise Buße predigen, d. h. der sieben Posaunen; innerhalb der sieben Posaunen lassen sich die sieben geheimnißvollen Donner — sicher wohl Frühlings- und Sommerboten zur Verjüngung der Kirche — vernehmen. Der immer reicher, reineren und reiferen Entwicklung des Christenthums aber tritt die fast vorausseilend parallele Entfaltung des Antichristenthums, des Thiers mit seinen sieben Köpfen gegenüber. Diese rufen dann die letzten Gerichte hervor, die Verstockungsgerichte der sieben Zornesschalen, von den Bußposaunen wohl zu unterscheiden, und mit dem letzten Zornesgericht ist der Wendepunkt bezeichnet, mit welchem die Zukunft des Herrn eintritt, der siebente Tag.

Wenn aber auch die sieben Hauptmomente nicht wie chronologische Abschnitte vom Anfang bis zum Endziel fortgehen, so rücken sie doch zum Endziel fort mit ihren vorwaltenden Gesichtspunkten. Sie gravitiren nach dem Endziel der Zukunft Christi hin. Und in sofern sind die sieben Siegel eschatolo-

gischer als die sieben Gemeinden, die Posaunen wiederum eschatologischer als die Siegel, und so fort. Doch berührt sich auch das erste Moment, die Folge der sieben Gemeinden, mit dem Weltende, Kap. 3, 20, 21, und auch die letzten Momente, die Zornesschalen und der siebente Tag, greifen noch in den Anfang des christlichen Weltlaufs zurück. Siehe Kap. 13 die Züge der Weltmonarchien.

Was aber die Konstruktion in ihrer ganzen Erhabenheit erscheinen läßt, das ist die Idee der absoluten Teleologie des göttlichen Waltens, des absoluten und doch freien Waltens der göttlichen Vorsehung über der schwankenden Freiheit in der Geschichte der Menschheit, und über die dämonischen Mächte der Hölle, welche ihr immer frecher mit ihren Scheintriumphen gegenübertreten, bis am Ende die ganze Enthüllung und Erschöpfung des satanischen Reichs die ganze Offenbarung des Himmels und die volle Erscheinung des Reiches Gottes zur Folge hat, und zwar so, daß sich beide Reiche zuletzt in persönlichen Konzentrationen zusammenfassen. Diese Idee der himmlischen Siegesgewißheit findet ihren Ausdruck darin, daß allemal ein Himmelsbild dem Erdenbilde vorangeht, eine himmlische Vorseier des Sieges Christi der irdischen Krise, dem irdischen Streit und Leid, dem Kampf der streitenden Kirche.

Mit dem Fortrücken dieser himmlischen Siegesfeste in ihrer eschatologischen Folge rücken auch die Formen ihrer Offenbarung fort, d. h. die Visionen des Apokalypstikers. So entfaltet sich die eine Apokalypse zu einer Einheit in der organischen Mannigfaltigkeit der einzelnen Apokalypsen.

Nach dem Gesagten gliedert sich der Inhalt der Apokalypse in folgender Disposition.

Das Thema des Buchs liegt im Schluß des Prologs: Kap. 1, 7, 8, die große Zukunft Christi. Der Prolog selbst charakterisirt die Offenbarung der Zukunft Christi, Kap. 1, 1—7, 8; der Epilog ihre Nähe und ihre große Bedeutung, Kap. 22, 6—21. Die Apokalypse selbst also beginnt mit Kap. 1, 9 und schließt mit Kap. 22, 5. Sie zerfällt in zwei Abtheilungen: 1) Der Weltlauf zum Weltende hin, Kap. 1, 9—11, 14; 2) das Weltende zur Weltverklärung hin, Kap. 11, 15—22.

Der Prolog, Kap. 1, 1—8.

I. Abtheilung. Der Weltlauf zum Weltende hin, oder die Zukunft überhaupt als Zukunft Christi. Die sieben Gemeinden; die sieben Siegel; die sieben Posaunen; die sieben Donner, Kap. 1, 9 bis Kap. 11, 14.

1. Die sieben Gemeinden oder Lichter. Der erste Schöpfungstag: es werde Licht, Kap. 1, 9—3, 22.

- a. Das Himmelsbild. Die himmlische Erscheinung Christi und die idealen Gestalten der Kirche, die Sterne in seiner Hand, die Leuchter zu seinen Füßen, Kap. 1, 9—20.
- b. Das Erdenbild. Die irdischen Gestalten der Kirche in der Folge der sieben Gemeinden und der Herr in der geistigen Zukunft seines Wortes an sie, Kap. 2, 1—3, 22.
 - a. Die vier ersten Gemeinden in ihrem Kampf zwischen Licht und Finsterniß, Bilder der werdenden Kirche: Die wirksame Gemeinde; die Martyrergemeinde; die gemischte Gemeinde; die enthusiastische Gemeinde.
 - β. Die drei Grundformen oder Seiten der gereiften Kirche: Die todtkalte; die lebenswarme; die ersterbende Laue (Welt im Innern. Christus draußen).
2. Die sieben Siegel oder Räthsel der Weltgeschichte in ihrer Beziehung auf die Kirche, entsiegelt durch Christum. Ober der zweite Schöpfungstag: Himmel und Erde, Kap. 4, 1—6, 17.
 - a. Das Himmelsbild. Die himmlische Gestalt der Weltgeschichte, Kap. 4, 1—5, 14.
 - b. Das Erdenbild. Die entsiegelten Sieben (d. h. die Sechs, welche in die Siebente aufgehen), Kap. 6.
 - a. Die 4 ersten Siegel. Allgemeine Grundformen der eschatologisch bestimmten Weltgeschichte. Krieg, Thronung und Sterblichkeit unter der Herrschaft Christi oder der Teleologie des Reiches Gottes.
 - β. Die folgenden Siegel: Das Martyrthum des Reiches Gottes, die Erschlitterungen des psychischen Kosmos. Der Anbruch des Tages des Zorns.
3. Die aus dem siebenten Siegel hervorgehenden sieben Posaunen. Der dritte Schöpfungstag. Die Scheidung zwischen Wasser und Land und die Erscheinung der Vegetation, Kap. 7, 1—9, 21.
 - a. Das Himmelsbild. Die Versiegelung des Volkes Gottes diesseits unter dem Zeichen der Versiegelung der Auserwählten der zwölf Stämme Israels, und die Vollenbung des Volkes Gottes jenseits — oder das feste Gottesland (Ps. 93), gegenüber dem wogenden Meer der Weltgeschichte, Kap. 7, 1—17.
 - b. Das Erdenbild. Die sieben (beziehungsweise sechs) Posaunen. Ober Strafgerichte, durch das Gebet der Heiligen Zuchtweisen zur Erweckung, Kap. 8, 1—9, 21.
 - a. Die vier ersten Posaunen: Das Gericht

über die geistige (und physische?) Erde. Ueber das geistige Weltmeer. Ueber die geistigen Quellen und Ströme. Ueber die Erscheinung der geistigen Himmelslichter, Kap. 8.

- β. Die zwei folgenden Posaunen: Die dämonischen aus dem Abgrund stammenden Seelenleiden als das erste Wehe aus dem Abgrund, und die pneumatischen Weltseuchen, Kap. 9. Das zweite Wehe, in Kap. 10 und 11 sich vollenden.

4. Die sieben Donner, oder Verjüngungsstimmen als Verzögerungen der Posaune des Endgerichts, der siebenten Posaune (*ὁ κατέχων; τὸ κατέχον*). Der vierte Tag. Die Erscheinung der Sonne über Meer und Land, Kap. 10, 1—11, 14.

- a. Das Himmelsbild. 1) Der Himmel auf Erden in dem Sonnenglanz der Offenbarung Christi auf Erden. 2) Die Versiegelung der sieben Donner, Kap. 10, 1—7. 3) Das Essen des Biskleins.

- b. Das Erdenbild. Andeutende Episoden aus der Zeit der sieben Donner. Der Weltlauf nach der christlichen und der antichristlichen Seite. Das Christenthum des Weltlaufs, Kap. 11, 1—7. Das Antichristenthum und der Sieg über dasselbe — Kap. 11, 7—14, der Abschluß des Weltlaufs, die Skizze des Weltendes nach seiner negativen Seite.

II. Abtheilung. Das Weltende zur Weltverklärung hin, Kap. 11, 15—22, 5.

5. Das Thier mit den sieben Köpfen oder das Antichristenthum. Der fünfte Schöpfungstag. Die Thiere des Meers, Kap. 11, 15—13, 18.

- a. Das Himmelsbild, Kap. 11, 15—12, 17.
- b. Das Erdenbild. Das Thier aus dem Meer, oder das Antichristenthum aus dem Völkerleben. Das Thier aus der Erde, oder das Antichristenthum aus der geistlichen und weltlichen alten Ordnung der Dinge, Kap. 12, B. 17— Kap. 13, 18, als Folge der dritten Posaune das dritte Wehe (s. Kap. 8, 13). Das positive Weltende.

6. Die sieben Zorneschalen oder Verstockungsgerichte. Der sechste Schöpfungstag als der Tag der Erscheinung des neuen Menschen vom Himmel, Kap. 14—20, 15.

- a. Das Himmelsbild des beginnenden Gerichts im allgemeinen, Kap. 14—15, 8.
- b. Das Erdenbild des beginnenden Endgerichts im allgemeinen. Die sieben letzten Plagen, Kap. 16, 1—B. 19—21.

1) Dagegen spricht Kap. 9, 3.

α. Die 4 ersten Plagen. Das Verstöckungsgericht über die Erde; über das Meer; über die Flüsse (geistige Strömungen); das Gericht der Verwandlung des Sonnenscheins der Offenbarung in Feuerhige (vgl. die 4 ersten Posaunen).

β. Die fünfte und sechste Zornesschale. Das Gericht über den Stuhl des Thiers. Das Gericht der Entfesselung der Könige aus Osten (s. die 5. u. 6. Posaune).

γ. Die siebente Zornesschale oder die Verzweigung des Einen Gerichts in 3 Gerichte, Kap. 16, 19 bis 21.

a. Das Endgericht über die große Hure, vollzogen durch die 10 Könige, Repräsentanten des entchristlichten Volkslebens, Kap. 17 u. 18.

b. Das Endgericht über die 10 Könige, vollzogen durch die Erscheinung Christi, Kap. 19—20, 6.

c. Das Endgericht über die vom Satan erregten Pöbelreste auf Erden, Gog und Magog, vollzogen durch das Feuer vom Himmel, das Feuer der Erdmetamorphose, Kap. 20, 7—15.

A. Das erste Endgericht oder das Gericht über die große Hure, das absolutistische Babel. Ein Verwerfungsgericht, Kap. 17 u. 18.

a. Das Himmelsbild des Verwerfungsgerichtes über Babel, Kap. 17.

b. Das Erdenbild. Der Fall Babels selbst, Kap. 18.

B. Das zweite Endgericht als Verdammungsgericht über die radikale Herrschaft des Thiers und des falschen Propheten, Kap. 19, 1—21.

a. Das Himmelsbild. Die Vorfeier der Erscheinung des Reiches Gottes, Kap. 19, 1—16.

b. Das Erdenbild. Der Sieg des erscheinenden Christus über das Thier und seine Folge, das tausendjährige Reich, Kap. 19, 17—20, 5.

C. Das dritte Gericht, oder das Feuergericht über den Satan selbst und seinen letzten anarchischen Aufruhr auf Erden, Kap. 20, 6—15.

a. Die himmlische Vorfeier der Vollendung, Kap. 20, 6—8.

b. Der vollendete Sieg über den Satan und sein Reich auf Erden. Die allgemeine Auferstehung und das allgemeine Gericht, B. 9—15.

7. Der siebente Tag. Als der Tag der vollendeten neuen Schöpfung und der ewigen neuen Welt, Kap. 21—22, 5.

a. Der Himmel auf Erden oder die Gottesstadt, das neue Paradies, Kap. 21.

b. Die Erde himmlisch verklart, oder das Gottesland, die paradiesische Welt, Kap. 22, 1 bis 5. — Der Epilog, Kap. 22, 6—21.

Anhang.

A. Bedeutsame Dreizahlen.

1. Die drei letzten Gemeinden; die drei letzten Siegel; die drei letzten Posaunen; die drei letzten Könige; die drei letzten Zornesschalen.

2. Die drei Wehe.

3. Die drei Frösche. a. Aus dem Munde des Drachen; b. aus dem Munde des Thiers; c. aus dem Munde des falschen Propheten.

4. Die drei Theile der durch die 7 Zornesschalen gerüttelten Stadt: Sodoma und Egypten, und die darauf folgenden 3 Gerichte. a. Das Gericht über Babylon; b. das Gericht über das Thier und den falschen Propheten; c. das Gericht über den Satan nebst seinem letzten Organ Gog und Magog. Die zwei bis drei Ausgänge des Antichristenthums vom Euphrat her.

B. Uebersicht über die Entwicklungsgeschichte der Sünde, wie sie von dem Adlerblick des Apokalyphtikers zeugt.

1. Die sieben Gemeinden:

Ephesus: Das Nachlassen der Innigkeit, der Innerlichkeit bei großem Werke und Bekenntnißseifer. Smyrna, Reaktion S. 78. Das Ende spiritualistische Rauheit: Laodicea.

2. Die sieben Siegel. Der Krieg. Die Theuerung: Mucher, Wohlleben. Gesteigerte und verschuldete Sterblichkeit. Tödtung der Frommen. Martyreifer. Hereinbrechen des Unglaubens. Verfall der Religion.

3. Die sieben Posaunen. Fanatische Hierarchie. Fanatisirtes Volksleben. Negative Verbitterung. Verdunkelung der objektiven Glaubenswelt und Verlust der christlichen Weltanschauung. Die schrecklichen Phantasmen des Unglaubens und der Verzweiflung. Religiöse und ethische Häresien.

4. Die Zeit der sieben Donner. Der große Vorhof des christlichen Tempels. Die Delsöhne nach der Seite ihres strengen Waltens. Die Tödtung derselben. Zeit der Anarchie, des internationalen Abfalls.

5. Der siebentöpfige Drache. Der Antichrist aus dem Völkermeer. Der falsche Prophet aus der gefallenen Kirche als sein Sekundant.

6. Die sieben Zornesschalen. Die Verstöckungen und Lasterungen unter den Gottesgerichten. Die drei Frösche. Der Verfall der großen Babylon in 3 Theile: Offenb. 16, 19.

7. Das Gericht über das eigentliche Babel, die

- sieben symbolischen Berge oder Erdmächte. Die Hure Kap. 17. 18. 19.
8. Das Gericht über die zehn Könige. Die offenen antichristlichen Weltmächte Kap. 19. Das Ende des Thiers und des falschen Propheten im Feuerpfuhl.

9. Das Gericht über die Meuterei des antichristlichen Pöbels und den Satan als den Urheber derselben Kap. 20. Durchweg ist das eigentliche Thier selbst der antichristliche Weltgeist; der falsche Prophet, sekundäre Figur, sein Priester.

Die Offenbarung St. Johannis,

als das Buch der Weissagung von der Zukunft Christi,

oder

die Offenbarung Christi an seinen Vertrauten, den Apostel Johannes.

Die zweite, höhere Genesis, korrespondirend mit der ersten Genesis, als das Buch von den Tagewerken Gottes in den Wehen des Endes der alten Welt zur Erschaffung einer neuen ewigen Geisteswelt unter der Zukunft Christi.

Erste oder exegetische Abtheilung.

Prolog.

Kap. 1, 1—8.

(Vgl. Ev. Joh. 1, 1—18; 1 Joh. 1—3.)

B. 1. Die Offenbarung. — B. 2. Johannes. — B. 3. Die Leser insgemein. — B. 4. Die nächsten Leser: die sieben Gemeinden als solche — aber auch als Repräsentanten der Gesamtkirche. (Die allgemeine Widmung der Offenbarung an die sieben Gemeinden ist zu unterscheiden von den sieben nicht episkopalen, sondern prophetischen, der Vision entstammten und der Apokalypse selbst angehörigen Sendschreiben.) — B. 4. 5. 6. Begrüßung und Segenswunsch (Gott, Jehova. Die sieben Geister. Christus der treue Zeuge. Seine Würde und sein Werk. Die Würde der Christen). — B. 7. 8. Die Verkündigung der Zukunft Christi, das Thema des Buchs.

Offenbarung Johannes (des Theologen 1).

Die Aufschrift.

- 1 Offenbarung Jesu Christi, welche Gott ihm gab, anzuzeigen seinen Knechten, was geschehen muß in schneller Folge.
Und zwar stellte er sie dar in Zeichen, indem er Botschaft [en] sandte durch seinen Engel seinem Knecht Johannes.
- 2 Der, welcher als Zeuge [Martyr] bezeugt hat das Wort [den Logos] Gottes und die Zeugnißthat Jesu Christi — wie er die großen Dinge sah²⁾.
- 3 Selig der, welcher liest [vorliest], und [mit ihm] die, welche hören³⁾ die Worte der Weissagung, und bewahren, was durch sie geschrieben ist; denn die Entscheidungszeit [καιρός] ist nahe.

¹⁾ So die Rec. Cod. B. des Theologen und Evangelisten.

²⁾ Das *τε* der Rec. hinter *ἵσα* ist störend, und fällt aus nach A. B. C. Sinait. Dazu kommt ein irriger exegetischer Zusatz in Minuskeln. So Diesterdieck.

³⁾ *Ὁ ἀναγνώσκων καὶ οἱ ἀκούοντες*. Unerhebliche Varianten und Zusätze in Minuskeln.

Widmung und Gruß.

Johannes den sieben Gemeinden in Asien [Ionien]: Gnade mit euch und Friede von 4 dem [welcher heißt¹]: »er ist da, und er war da, und er kommt daher«; und von den sieben Geistern²), welche »sind vor seinem Throne«.

Und von Jesus Christus, welcher ist »der treue Zeuge, der Erstgeborne [von³] den] der 5 Todten, und der Fürst der Könige der Erde«; von ihm, der uns liebt⁴) und der uns rein wusch⁵) von unseren⁶) Sünden in seinem Blut.

Und der uns machte zum Königreich⁷): zu Priestern seinem Gott und Vater. Ihm sei 6 die Herrlichkeit und die Gewalt in die Aeonen der Aeonen. Amen.

Die Verkündigung. Das Thema des Buchs.

Siehe, er kommt mit den Wolken. Und schauen wird ihn jedes Auge. Auch diejenigen 7 [alle], die ihn durchbohrten. Und noch klagen werden Seinetwegen alle die Stämme der Erde. Ja! Amen!

Ich bin das Alpha und das Omega [Urgrund und Endziel⁸], so sagt der Herr [Jehova], 8 der Gott⁹), der da ist und der da war und der da kommt, der Allherrscher.

Exegetische Erläuterungen.

a. Die Aufschrift.

1. Sehr genaue Text-Revisionen s. bei Kelly. — Joh. der Theol., darüber s. die Biographien des Joh. — Offenbarung Jesu Christi. Nicht die formale Gestalt des Buchs, sondern sein wesentlicher Inhalt; aber nach dem Inhalt wird auch das Buch betitelt. Unzulängliche Vorstellungen vom Wesen der Apokalypse bei Bunsen und Holzmann. — Jesu Christi. Genit. subj. Christus der vermittelnde Urheber. — Gott im absoluten Sinne als der Vater, Urquell aller Dinge, auch der Offenbarung. — Anzuzeigen seinen Knechten. Angabe des Zwecks: vor Augen zu stellen den Knechten Christi. Hengstenberg: den Propheten, Ebrard: den Gläubigen. Die Knechte sind doch wohl Gläubige, welche im Stande sind, die Mysterien der Apokalypse mit der Gemeinde schlechtthin zu besprechen. — Gezeigt soll werden, was geschehen muß im Sinne christlich gefasster Providenz. — In schneller Folge. Verschiedene Erläuterungen des *ἐν τάχει*. Ebrard erklärt es mit Recht von der Raschheit des Verlaufs. Dillierbied sagt, dagegen sei das *ἐγγύς* B. 3. Aber *ἐγγύς* ist der *καρπός*, abgesehen davon, wie lange es dauert, was geschehen soll. Die ganze Folge des *καρπός* hat zuletzt noch einen Bestandtheil von 1000 Jahren. Den Ausdruck was geschehen soll, kann man aber nicht umsetzen in die Worte: was anfangen soll zu geschehen. Das exegetische Vor-

urtheil, welches nicht zwischen religiösen Zeitbestimmungen und chronologischen Zeitbestimmungen unterscheiden kann, tritt auch hier hervor (s. Dillierbied gegen Vitranga u. a.). — Das *ἐσθματευ* ist eine nähere Bestimmung des *δείξει*, hinweisend auf die Zeichen, die symbolische Darstellung. Es ist zu beziehen auf Christus. Daher ist die Konstruktion verändert nach Dillierbied u. a. — Botschaft sandte, *ἀποστείλας*, absolut. — Durch seinen Engel (vergl. Kap. 22, 6). Hinsichtlich der verschiedenen Vorschläge: der Engel des Herrn — Gabriel — der Engel, welcher den Apokalypstiker durchweg begleite oder nur ihn in Entzückung versetze zc., beziehen wir uns auf Genes. 22, 6. Hinsichtlich der allgemeinen Gestalt besondere Engelercheinungen zu unterscheiden. Dillierbied will, der Ausdruck sei generisch. Der jedesmal zu verstehende Engel, dessen sich Christus bediene. Nehmen wir an, es sei das angelische Erscheinungsbild Christi der Engel der Apokalypse (vergl. Apos. 12, 11. 15), so entsteht allerdings die Schwierigkeit, daß der Engel Kap. 22, 9 sich als *σύνδουλος* bezeichnet; es genügt aber wohl, zu bemerken, daß er dem Apostel in der Eigenschaft eines Engels erscheint. — Seinem Knecht Johannes. So emphatisch sollte sich ein Presbyter Johannes neben der Erinnerung an den großen Apostel Johannes haben bezeichnen dürfen!

2. Dem, welcher als Zeuge. Nach Dillierbied und vielen anderen (von Andreas von Cäsarea an

¹) Varianten: vor *ὁ ὢν* ein *τοῦ* (worüber s. Delisch, Handschriftliche Funde), zudem *θεοῦ* und statt des *ὁ ὢς*.

²) *πνευμάτων* ä B. C. Die Zusätze sind erläuternd.

³) Das *ἐκ* fällt aus nach A. B. C. Sinait.

⁴) *τῷ ἀγαπῶντι*. A. B. C. Sinait.

⁵) *λούσαντι* nach B., Vulg. vielmehr johanneisch als *λύσαντι*. Näheres jedoch bei Dillierbied.

⁶) Das *ἡμῶν* fester als die Auslassung.

⁷) Die Lesart *βασιλευν* durch A. C. Sinait. zc. festgestellt gegen *βασιλεῖς*. Das *ἡμῶν* durch B. und Sinait. gegen *ἡμῖν* und *ἡμῶν*.

⁸) Der unbeglaubigte Zusatz: *ἀρχὴ καὶ τέλος* ist ein Interpretament.

⁹) *κύριος ὁ θεός* gegen die Rec.

bis auf Bleef, Plüke, Ewald II.) geht der ganze Inhalt von Vers 2 auf nichts anderes als auf die gegenwärtige Schrift. Für diese Annahme soll das *μαρτυρῆσαι* seine Schwierigkeit machen. Indifferenzirt wird aber nicht bloß der Aorist, sondern auch das *μαρτυρεῖν* und die *μαρτυρία*. Weder eine Vision noch der Bericht von einer Vision kann mit diesen Ausdrücken bezeichnet werden. Wir beziehen daher diese Stelle mit vielen anderen von Ambrosiaster bis auf Eichhorn auf das, was von Joh. als frühere Wirksamkeit bekannt war, aber nicht bloß auf sein Evang., sondern mit Ebrard auf das ganze, den Lesern bekannte, durch sein Martyrium bekräftigte evangelische und apostolische Zeugniß des Johannes. — Das Wort Gottes (vergl. Kap. 19, 13). Weshalb sollte nicht der Logos gemeint sein nach Ebrard u. a. ? — Die Zeugnißthat Jesu Christi. Nicht *testimonium de Christo* (de Lyra), noch weniger aber die angelische Botschaft Christi. Wie nahe lag es dem Apostel in seinem Martyrstande, Christus als den großen Martyr über sich zu stellen (s. B. 5) — *Ὁσα εἶδε*. Dürstbiedt: die hier beschriebenen Gesichte. Vergl. dagegen 1 Joh. 1, 1; Ev. Joh. 1, 14; 19, 35. — Der Ausdruck umfaßt das ganze Zeugniß des Johannes von seiner ganzen Anschauung der Herrlichkeit Christi in der Größe seiner Thaten und Erweisungen.

3. Selig ist. Eine ganz andere Vorstellung von der Wichtigkeit des Buches, wie sie bei vielen Neuern, z. B. bei Schleiermacher in der Einleitung zum Neuen Testament hervortritt. Dürstbiedt versichert, dieses *μακάριος* beziehe sich nur auf die Theilnahme an dem Reiche der Herrlichkeit, nicht auf das Bewahrbleiben in den vorangehenden Kämpfen, wie wenn beides zu trennen wäre. — Welcher liest, und die, welche hören. Vorstellung einer religiösen Versammlung. Wenn das Hören vom religiösen Ernst, also emphatisch gemeint ist, weshalb nicht auch das Vorlesen? — Die Worte der Weissagung. Dieser eschatologischen Prophetie. — Und bewahren. Es handelt sich hier nicht bloß um einen erbaulichen Eindruck im Herzen, sondern um die treue Festhaltung alles dessen, was durch die Weissagung niedergeschrieben ist, und um eine dem entsprechenden Beachtung der Zeichen der Zeit. — Denn die Entscheidungszeit. Nicht zu beziehen auf *μακάριος* mit Dürstbiedt, denn die Seligpreisung kann sich nicht bloß auf die Zukunft beziehen, sondern die Zeit ist gemeint, wo das, was sich auf die letzten Dinge bezieht, beginnen soll, daher *ὁ καιρὸς*.

b. Widmung und Gruß.

4. Es ist gegen die organische Einfachheit des Buches, wenn Hengstenberg und Ebrard diese Widmung von B. 4–6 nur auf die sieben Sendschreiben beziehen wollen gegen die herkömmliche Annahme. Der ganze Prolog gehört dem ganzen Buch an, wie der ganze Epilog. Die sieben Gemeinden als die Gemeinden der ersten Leser repräsentiren aber die ganze christliche Lesewelt; wie ja auch das

Ev. des Lukas und seine Apostelgeschichte nicht für den Theophilus allein bestimmt waren.

Johannes den sieben Gemeinden. Ueber das Verhältniß des Apostels Joh. zur kleinasiatischen Kirche vergl. die Kirchengeschichte. Daß die sieben Gemeinden einen kirchlichen Sprengel bildeten, der von der Metropole Ephesus sich erstreckte bis auf Laodicea, ergibt sich andeutungsweise auch aus der Adresse des Epheserbriefs im Verhältniß zu Kolosser 4, 16. Ueber die Berichte von Joh. in Ephesus vergleiche Steitz. Die Realität der Siebenzahl schließt ihre symbolische Bedeutung nicht aus. — *Ἰσταν*. Im engsten Sinne, Asia proconsularis. S. Winer u. a. — Gnade mit euch und Friede. Wie bei Paulus meistens. Vgl. zudem 2 Joh. 3. — Von dem: er ist da. Erklärung des Namens Jehova, nicht etymologische Analyse desselben, wie Aeltere wädhnten (s. bei Dürstbiedt die Anführung Bengels). Die Erklärung er ist, er war, er kommt, thut dem Begriff nicht volle Genüge, denn das Wort Jehova hat die Bedeutung, daß Gott immer wieder da, zur Stelle ist für sein Volk als der Bundesgetreue; dies liegt aber auch nicht in dem Ausdruck: *der da ist* u. s. w. Ueber die Ungleichheit dieser Formel, und die Versuche, sie zu ebnen (*τοῦ — ἡν — ἐρχόμενος*), s. Dürstbiedt, S. 100. Der Name ist keine direkte Bezeichnung der Trinität; höchstens indirekte Andeutung der drei Oekonomien. — Von den sieben Geistern. S. Jes. 11, 2; Apol. 3, 1; 4, 5; 5, 6. Die sieben Geister brennen wie Fackeln vor dem Thron als Geister Gottes, und sind zugleich sieben Augen des Lammes. Wir verstehen darunter sieben Grundformen der Offenbarung des Logos oder des himmlischen Christus in der Welt (daher Ideale Christi, Fackeln Gottes, Augen Christi); also weder sieben Eigenschaften des Heiligen Geistes, obschon der Geist Gottes ihr einheitliches Leben ist, noch Eigenschaften Gottes (Eichhorn), noch die symbolische Gesamtheit der Engel (Lyra), noch die sieben Erzengel nach der herkömmlichen Auffassung (deren auf kanonischem und apokryphischem Gebiete nur sechs zusammenkommen, wie Jes. 11, 2 die Sechs in die Einheit der Siebenzahl aufgeht¹⁾, oder sieben von den 10 Sephiroth (Herder); auch ist zu unterscheiden der Geist, welcher zu den Gemeinden redet (Kap. 2, 7. 11. 29), mit Beziehung auf Sach. 3, 9; 4, 6. 10).

5. Von Jesus Christus. Auch von ihm kommt der Segen in Gnade und Frieden, also göttliche Wirkungen. — Welcher ist. Der Nominativ, welcher die Konstruktion ändert, hebt offenbar die drei folgenden Bezeichnungen Christi als apokalyptische Lieblingsnamen Jesu hervor. Wie Gott selber für die apokalyptische Betrachtung vorzugsweise ist: Er, der da ist, der da war und der da herkommt, so ist Christus erstlich der große Martyr im einzigen

¹⁾ Michael, Gabriel, Raphael, Uriel, Sealthiel, Jeremiel. Eine wirkliche Sieben ist später aufgestellt worden, wohl nicht erst im Jahr 1460. Vgl. die Note bei Dürstbiedt.

Sinne, zweitens der Ueberwinder des Todes, drittens der Fürst der Könige auf Erden. Dem Sinne nach wäre also auch hier ein *τοῦ ὁμοίου* Platz. Diese Namen dienen also weder zur Begründung des Folgenden noch des Vorigen, obgleich Ebrards Parallelsierung dieser drei Namen Christi mit den folgenden drei soteriologischen Wirkungen nicht ohne Grund ist. Dem treuen Zeugen entspricht das Wort: Der uns liebt u. f. w. Ebenso nahe liegt es, hier an die drei Ämter Christi zu denken, obgleich Düsterdiedt auch dies bestreitet. Nur mit der Lesart *λύσαντι* wäre die hochpriesterliche Funktion in eine königliche verwandelt. — Der treue Zeuge, f. Kap. 3, 14; zudem Kap. 19, 11; 21, 5; 22, 6. Düsterdiedt versteht dies davon, daß Christus der Mittler aller göttlichen Offenbarung ist, und bestreitet gerade die Beziehung, auf welche es hier ankommt, daß Christus die Offenbarung Gottes in der höchsten Leidensanfechtung mit seinem Zeugnis besiegelt hat (Ebrard). Die Offenbarung Gottes liegt auch in den beiden folgenden Momenten: der Erstgeborene und der Fürst. Andere Beziehungen, entweder auf die Erfüllung der Drohungen und Verheißungen, oder auf die Wahrheit der apokalyptischen Worte gehen ebenfalls an dem Grundgedanken vorbei. — Der Erstgeborene der Todten. *Ε. Kol. 1, 18; 1 Kor. 15, 20.* Die Vorstellung der alten Kirche, daß der Todestag der Tag der höchsten Geburt sei, ist durch die Thatsache im Leben Jesu und durch das Wort der Apostel begründet worden. Christus ist nach dem Kolosserbrief die *ἀρχή* im zweifachen Sinne, *ἀρχή* der Schöpfung und *ἀρχή* der Auferstehung; letztere ist allerdings hier mitgesetzt, denn die himmlische Geburt Christi ist die causa efficiens der Auferstehung der Todten (*Ephef. 1, 19 ff.*). — Der Fürst der Könige. Kap. 19, 16 heißt er der König aller Könige. Dort hat er das Reich eingenommen, zu Anfang der Apokalypse hat er erst die Macht und das Recht des Königs für sich entfaltet vor den Augen der Seinen und angefangen zu betätigen in der Welt; siehe Matth. 28, 18; Aposig. 13, 33; Phil. 2, 6 ff. Vgl. Ps. 110; Jes. 53 u. a. Stellen. Als das königliche Prinzip, welches dynamisch schon jetzt die Könige der Erde überwindet, und so in der Folge auch die antichristlichen Mächte überwinden wird, wirkt er fort und fort, bis er als der König schlechthin zur Erscheinung kommt. Die 3 Namen miteinander aber bilden die Grundlage für die Wahrheit der Thatsachen der Apokalypse. Die ganze Gottesoffenbarung, welche auf eine neue Welt hinführt, ist besiegelt durch den treuen Zeugen, sie hat prinzipiell ihr für die alte Welt entschieden tödliches Erneuerungswort begründet durch den Erstgeborenen, sie ist in fortwährender Wirksamkeit und Entfaltung der Reichsmacht in dem Fürsten — Von ihm, der uns liebt. Nach Düsterdiedt würde die

dogologische Form schon hier beginnen. Die Dogologie aber am Schluß von B. 6 schließt sich ab für sich und gründet sich auf alles von Christus vorher Gesagte. Die Bedeutsamkeit des Präsens (*ἀπαρνῶντι*) wird mit Recht von Düsterdiedt behauptet (Kap. 22, 17; Röm. 8, 37). Das eigentliche Motiv der Gründung einer neuen Welt ist der Liebesblick Gottes und Christi auf die aus der Schöpfung und Erlösung zu erzielenden Gottesmenschen. — Und der uns rein wusch. Es ist nicht zu verkennen, daß das *λούειν* und *λύειν* auf einer Wurzel ruhen, eins mit dem andern gesetzt ist, und daher auch im konkreten Christausdruck zusammengefaßt. Gleichwohl sind die Begriffe: Befreiung von der Schuld der Sünde und Befreiung von der Knechtschaft der Sünde nicht nur in der Dogmatik, sondern auch in der Heiligen Schrift unterschieden. Kap. 7, 14 ist nun offenbar eine Befreiung von der Schuld gemeint; ebenso 1 Joh. 1, 7. Diese Analogien, sowie die Erwägung, daß die Versöhnung von der Schuld der Sünde der Erlösung von der Macht der Sünde zu Grunde liegt, kommen hier mit zu der Bemerkung, daß die Wirkung des Wusches Christi von seiner That, daß er uns zu Königen gemacht, unterschieden ist. Wir möchten also nicht mit Düsterdiedt „wesentlich dieselbe Vorstellung in beiden Lesarten“ finden.

6. Zum Königreich. Die Gläubigen sind zwar dem Geiste nach Könige, wie sie Priester sind. Aber wahre Priester sind sie durch individuelle Selbstaufopferung, Könige dagegen, eingreifend in die Gemeinschaft, können sie nicht sein im individuellen Walten, sondern nur in der Gemeinschaft der Gemeinde. Daher ist die schwerere Lesart *ἡμᾶς* gegen *ἡμῶν* und *ἡμῶν* auch sachlich vorzuziehen; obgleich die Thatsache an sich, daß die Christen königliche Würde nach dem Geiste haben, auch nach Kap. 5, 10 (*βασιλευν*) festzuhalten ist. Der Ausdruck besagt also weder einerseits: ein Volk von Königen, noch andererseits: die Unterthanen des Reichs, denn das Wesentliche in diesem Reiche ist, daß man durch Dienen herrscht und durch Herrschen dient (Matth. 20, 25 ff.), also die Identität der Herrschaft und Unterthänigkeit. Die Christen also sind ein Königreich dadurch, daß sie Priester sind, kraft himmlisch reiner Selbstverleugnung. (Ueber den alttestamentlichen Typus f. 2 Mos. 19). — Seinem Gott. Das *αὐτῷ* „gehört zu dem ganzen Begriff *τῷ θεῷ καὶ πατρὶ*“ (Düsterdiedt gegen de Wette und Ebrard). Die Gläubigen sind Priester auf Grund des Hohepriesterthums Christi, weil sie mit versöhntem Gewissen sich unmittelbar Gott nahen in Gebet und Fürbitte (Röm. 5, 2), im Geiste der Hingebung, und diesen Geist auch in ihren Leiden, und zwar nicht blos in ihren Zeugenleiden betätigen, die allerdings (nach Ebrard, mit Bezug auf Kol. 1, 24) von dem vollendeten Sühnleiden Christi zu unterscheiden sind (Röm. 12, 1). „Eine verwandte Vorstellung ist es, wenn Kap. 21, 22 das neue Jerusalem ohne Tempel erscheint“ (Düsterdiedt). — Ihm sei. Nach de Wette und Düsterdiedt

¹⁾ Ueber die Verhandlung Düsterdiedts mit Ebrard in Betreff der *ὁδῶν* Aposig. 2, 14 f. die Note bei Düsterdiedt, S. 113.

soll zu *δὲ* *κα* ein *ὅτι* ergänzt werden, wie es 1 Petr. 4, 11 steht. Näher liegt die Erklärung der Ellipse nach dem Sinne von Apok. 4, 9. 11 und anderen Stellen.

c. Die Verkündigung. Das Thema.

7. 8. Siehe, er kommt. Mit den folgenden Worten spricht der Apostel das Thema seiner Schrift in prophetisch lebendiger Form aus. Siehe, *ἰδοὺ* (s. Kap. 16, 15). Staunende, schauende Hinweisung auf eine neue, große Thatsache. Auch in den Evangelien. — Er kommt. Nicht: er wird kommen. Dem apokalyptisch starken Ausdruck: er kommt, für: er kommt bald, liegt zugleich der Gedanke zum Grunde, daß er immer im Kommen begriffen ist. — Mit den Wolken, Dan. 7, 13; Mark. 14, 62. „Bei den späteren Juden heißt der Messias geradezu der Wolkenmann“ (Düsterbied nach Ewald). Auch von Gott heißt es so: Ps. 97, 2; 18, 10. Die Wolke ist so zu sagen ein körperliches Symbol der göttlichen Gegenwart oder des göttlichen Geheimnisses, theils verhüllend, theils offenbarend. — Jedes Auge. Alle Menschen, nicht bloß die Gläubigen (Matth. 25, 31). — Auch diejenigen, welche. Dies soll nach Düsterbied bloß die Juden bezeichnen. Das Folgende dann: und wehlagan u. s. w. die Heiden. Dies stimmt aber nicht mit Sacharja 12, 10. Warum sollen nicht diejenigen,

welche erst den Herrn durchstochen haben, nachher auch die Wehlagenden sein? Und wenn man die ersteren bloß äußerlich historisch verstehen will, so würde das Wort auch nur von einzelnen Juden gelten. Der Text läßt unentschieden, in wiefern beide Momente die Buße involviren werden oder nicht. Ein erschütterndes Gerichtsmoment liegt für alle in der Erscheinung des Gefreuzigten. Partikulare Erklärungen von Ebrard und Düsterbied s. bei dem letzteren (S. 116). Das *ἐξενέτησαν* auch Joh. 19, 37. Es war für den Apostel ein im symbolischen Sinne höchst bedeutungsvolles Moment. — Ja (*ὡα*), Amen. Doppelte Versicherung in griechischer und hebräischer Sprache. — Das Alpha und das Omega (Kap. 21, 6). Bezeichnung des Prinzips und des Endzwecks in einer dem griechischen Alphabet entnommenen Symbolik (s. Röm. 11, 36). Daher die eingeschobene Glosse als Eregese. — Die jüdische Symbolik sagt: von *א* bis *ת*. Auf der Konsequenz des göttlichen Wesens beruht die Konsequenz seines Waltens gemäß der Offenbarung seines Wesens in der Welt, darauf die Gewißheit der letzten Dinge. — Der Allherrscher. Nicht ohne Grund kehrt dieser Ausdruck *παντοκράτωρ* in der Apokalypse immer wieder. Es handelt sich in den letzten Zeiten darum, diese Gewißheit festzuhalten dem großen Anschein des Gegentheils gegenüber.

Erster Theil.

Der Weltlauf zum Westende hin.

Kap. 1, 9–11, 14.

Erster Abschnitt.

Die sieben Gemeinden. Himmelsbild und Erdenbild.

Kap. 1, 9–3, 22.

A. Das ideale himmlische Lebensbild der Kirche. Das Himmelsbild der sieben Gemeinden. Der Standpunkt des Lesers.

Die große Vision, zunächst als Grundlage der sieben Sendschreiben an die sieben Gemeinden, aber eben deswegen auch Grundlage der folgenden Gesichte (weil es sich in allen Gesichtern um die Vollendung der in den sieben Gemeinden dargestellten Kirche handelt).

Kap. 1, 9–20.

Johannes im Geist.

- 9 Ich Johannes, euer Bruder und Mitgenosse in der Trübsal und in der Reichtherrlichkeit, und der Geduld in Jesu¹⁾ [in Christo], war auf der Insel, welche heißet Patmos, um des Wortes Gottes und um des Zeugnisses Jesu Christi willen.
- 10 Ich war [entrückt] im Geist am Tage des Herrn, und ich hörte hinter mir eine gewaltige Stimme, wie eine Posaune.
- 11 Welche sagte²⁾: Was du siehst, schreibe in ein Buch und sende es den sieben Gemeinden: den gen Ephesus und gen Smyrna und gen Pergamus und gen Thyatira und gen Sardes und gen Philadelphia und gen Laodicea.

¹⁾ Die Codd. C. Sinait., die Vulg. etc. lesen: *ἐν Ἰησοῦ*; Cod. A. *ἐν Χριστῷ*.

²⁾ Der Ruf: *Ἐγὼ εἶμι* u. s. w. nicht begründet.

Die Erscheinung Christi in seiner Herrlichkeit.

Und ich wandte mich um, zu sehen die Stimme, die da redete mit mir. Und sowie ich 12 mich wandte, sahe ich sieben goldene Leuchter.

Und inmitten der sieben Leuchter Einen, welcher aussah wie ein [der] Menschensohn¹⁾, 13 bekleidet mit einem Talar [sestlichen oder priesterlichen Gewand], und umgürtet auf der Brust²⁾ [nicht wie ein Arbeitsgewand um die Lenden] mit goldnem Gürtel.

Sein Haupt aber und seine Haare waren weiß, wie weiße Wolle, wie Schnee, und seine 14 Augen wie eine Flamme des Feuers.

Und seine Füße gleich einem Erzfluß, der wie in einem Ofen glühend³⁾ geworden, und 15 seine Stimme wie ein Rauschen vieler Wasser.

Und er hielt in seiner rechten Hand sieben Sterne. Und aus seinem Munde ging hervor 16 ein zweischneidiges scharfes Schwert; und sein Antlitz — gleich wie die Sonne scheint in ihrer Macht.

Die erschütternde und erhebende Wirkung.

Und als ich ihn sah, fiel ich zu seinen Füßen wie todt. Und er legte seine Rechte auf 17 mich, indem er sagte: Fürchte dich nicht. Ich bin der Erste und der Letzte.

Und der Lebendige. Und ich war todt, und siehe, lebend bin ich in die Neonen der Neo- 18 nen; und ich habe die Schlüssel des Todes und des Hades.

Der prophetische Beruf und Auftrag.

Schreibe nun, was du sahest: so die Dinge, welche sind, wie die Dinge, welche geschehen 19 sollen hernach.

Das Geheimniß der sieben Sterne, die⁴⁾ du sahest auf⁵⁾ meiner Rechten, und die sieben 20 goldnen Leuchter. Die sieben Sterne sind Engel der sieben Gemeinden, und die sieben Leuchter sind sieben Gemeinden.

Eregetische Erläuterungen.

Der ganze Abschnitt hat eine zweifache Bedeutung. Erstlich begründet er als ein himmlischer Vorgang die Beurtheilung der sieben Gemeinden in den sieben Sendschreiben, zweitens mit diesen zusammen die ganze Apokalypse. Es ist aber gegen den Text und alle innere Wahrscheinlichkeit, wenn man die ganze Folge von Visionen, und sogar das Niederschreiben derselben auf einen Tag hat verlegen wollen (Bengel, Hengstenberg u. a.). Gemäß der prophetischen Form wird der ganzen Schrift der Beruf und Auftrag vorangestellt, Ser. 1; Ezech. 1.

9. Ich Johannes. Ebenso Kap. 22, 8; vergl. B. 3. Dürstriedt: „die Verbindung des *éyos* mit dem Namen ist danielisch“ (Dan. 7, 15; 8, 1; 9, 2; 10, 2; 12, 5). Also apokalyptische Form, auch von apokryphischen Apokalyptikern nachgeahmt. Die Verbindung des Namens mit dem Folgenden bezeichnet aber auch den Apokalyptiker als das lebendige Mittelglied zwischen Gott und der Gemeinde. — **Euer Bruder und Mitgenosß.** Die Genossenschaft beruht in Jesu, in der Gemeinschaft mit Jesu, und ist eine Genossenschaft vorab in der Trübsal, sodann

aber auch in der Reichsherrlichkeit, und der große Gegensatz wird vermittelt durch die Geduld (Röm. 8; 2 Timoth. 2, 10. 12; 1 Petr.). Dem Leiden der Drangsal von Seiten der feindlichen Welt als Leiden mit Christo um seines Namens willen entspricht der prinzipielle Besitz der Reichsherrlichkeit, auf den sich die Hoffnung der vollendeten Erscheinung dieser Herrlichkeit gründet. Ohne die Geduld in Christo aber wird das Ziel nicht erreicht, s. Kap. 13, 10; 14, 12. — **War auf der Insel.** Unter dem Gesichtspunkte seines Martyriums, an welchem auch sie Theil haben in einer seligen Liebes- und Leidensgemeinschaft, woran auch Paulus gerne erinnert (s. 2 Kor.), hat er sich bei den Lesern eingeführt. Dürstriedt meint, diese Beziehung des „Mitgenosß“ auf ein Martyrleiden liege nicht vor. Die einfache und nächstliegende traditionelle Beziehung des Folgenden „um des Wortes Gottes willen u. s. w.“ auf die kirchenhistorisch bezeugte Verbanung des Johannes nach der Insel Patmos, wird von de Wette, Lücke, Bleek, Dürstriedt bestritten. Das *διὰ* solle anzeigen, Johannes habe sich auf Patmos befunden, um das Zeugniß Jesu zu empfangen. Ein wunderlicher Gedanke, daß Johan-

¹⁾ Die Lesart *νίόν* Cod. B. 2c. ist wahrscheinlich aus der Besorgniß entstanden, man möchte die Erscheinung nicht für eine Erscheinung Christi halten.

²⁾ Verschiedene Formen: *μαστός* Cod. C. Rec. und *μαλός* Cod. A.

³⁾ Die Lesart *πενρωμένης*, in *πενρωμένη* berichtigt. Tischendorf nach Cod. B. und A.: *πενρωμένης*, auf die Füße bezogen, was keinen Sinn gibt. Füße können nicht im Ofen geblüht werden, aber der Glanz des Goldes ist verdoppelt, wenn es weißglühend in einem glühenden Ofen erscheint.

⁴⁾ Die Rec. und Tischendorf *ὧν*, A. C. Sinait. *οὗς*.

⁵⁾ *Ἐπὶ* gegenüber von *ἐν*.

nes um eine Offenbarung von Jesu zu empfangen, von Ephesus nach Patmos hätte reisen müssen! Die *μαρτυρία* *Ἰησοῦ* nämlich soll nach dem Sprachgebrauch der Apokalypse nicht heißen können das Zeugniß von Jesu, wie Ehrard und andere annehmen. „Vielmehr ist jedesmal der Genitiv bei *μαρτυρία* ein Genit. subj.“ Dafür wird namentlich angeführt Kap. 1, 2; 12, 17; 19, 10; 20, 4 gegenüber den Stellen Kap. 1, 5; 12, 11. Der Apokalyptiker betrachtet aber die *μαρτυρία* Jesu offenbar als eine große einheitliche Thatfache, als das welthistorische Zeugnißleiden für die Wahrheit (Ev. Joh. 18, 37), mit welchem Christus als der treue Zeuge in der Mitte steht, an welchem aber alle treuen Gläubigen partizipiren eben dadurch, daß sie zeugen von Jesu. Denn das Zeugen von Jesu hat nur dadurch himmlische Bedeutung, daß es ein Zeugen mit Jesu ist von der ganzen Offenbarung Gottes; wie aber andererseits auch ein Zeugen mit Jesu ohne ein Zeugen von Jesu nicht sein kann. Uebrigens ist nicht zu verkennen, daß diese geschraubte Auslegung, welche die Begriffe Offenbarung und Zeugniß identifizirt, derjenigen Kritik, welche die Autorschaft des Apostels Johannes beseitigen will, zu gute kommt. Der Ausdruck: war auf der Insel, läßt zwischen der Zeit der Offenbarung an sich, oder der großen Folge von Visionen, und der Zeit der Abfassung der Schrift bestimmt unterscheiden. Ob aber daraus folgen muß, daß der Apokalyptiker damals, als er schrieb, nicht mehr auf der Insel gewesen, ist sehr die Frage. Verschiedene Versuche, das *ἐννόμην* zu erklären, s. bei Dilsterd., S. 120. — Welche heißt Patmos. Die nächsten Leser wußten das sicher, daher soll das *τῇ καλονύκτι* wohl nicht auf die Kleinheit der Insel hindeuten, sondern ein historisches Moment für den weiteren Leserkreis bilden. Ueber die Lage und Beschaffenheit der Insel (Patino oder Palmosa) sind die Lexika und Reisebeschreibungen zu vergleichen.

10. Ich war im Geist, d. h. entrückt dem gewöhnlichen Tagesbewußtsein und versetzt in den Zustand der prophetischen Ekstase, Apostg. 11, 5; 22, 17; 1 Kor. 14, 2. Der Gegensatz ist: bei sich selber sein (Apostg. 12, 11), oder im *νοῦς* sein und reden. Es ist der Gegensatz des reflektirenden und mit der Welt sich vermittelnden Tagesbewußtseins, und der höheren oder doch polarisch entgegengesetzten Bewußtseinsform, worin die unmittelbare Anschauung vorwaltet. Unter dem Geist ist also allerdings nicht der Geist Gottes zu verstehen (gegen Grotius u. a.), sondern das der Weltbeziehung entgegengesetzte menschliche Geistesleben, welches aber als prophetischer Zustand ohne Wirkung des Heiligen Geistes nicht zu denken ist, daher auch das allgemeinere Leben im Geist (Röm. 8, 9) als Basis voraussetzt¹⁾. — Am Tage des Herrn. Nicht durch den Geist des Herrn in den jüngsten Tag versetzt (Wetstein u. a.), denn das: im Geist sein, ist ein

Begriff für sich, sondern am Sonntage (Apostelg. 20, 7; 1 Kor. 11, 20; 16, 2). Ueber die Beziehung auf den Oftertag und damit zusammenhängende Vorstellungen s. Dilsterdied, S. 121. — Und ich hörte hinter mir. Damit ist, wie Dilsterdied richtig bemerkt, das durchaus Unerwartete, Ueberraschende der göttlichen Stimme dargestellt. Mithin auch ihre reine, gewisse Objektivität. Verschiedene Deutungen: auf die Unsichtbarkeit Gottes; auf die Stellung des Propheten auf Erden u. s. w. siehe bei Dilsterdied. Derselbe erkennt aber die Hinweisung auf die Thatfache, daß gewöhnlich in der Region der Prophetie das Gehörwunder dem Gesichtswunder vorangeht, und so auch nach dem Erscheinen des Gesichtswunders nachklingt; durchaus psychologischen Verhältnissen gemäß. Allerdings kann man die jüdische Volksvorstellung, niemand könne Gott sehen, ohne zu sterben, nicht hieher ziehen; sie ist aber auch nur ein dunkler Reflex der wirklichen Thatfache, daß jede erste oder bedeutendste Anschauung der Herrlichkeit des Herrn den Propheten bis zum Hinfallen erschüttert (Jes. 6; Jerem. 1, 6; Hesek. 1, 28; Dan. 8, 17); so war es denn auch hier. Mit Recht hebt Ehrard die Allmählichkeit der Entwicklung des visionären Zustandes hervor. — Wie einer Posaune. Soll bloße Vergleichung sein, nicht bedeutungsvoll nach Dilsterdied. Die Posaune eröffnet aber bedeutungsvoll die Apokalypse als ein Signal der letzten Zeit, siehe 1 Thess. 4, 16. 2 Mos. 19, 19 ist sie das Signal der Gesetzesoffenbarung. Nach 4 Mos. 10, 6, 7 waren die Posaunenstöße das Signal zur Versammlung der Gemeinde, dagegen das Posaunenschmettern Signal zum Aufbruch des Lagers, eine Untercheidung wie die symbolische Bedeutung von Glockenhall und Kanonade. Diese Stimme geht nach Hengstenberg von Christus selbst aus. Dilsterdied: dagegen sei Kap. 4, 1; es ist offenbar die visionäre Posaune der visionären Gestalt des Engels Christi, d. h. des Christus selbst in seiner symbolischen Erscheinung.

11. Welche sagte: Was du siehest. Prophetisches Präsens. — In ein Buch (*βιβλίον*). Hengstenberg: es sei alles gemeint bis zu Ende von Kap. 3. Dilsterdied dagegen: die ganze Offenbarung. Da diese erste Hauptvision nicht nur den Abschnitt der sieben Sendschreiben begründet, sondern die ganze Schrift, so ist damit wohl die letztere Ansicht festgestellt. Der Auftrag zur Sendung des Buchs an die sieben Gemeinden fand unmittelbar mit der Eröffnung der Offenbarung auf Patmos statt. Daraus folgt allerdings für sich noch nicht, daß das Buch auf Patmos geschrieben sei; am wenigsten, daß er es im Zustande der Ekstase selbst geschrieben habe (nach Hengstenberg). Da aber nicht angenommen werden kann, Johannes habe das Niederschreiben so großer Dinge verzögert, so gehört auch höchst wahrscheinlich die Schriftstellung noch dem Aufenthalt in Patmos an. Das erste *ἐννόμην* läßt sich bestimmt denken durch das zweite; besonders wenn man die Größe des Gegensatzes zwischen dem Sein im *πνεῦμα* und dem Sein im *νοῦς* festhält. — Sende es den sieben Gemeinden. Obgleich die Siebenzahl der Gemein-

¹⁾ Vgl. m. Abhandlung von dem zwiesachen Bewußtsein, D. Zeitschr. für christl. Wissenschaft, Jahrg. 1851, S. 242.

den als heilige Zahl einen symbolischen Typus der ganzen Kirche konstituiert, so hat diesem doch auch eine einheitliche Organisation des Sprengels von Ephesus zu Grunde gelegen, wie darauf der Austausch zwischen dem ephesinisch christlichen Briefe des Paulus von Laodicea aus mit dem Briefe an die Kolosser (Kol. 4, 16) schließen läßt. — Die Folge der sieben Gemeinden ist nach ihrer geographischen Lage von Patmos aus und von Ephesus aus bestimmt. Zu vergleichen sind die Karten, die Geographie des Alterthums und die Reisebeschreibungen von Schubert, Strauß u. a.

12. Und ich wandte mich um. Die Wirkung der Stimme. Zu sehen die Stimme. Bei der prophetischen Stimme ist ebensowohl ein Sprechender im Hintergrunde vorausgesetzt, als auch das visionäre Sehen einen allgemeineren Sinn hat. — **Sieben goldne Leuchter.** Diese fallen ihm zuerst ins Gesicht, denn es handelt sich in der ganzen Apokalypse um die Zukunft des durch die Kirche repräsentirten Reiches Gottes. Sieben „nicht siebenarmig“ (gegen Grotius, Dürerbied). —

13. Und inmitten (ἐν μέσῳ). Die Thatfache, daß Christus allezeit in seiner Kirche ist (Matth. 28) und zwar inmitten der sieben Leuchter, kommt hier in prophetischer Anschauung zu ihrer symbolischen Erscheinung. Herder hat darauf hingewiesen, daß jeder der 7 Briefe mit einem Zuge die Gestalt eröffnet wird. Zu den Leuchtern vgl. Matth. 5, 14—16. Die Erscheinung wird sogleich als Erscheinung Christi bezeichnet durch die apokalyptische Signatur Dan. 7, 13; 10, 16—18. Weshalb wird gesagt *ἑοικώς*? Hengstenberg: anzudeuten, er sei nicht ein bloßer Mensch; Lyra, er sei der Engel Christi; Ebrard: das danielische *ε* (Kap. 7, 13). Die Sache liegt einfach so, daß Christus heißt: der Menschensohn, aber gleich ist ein *ε* in einem Menschensohn (Röm. 8, 3; Phil. 2, 6). Letztere Form als die apokalyptisch ursprüngliche und dem Mysterium der Erscheinung entsprechende nimmt der Seher auf. Wohl aber kommt auch die Selbstbezeichnung Christi mit in Betracht, sowie die apostolische Anschauung, daß die menschliche Persönlichkeit Christi in ihrer Verherrlichung mit dem Glanz göttlicher Majestät bekleidet ist. Die Kleidung Christi bezeichnet im langen Talar (*ποδήρης*, bis auf die Füße reichend) den Hohenpriester, der goldne Gürtel den König. Weibes ist er in höchster Potenz, da er auch die Seinigen zu Königen und Priestern macht (B. 6). Er trägt den Gürtel auf der Brust, nicht an der Hüfte. Weshalb? Ebrard's Erklärung wird mit Recht von Dürerbied beseitigt (S. 124). Es ist bekannt, daß der Hüft-Gürtel die Bereitschaft zur Reise, also auch die Arbeit bezeichnet; der Gegensatz wird Schmutz und Feier sein. So trugen auch die Priester ihren Gürtel nach Josephus (s. das Citat bei Dürerbied).

14. Sein Haupt aber und seine Haare. Das Haupt erscheint zunächst (infolge ungenauer Verbindung der Bezeichnungen) unter dem Gesichtspunkte der Haarbekleidung, da diese besonders nach orien-

talischem Begriff die Würde des Hauptes repräsentirt. Die Weiße des Haares wird doppelt bezeichnet, wobei das zweite Bild über das erste hinausgeht (Jes. 1, 18; Mark. 9, 3). Die Bedeutung der Weiße? Coccejus: Sündenreinheit; Hengstenberg: Heiligkeit und Herrlichkeit; de Wette: himmlische Lichtnatur; Dürerbied mit anderen: die Ewigkeit, nach der Erscheinung des Alten der Tage Dan. 7, 9; — mit Beziehung auf B. 17. 18. In der Geschichte der Verklärung und anderwärts bezeichnet der weiße Glanz allerdings die Lichtnatur, in welcher die Ewigkeit durch Reinheit und Reife, Vollendung bebingt ist. — **Wie eine Flamme** (Kap. 19, 12; Dan. 10, 6). Deutungen: Vitringa u. a.: Allwissenheit; Hengstenberg u. a.: strafende Gerechtigkeit; Ebrard: die alles Unreine verzehrende Heiligkeit; Dürerbied: die mit heiligem Zorn wider alles Unheilige gerichtete Allwissenheit; de Wette: der durchleuchtende verzehrende Blick himmlischer Lichtwesen (Analogie: klassische Schilderungen der Götter). Bezeichnend ist es, daß hier die Flammenaugen in dem Briefe an Thyatira wieder vorkommen. Der alles durchbringende Richterblick ist besonders darauf gerichtet, scheinheilige Schwärmerien, wie die einer Jesabel, von wahrhaftem Geseßleben zu unterscheiden. Die Lauterkeit selbst hat ihre Bezeichnung vom Sonnenstrahl, s. *εἰληκοίοντα*.

15. Seine Füße gleich einem Golderg. Auch in dem Briefe an Thyatira ist diese Bezeichnung mit den Flammenaugen verbunden. Ueber das dunkle *χαλκοῦ βατον* vergl. man die Lexika, Ebrard, S. 138; Dürerbied, S. 126. Am weitesten ab liegen die Erklärungen: Erzweihrauch (Ewald); Osen- erz (Hitzig); aber auch Weizerz (Hengstenberg), und Libanonerz (Eisen) [Ebrard] genügen nicht. Denn welche Vorstellung konnten kleinasiatische Leser damit verbinden? Zöllig nimmt eine kleinasiatische provincialistische Bezeichnung an. Vielleicht ist zurückzugehen auf *λεῖψον*, *λεῖβάζον*, *λεβός*, *λεβάδιον* und zu übersetzen Kupferguß, glühendes Kupfer, im Ofen glühend gemacht zum weißgoldnen Fluß, so daß also *λεβανον* eine lexikalisch nicht bekannte, aber doch regelrechte Bezeichnung von geschmolzenem, weißglühendem Metall wäre, vgl. Kap. 10, 1. Nach de Wette sollen diese in Feuerrost glänzenden Füße nur den Glanz bezeichnen, nach Dürerbied das Niedertreten der unheiligen Feinde mit Bezug auf Ps. 60, 14; Jes. 63, 6; Dan. 10, 6. Wie aber die Füße an sich der Bewegung dienen, und auch das goldne Gelf die reine Bewegung bedeutet, so veranlaßt namentlich das im Ofen geläuterte, flüssige, weißglühende Erz die heiligste Bewegung. Und darum mag auch dieses Merkmal Christi der unheiligen und heillosen Bewegung einer schwärmenden Jesabel zu Thyatira entgegengesetzt werden.

— **Und seine Stimme wie ein Rauschen.** Die wogenden Wasser sind das Völkerverleben. Wie die Stimme Christi einerseits gleichwie eine Posaune Gottes ist, so läßt sie sich andererseits vernehmen in dem Wasserrauschen der christlichen Völkerrstimmen. Ob sich die vielen Wasser so einfach in „die Majestät

des ruhig rauschenden Meeres“ übersehen lassen, ist zweifelhaft.

16. Und er hielt in seiner rechten Hand (*ἐξων*). Sehr übel sind die Sterne in Edelsteine, oder auch in Ringe umgesezt worden (Eichhorn). Daß er diese Hand zugleich auf das Haupt des Johannes legen kann, widerspricht der sinnlichen Vorstellung, aber nicht der symbolischen Darstellung. Daß die Sterne in seiner Hand sind, sagt nicht bloß, daß die Gemeinden sein Eigenthum sind (Düsterbied), sondern auch, daß sie in sein Walten beschloßen sind, wobei es allerdings nicht nahe liegt, mit Hengstenberg an seine Strafgewalt zu denken, obgleich auch diese nicht ausgeschlossen ist. Auch ist das tröstliche Moment (Herder) nicht erstes Motiv, sondern zunächst einfach die Belehrung über das Walten Christi über die Kirche, die sich dann in Tröstung, Mahnung und Warnung verzweigt. — Und aus seinem Munde. Diese nichtmalerische aber symbolisch sinnreiche Kombination spricht die Thatsache aus, daß Christus mit seinem Worte als mit einem zerschneidenden Schwert die Welt überwindet, Jes. 11, 4; 49, 2; Weisheit 18, 15; 2 Thess. 2, 8. Es ist von dem Worte Christi schlechthin die Rede, also auch von der Kraft dieses Wortes, insofern sie in der Predigt seiner Diener ist (was Düsterbied in Abrede stellt); sogar von dem Zeugniß jedes Christen, Ephes. 6, 17. — Und sein Antlitz. Düsterbied will übersehen: sein Anblick; Kap. 10, 1 stehe *πρός-ωπον*. Sollten aber verschiedene Körpertheile beschrieben sein, und gerade das Angesicht nicht? Und die ganze Gestalt sollte leuchten wie die Sonne, und es sollten dennoch die weißen Haare, die Sterne in der Hand, und die weiße Blut des geschmolzenen Erzes in diesem Sonnenglanz zu sehen sein, aber das Angesicht selber nicht? Also Dan. 10, 6 verschieden. — In ihrer Macht. Das ist die Mittagshöhe der Sonne in ihrem wolken- und nebelfreien Sonnenschein.

17. 18. Und als ich ihn sah, 2 Mos. 33, 20; Jes. 6, 5; Ezech. 1, 28; Dan. 8, 17; 10, 7. „Der Eindruck der Erscheinung des Herrn ist der des tödtlichen Schreckens, denn weil der Tod der Sünde Sold ist, so kann kein sündiger Mensch vor Gott lebendig stehen“ (Düsterbied). Zuüberdriß muß man den reinen Sinn der Stelle 2 Mos. 33, 10 von der jüdischen Volksvorstellung (Richter 13, 22) unterscheiden, dann bleibt allerdings die erschütternde, möglicherweise fast tödtliche Wirkung der Erscheinung des himmlisch Heiligen auf den sündigen Menschen übrig; es wäre jedoch sehr einseitig, wenn man hier bei dem alten Johannes dieses Moment allein wollte geltend machen, wie Ehrard mit Recht bemerkt. Ob nach demselben Freuden-schreck mit einzurechnen ist? Jedenfalls ist die ungeheure Wirkung des physiologischen und des kosmischen Gegensatzes mit in Betracht zu ziehen. Das vollendete Schauen ist für sich eine Art von Todtsein für diese Welt (zweites Bewußtsein), in welche der Seher durch eine todesartige Erschütterung versetzt wird, und die Versekung aus dem diesseitigen

in das himmlische Wesen ist nicht ohne Metamorphose denkbar. Vgl. die Verklärungs- und die Auferstehungsgeschichte. Ueber den Widerspruch, den die Wette in dieser Darstellung finden will, s. Düsterbied. Zu bemerken ist noch, daß dieser Vorgang das erste Werden des visionären Zustandes bezeichnet, nicht die ganze Folge desselben. — Er legte seine Rechte. S. die Wunder Christi. Das Auflegen der Rechten soll nach Düsterbied nur ein begleitendes freundliches Zeichen sein der eigentlich durch das Wort dargebrachten Hülfe. Unpassende Theilung der beiden Seiten eines Attes! — Fürchte dich nicht. So ertönt das Wort in den Evangelien immer wieder. — Ich bin der Erste. In mittelbarem Sinne wie der Vater absolut: das Prinzip der Welt (Kolosserbrief) und das Endziel der Welt (Epheserbrief), insbesondere des Reiches Gottes, und beides in der Einheit des schlechthin Lebendigen, dessen Leben und Lebenserweisungen von dem Alpha bis zum Omega fortgehen (Kap. 22, 13). — Der Lebendige heißt allerdings nicht unmittelbar *ζωοποιών* (Grot.); allein es heißt auch nicht bloß der Lebende, sondern der Macht und Wirkung nach bezeichnet es den, der die Quelle des Lebens ist, und auch den erstarrten Johannes neu belebt. — Und ich war todt. Auch als Mensch ist er der Lebendige, der mit seiner Auferstehung den Tod hinter sich und unter sich hat (Röm. 6, 9; Apost. 13, 34). — Und siehe, lebend. Er lebt von Aeon zu Aeon. Dieser Ausdruck bezeichnet zwar die Ewigkeit, aber nicht als starre, unterschiedslose Einheit, sondern als eine Folge eigenthümlicher Gestaltungen des Aeon oder der Aeonen der Aeonen. Der letztere Begriff ist von unenblicher Größe. Wie es einen Himmel der Himmel gibt, d. h. wie die uranischen Einheiten in eine allgemeinere Einheit zusammengehen, so gibt es auch einen Aeon, welcher nicht aus Jahren, sondern aus Aeonen besteht, und dieser entfaltet sich wieder zu einer Mehrheit. Und nicht passivisch lebt Christus in diese Aeonen hinein, sondern als der, welcher die Schlüssel des Todes und des Hades hat. Die Hölle wird hier noch nicht gemeint. — Die Schlüssel bezeichnen die Gewalt, und zwar die ausschließliche. Er kann vom Tod und vom Hades erlösen oder auch hinein versenken, und er kann's allein, Kap. 3, 7; 9, 1; 20, 1. Wie sollten diese Schlüssel durch die Hände des Petrus in die Hände der Päpste gekommen sein! Die Unterscheidung von Tod und Todtenreich macht Schwierigkeit. Als einen Ort, zu welchem Schlüssel führen, kann man den Tod nicht denken. Dies ist der Hades, siehe die Art. Scheol und Hades. So scheinen also beide Ausdrücke einen Begriff auszusprechen (de Wette), doch unterscheidet der Seher auch weiterhin Tod und Hades, Kap. 6, 8; 20, 14. In der ersteren Stelle erscheint der Tod nun offenbar als früherer Herr des Hades, zu welchem er auch früher die Schlüssel hatte, also personifizirt, wie Ps. 9, 14; Job 38, 17. Und zwar weil er eine selbständige Macht insofern geworden war, als ihm das natürliche Geistesleben der Menschheit ohnmächtig gegenüber stand. Indem

Christus dem Johannes ein neues und erhöhtes Bewußtsein dieser seiner Herrlichkeit mittheilt, richtet er ihn nicht nur wieder auf, sondern er gibt ihm auch die erhabene Gemüthsstellung, ohne welche er die Schrecknisse der letzten Zeiten nicht schauen konnte.

19. Schreibe nun. Weil du nun vom Grauen befreit bist, und es sich durchweg um ein Schreiben vom Triumph des Lebens über den Tod handelt. Begründet auf B. 17 und 18 wird auch B. 11 wieder aufgenommen (Hengstenberg). Was du sahest, beschränkt sich nicht auf die Vision B. 12 (Dilsterbied), sondern schließt zugleich ein: was du wirst gesehen haben, d. h. die ganze Folge der Visionen. Die Gesichte beziehen sich aber erstlich auf das, was ist, was jetzt ist (so die meisten, während Bleek, de Wette u. a. *à savoir* erklären: was es bedeutet), und zweitens auf das, was zukünftig ist.

20. Das Geheimniß der sieben Sterne. Der Zusatz ist in zweifacher Hinsicht höchst bedeutsam. Erstlich gibt er zu verstehen, daß die ganze apokalyptische Prophetie eigentlich eine Geschichte der sieben Sterne und der sieben Leuchter sein wird; zweitens, daß die ganze Folge der Visionen in symbolischen Geheimnissen bestehen wird, welche nicht buchstäblich zu verstehen sind, sondern der Deutung bedürfen, aber auch durch biblische Mittel gedeutet werden können. Die Deutung, welche also Christus hier beispieisweise gibt, erinnert an die Deutung der zwei ersten Gleichnisse Matth. 13, welche auch zu einer Anleitung dienen soll, die Gleichnisse überhaupt zu deuten. Daher tritt noch einmal in der dunkleren Partie des Buches ein Engel der Exegese hervor. Kap. 17, 7 ff. und auch Kap. 13 am Schluß wird wieder das Bewußtsein angeregt, daß man es mit Räthseln zu thun habe. Das Geheimniß der sieben Sterne ist das durch sie Symbolisirte. *Sacrum secretum, per ipsas significatum* (Vyra). „Ein *μυστήριον* ist alles, was der Mensch nicht durch sich selbst, sondern nur durch göttliche Kundgebung und Deutung, wie eine solche hier sogleich folgt, versteht“ (Dilsterbied). Diese Definition ist doch wohl zu eng; oder fügen sich die Kommentare über die Apokalypse durchweg auf göttliche Kundgebungen? Ein Mysterium ist eine tiefstliegende und verborgene Wahrheit oder Thatsache, welche nicht nur durch unmittelbare Offenbarung, sondern auch durch den Geist der Erleuchtung aufgeschlossen wird zu seiner Zeit, die sich aber immer Gott vorbehalten hat, 1 Tim. 3, 16. Mit Recht hebt Dilsterbied hervor, daß der Befehl, dies Geheimniß zu schreiben, durch das ganze Buch gezogen werde, „denn die prophetische Entfaltung der Hoffnung auf die siegreiche Vollenbung der Gemeinde Christi durch die Wiederkunft desselben ruht eben auf dem Geheimniß der sieben Sterne in der Hand Christi und der sieben Leuchter, in deren Mitte Christus wandelt, d. h. darauf, daß Christus der alle Feinde überwältigende Schirmherr seiner Gemeinde ist.“ — Die sieben Sterne sind Engel. Hier scheint zunächst die Erklärung nur ein Geheimniß für ein anderes zu geben; es ist aber zu

bedenken, daß in der apostolischen Zeit der Begriff der Engel verständlicher war. Erklärungen: 1) Vorsteher, Lehrer (Mat. 2, 7), und zwar entweder als Bischöfe (ältere Zeit) oder als das gesammte Kirchenregiment der Gemeinde, das Presbyterium eventuell mit dem Bischof an der Spitze (Hengstenberg, Rothe: der Bischof in der Idee). 2) Die Gemeinde selbst (Andreas u. a.), oder der personifizierte Gemeingeist (de Wette, der den Gemeingeist aber mit dem *ἄγγελος ἐργος* identifiziert). 3) Der Bote der Gemeinde, d. h. der Abgeordnete, welcher zwischen der Gemeinde und dem Apostel hin und her ging (Ebrard). Diesem Abgeordneten aber konnte Johannes nicht schreiben, da derselbe die Schreiben besorgte; auch wäre wohl nur an einen Abgeordneten zwischen Johannes und der kleinasiatischen Kirche zu denken.

Bedenkt man die Distanz zwischen Stern und Leuchter, so ist weder an Bischöfe noch an Presbyterien zu denken, am allerwenigsten an irvingianische Irrsterne. Zunächst kommt in Betracht, daß die Briefe an die Engel gerichtet werden, als würden sie an die Gemeinden selbst gerichtet. Der Engel nimmt Lob und Tadel als Repräsentant der Gemeinde in Empfang. Dann aber scheint er auch das Gewissen der Gemeinde zu beuten; von ihm soll ihre Befreiung, ihre Erweckung ausgehen. Beide Momente fallen zusammen in der Idee des personifizierten Charakters oder Lebensbildes der Gemeinde (von dem Gemeindegiste zu unterscheiden; vgl. Apostelg. 12, 15). Man kann freilich einwenden, daß ein Symbol nicht wieder durch ein Symbol könne ersetzt werden (Rothe). An ein Symbol kann allerdings auch nicht geschrieben werden. Aber der ideelle (nicht-ideale) Grundtypus einer Gemeinde ist im Himmel, vor Gott, sowie in ihrer Anlage eine Realität, und jede Besserung einer Gemeinde muß von der Auffassung dieses Grundtypus ausgehen. Es ergibt sich aber auch aus dieser Abresse, daß nicht von episkopalen, sondern von apokalyptischen Briefen die Rede ist. Die episkopalen Briefe hätte Christus wohl auch dem Johannes überlassen. Daraus folgt weiter, daß die Briefe zum Bestand der Apokalypse gehören, und nicht etwa eine bloße Einleitung bilden (Bleek); und weiterhin ebenfalls: daß die Gemeinden nicht bloß als empirische Gemeinden, sondern als sieben universelle Typen der Kirche in Raum und Zeit aufgeführt werden, allerdings auf empirischer Grundlage. — Die sieben Leuchter. Die Gemeinden als Lichtträgerinnen. Ihre Siebenzahl ist die Verzweigung des einen siebenarmigen Leuchters im Tempel, welcher die ganze Offenbarung ver sinnbildete. „Eben darum müssen die sieben Gemeinden die Kirche überhaupt, oder das Reich Gottes (?) vertreten“ (de Wette). — Sieben Gemeinden. Sind bloß die sieben Gemeinden im empirischen Sinne gemeint (Wolf; eine sonderbare Variante Sarenbergs f. bei Dilsterbied), oder haben sie eine allgemeinere Bedeutung? Für letztere de Wette und viele andere. Nur muß man Kirche und Reich Gottes unterscheiden. Es fragt sich dann noch, ob diese Typen chro-

nologisch aufzufassen sind und eine bestimmtere Anwendung erleiden auf die verschiedenen Perioden der Kirche (Vitrunga), oder ob sie Typen verschiedener kirchlicher Zustände bedeuten (Düsterdied), oder endlich, ob sich beide Ansichten kombinieren lassen (Ebrard), oder auch, ob sich diese Typen erst in der letzten Zeit so vorfinden werden (Hofmann). Hierüber s. die Einleitung und die biblisch-theologischen Grundgedanken unten. Beiläufig nur dies: die typische Gruppierung der kirchlichen Grundformen des kirchlichen Lebens in einer Gesamtheit nach der heiligen Siebenzahl ist evident; die chronologische Disposition bietet unverkennbar frappante Analogien, muß aber wohl auf die Thatsache zurückgeführt werden, daß der äußeren Konsekution ein bedeutendes Maß von innerer ethischer Konsekution zu Grunde liegt, etwa nach dem psycholo-

gischen Gesetz der Oscillation. Auf die Abnahme der ersten Liebe bei redlichem Eifer und Wirken in Ephesus folgt ein Wiederaufkommen der Kirche unter dem Martyrium in Smyrna; gegen die bei aller Bekenntnistreue einreißende Vermengung mit der Welt zu Pergamus reagiert das regere geistliche Leben in Thyatira, wodurch selbst der Weltstinn veranlaßt wird, sich in das Gewand religiöser Schwärmerie zu kleiden. Solche Aufregungen aber fallen in tiefe Erschöpfung zurück, in einen Todeschlummer, wie er in Sardes zu Tage kommt; dagegen reagiert dann wieder die Glaubenstreue der Gemeinde zu Philadelphia mit ihrer kleinen Kraft, kann aber den Zustand schließlich der Lauheit in der Kirche, wie er auch in den eschatologischen Reben und Gleichnissen des Herrn geschildert ist, nicht aufhalten.

B. Das Erdenbild der Kirche, oder das reale, irdische Weltbild der sieben Gemeinden. Die sieben Sendschreiben an die sieben Gemeinden.

Rap. 2, 1–29.

1. Die Metropole¹⁾.

- 1 Dem Engel der Gemeinde in Ephesus²⁾ schreibe: Dieses sagt, der die sieben Sterne gefaßt hält in seiner Rechten: der umherwandelt in der Mitte der sieben goldnen Leuchter.
- 2 Ich weiß deine Werke: so deine³⁾ Arbeit wie deine Ausdauer. Sowohl daß du nicht ertragen kannst die schlecht sind, und daß du geprüft hast⁴⁾ die sich selber für Apostel ausgeben⁵⁾ und sind es nicht, und hast sie als Lügner erfunden.
- 3 Als auch daß du Geduld hast und Last getragen [gelitten] um meines Namens willen, und bist nicht müde geworden⁶⁾.
- 4 Aber ich habe wider dich, daß du deine erste Liebe verlassen hast.
- 5 So bedenke nun, von woher [von welcher Höhe] du gefallen⁷⁾ bist, und thue Buße und thue die ersten Werke. Wöfern aber nicht, so komme ich [schnell⁸⁾] über dich, und werde fort-schaffen deinen Leuchter von seiner Stätte — wenn du nicht Buße thust.
- 6 Aber das hast du [behalten du], daß du habest die Werke der Nikolaiten, die auch ich hasse.
- 7 Wer ein Ohr hat, höre, was der Geist den Gemeinden⁹⁾ sagt. Dem Ueberwindenden, ihm werde ich geben [gewähren] zu essen von dem Holze des Lebens, welches ist im Paradies¹⁰⁾ meines Gottes¹¹⁾.

2¹²⁾. Die Martyrergemeinde, verfolgt vom Judenthum. Smyrna.

- 8 Und dem Engel der Gemeinde zu Smyrna schreibe: Dieses sagt der Erste und der Letzte, der ein Todter ward [der erste der Märtyrer] und ward lebendig.

¹⁾ Brandt: 1. »Die Muttergemeinde«.

²⁾ Statt der Rec. *Εφεσους* (aus Uebereilung entstanden. S. Delitzsch Funde, S. 23), zu lesen nach A. B. C. Sinait. Ueber die Differenz zwischen *της* und *του* s. Düsterdied.

³⁾ Das *σου* hinter *κόπον*, gegründet auf B. und a., fehlt bei A. C. und a. Von Tischendorf und Düsterdied ausgelassen. Die Analyse scheint für die Beibehaltung zu sprechen.

⁴⁾ Statt der Rec. *ἐπειράσω* (s. Delitzsch, S. 24), nach den besten Codd. *ἐπειράσας*.

⁵⁾ Zu lesen *λέγοντας εαυτοὺς ἀποστόλους*.

⁶⁾ Anders die Rec., s. Düsterdied.

⁷⁾ Die Lesart *πέπνωκας*.

⁸⁾ Das *ταχύ* nicht fest. S. Delitzsch, S. 24.

⁹⁾ Das *ἐντά* bei Sachmann nicht haltbar.

¹⁰⁾ Nicht: inmitten des Paradieses.

¹¹⁾ Das *μου* hinter *θεοῦ* hat A. C. Sinait. gegen sich; aber alle Uebersetzungen, Kirchenväter und theologische Erwägungen für sich.

¹²⁾ Brandt. 2. »Die Gemeinden des Anfangs, Martyrergemeinden.«

Ich weiß [deine Werke und¹⁾ deine Drangsal und deine Armuth [du bist aber reich] und 9 die Vösterung von denen, die da sagen, sie seien [rechte] Juden, und sind es nicht, sondern eine Synagoge des Satans.

Fürchte nichts²⁾ von dem was du leiden wirst. (Siehe³⁾, werfen wird der Teufel etliche 10 von euch ins Gefängniß, damit ihr versucht werdet. Und ihr werdet eine Trübsal haben von zehn Tagen. Sei getreu bis zum Tode, so will ich dir die Krone des Lebens geben.

Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist sagt den Gemeinden. Wer überwindet, der 11 soll nimmer verlegt werden von dem zweiten Tode.

3. Die Marthrgemeinde verfolgt vom Heidenthum. Pergamus.

Und dem Engel der Gemeinde in Pergamus schreibe: Dieses sagt der, welcher hat das 12 scharfe zweischneidige Schwert.

Ich weiß deine Werke, und wo du wohnst; wofelbst ist der Thron des Satans. Und 13 doch hältst du fest meinen Namen, und hast nicht verleugnet meinen Glauben; auch nicht in den Tagen, in welchen⁴⁾ Antipas mein treuer Zeuge war, welcher getödtet wurde bei euch, wo der Satan wohnt.

Aber ich habe wider dich ein wenig, daß du⁵⁾ daselbst solche hast, die an der Lehre 14 Bileams halten, welcher den⁶⁾ Balak lehrte hinzuwerfen ein Fallholz [ein Bethörungsmittel] vor die Söhne Israels, zu essen Gözenopfer und zu huren.

Also hast auch du solche, welche in gleicher Weise an der Lehre der Nisolaiten halten⁷⁾. 15 So thue nun⁸⁾ Buße. Wofern aber nicht, so werde ich über dich kommen bald, und 16 werde mit ihnen streiten mit dem Schwert meines Mundes.

Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist sagt den Gemeinden. Dem Ueberwindenden, 17 ihm werde ich geben von dem verborgenen Manna⁹⁾, und werde ihm geben einen weißen Stein, und auf dem Steine einen neuen Namen geschrieben, den niemand kennt [oder], als wer ihn empfängt.

4¹⁰⁾. Die Gemeinde von Abgötterei befeßt. Thyatira.

Und dem Engel der Gemeinde in Thyatira schreibe: Dieses sagt der Sohn Gottes, der 18 seine¹¹⁾ Augen hat wie eine Feuerflamme und dessen Füße sind wie weißglühend Erz.

Ich weiß deine Werke, deine Liebe und deinen Glauben, deinen Dienstfeier und deine 19 Leidensausdauer; [und wie¹²⁾ deiner letzten Werke sind mehr als der ersten.

Aber ich habe wider dich¹³⁾, daß du gewähren lässest [ἀπεργ] das¹⁴⁾ Weib Jesabel, die 20 sich [selber] benennet Prophetin und lehret [legt sich aufs Lehren] und verführt¹⁵⁾ meine Knechte, zu huren und zu essen Gözenopfer.

Und ich gab ihr Frist, daß sie Buße thäte, aber sie will nicht Buße thun¹⁶⁾ von ihrer 21 Hurerei.

¹⁾ τὰ ἔργα καὶ fällt nach A. C. u. a. aus.

²⁾ Andere Lesart μὴ stark bezeugt von A. B. C. Sachmann. Das μὴδὲν bei Zischenhof stützt sich auf Uebersehung, Väter und Minusteln. Der folgende Text spricht dafür.

³⁾ Das δὴ fällt aus.

⁴⁾ Drei Lesarten ἐν αὐτῷ — αὐτῷ — und beides ausgelassen. Es kann ausgefallen sein, weil sich ein Widerspruch gegen das Borige zu bilden schien: »Hast nicht verleugnet u. s. w.«

⁵⁾ Das ὅτι vor ἐξουσίας scheint doch stark beglaubigt zu sein durch A. B. u. v. a.

⁶⁾ Τῶ. Unerhebliche Varianten.

⁷⁾ Statt ὁ μισθὸς zu lesen: ὁ μισθός.

⁸⁾ Das in der Rec. fehlende οὐ stark beglaubigt.

⁹⁾ Das φαγεῖν später Zusatz.

¹⁰⁾ Brandt: 3. »Die Gemeinden der Mitte«, äußerlich unangefochten, aber innerlich verfallen. a. Der Abgötterei verfallen; b. dem geistlichen Tode verfallen (beides zu stark).

¹¹⁾ Das αὐτῶν beruht auf B. C. u. a. Von Sachmann und Dästerdieck ausgelassen.

¹²⁾ Das καὶ fällt aus nach A. B. C. u. a.

¹³⁾ Der Zusatz: ὅλως fällt aus. S. Delitzsch, Funde, S. 26, Nr. 20.

¹⁴⁾ Das γυναῖκα ohne σου und σου τὴν, nach C. Sinait. Bulg. Dein Weib — wahrscheinlich Konjektur unter der Voraussetzung, daß der Engel der Bischof.

¹⁵⁾ Καὶ διδάσκει καὶ πλανᾷ. A. C. Sinait. S. Delitzsch, Nr. 20.

¹⁶⁾ Καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἢ.

- 22 Siehe, ich werfe sie auf ein Bettel¹⁾, und die, welche ehebrechen mit ihr, in große Trübsal, wenn sie nicht Buße thun von ihren [αὐτῆς] Werken.
- 23 Und die Kinder von ihr werde ich tödten durch Todesmacht, und erkennen werden alle Gemeinden, daß ich es bin, welcher prüft Nieren und Herzen, und daß ich geben werde einem jeden von euch nach euren Werken.
- 24 Euch aber sage ich, den [τοῖς] übrigen in Thyatira, welche nicht haben diese Lehren, als welche²⁾ nicht erkannten die Tiefen des Satans, wie sie sagen: nicht werfe ich auf euch eine andere Last.
- 25 Doch was ihr habt, das haltet fest [fest und fester], bis daß ich komme.
- 26 Und wer überwindet und wer bewahrt bis ans Ende meine Werke, ihm werde ich geben Macht über die Heiden.
- 27 Und er wird sie weiden mit eisernem Scepter, wie die Töpfergefäße zerschmettert er sie³⁾, sowie auch ich solches empfangen habe von meinem Vater.
- 28 Und ich werde ihm geben den Morgenstern.
- 29 Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist sagt den Gemeinden.

Kap. 3, 1–22.

5. Die Gemeinde, der Mehrheit nach geistlich erstorben. Sardes.

- 1 Und dem Engel der Gemeinde zu Sardes schreibe: Dieses sagt, der die sieben Geister Gottes hat; und die sieben Sterne. Ich weiß deine Werke, daß du den⁴⁾ Namen hast, du lebest, und todt bist du.
- 2 Werde wachend [Wächter] und stärke das Uebrige, was sterben wollte⁵⁾ [zu sterben schon anfang]. Denn nicht habe ich deine Werke vollendet gefunden vor meinem⁶⁾ Gott.
- 3 So gedenke nun daran, wie du empfangen hast und wie gehört, und halte das⁷⁾, und thue Buße. Wenn du nun nicht wachend wirst, so werde ich über dich kommen⁸⁾ wie ein Dieb, und nicht wissen sollst du, zu welcher Stunde ich kommen werde über dich.
- 4 Jedoch einige wenige Namen hast du in Sardes, die ihre Kleider nicht befleckt haben. Und die werden mit mir wandeln gekleidet in Weiß, denn sie sind es werth.
- 5 Wer überwindet, der wird also⁹⁾ gekühlt werden in weiße Gewänder, und nie nicht auslöschen werde ich seinen Namen aus dem Buche des Lebens, und ich werde bekennen seinen Namen vor meinem Vater und vor seinen Engeln.
- 6 Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist sagt den Gemeinden.

6¹⁰⁾. Die bewährte Gemeinde. Philadelphia.

- 7 Und dem Engel der Gemeinde zu Philadelphia schreibe: Dieses sagt der Heilige, der Wahrhaftige, welcher hat den Schlüssel Davids, er der aufthut und niemand schließt zu, der zuschließt und niemand thut auf.
- 8 Ich weiß deine Werke. Siehe, ich habe gegeben vor dir eine geöffnete Thür, welche niemand zu schließen vermag. Denn du hast eine kleine Macht, und bewahrtest doch mein Wort und nicht verleugnetest du meinen Namen.
- 9 Siehe, ich gebe, daß einige aus der Synagoge des Satans, von denen, die da sagen, sie seien Juden, und sie sind es nicht, sondern sie lügen — siehe, ich will machen, daß sie kommen werden¹¹⁾ und niederfallen zu deinen Füßen und erkennen, daß ich dich liebgewonnen habe.

1) Cod. A. φυλακὴν. Glosse.

2) Das οἱ τῶν ohne καί.

3) Statt des Futurum συντρίβεται.

4) Der Art. τὸ vor ὄνομα fällt aus.

5) Zu lesen statt μέλλει, nach A. C. u. a. ἐμελλον.

6) Das μου ist auch hier wie Kap. 2, 7 ausgelassen, hat aber hier noch stärkere Zeugen für sich.

7) Καὶ ἡκουσας καὶ τήρει ohne Grund von Matth. beanstandet.

8) Zusatz der Rec. ἐπὶ σε.

9) Statt οὗτος zu lesen οὕτως nach A. C. u.

10) Brandt überschreibt Nr. 6 und 7: Die Gemeinden des Endes. a. Die geliebte; b. die verwerfliche. Beinahe!

11) A. C. Σιναιτ. ἔξουσιν καὶ προσκυνήσουσιν.

Weil du bewahrt hast das Wort meiner Geduld [Ausdauer], so will auch ich dich bewahren durch die Stunde der Versuchung, welche herankommt über den ganzen Erdbereich, zu versuchen die Wohnenden auf der Erde.

Ich komme bald. Halte fest, was du hast, daß niemand deine Krone raube. 11

Wer überwindet, ihn werde ich machen zur Säule in dem Tempel meines Gottes, und 12 nach draußen wird er nie nicht hinausgehen fortan, und ich will schreiben auf ihn den Namen meines Gottes, und den Namen der Stadt meines Gottes, des neuen Jerusalem, das herabsteigt¹⁾ vom Himmel von meinem Gott, und meinen Namen, den neuen.

Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist sagt den Gemeinden. 13

7. Die laue Gemeinde, der Verwerfung nahe. Laodicea.

Und dem Engel der Gemeinde in Laodicea schreibe: Dieses sagt der Amen, der treue 14 und wahrhaftige Zeuge, der Urfang [das Prinzip] der Schöpfung Gottes.

Ich weiß deine Werke, daß du weder kalt bist noch warm. O, daß du kalt oder warm 15 wärest!

So aber, weil du lau bist, und weder kalt noch warm, bin ich im Begriff, dich auszu- 16 speien aus meinem Munde.

Weil du sprichst: ich bin reich, ja geworden bin ich überreich, und keines Dings bin ich 17 bedürftig, und weißt nicht, daß du der [der Engel] Unglückselige bist, und der Erbarmens- werthe²⁾ und arm und blind und bloß.

Ich rathe dir, zu kaufen von mir Gold, geläutert vom Feuer, damit du reich werdest, 18 und weisse Kleider, damit du dich verhüllst und nicht offenbar werde die Schande deiner Blöße, und Augensalbe, zu salben deine Augen, damit du sehend werdest.

Ich [halte es so] — alle die ich lieb habe, ich rüge und züchtige sie. So beiefere³⁾ dich 19 nun und thue Buße.

Siehe, ich stehe vor der Thür und klopfe an. So jemand meine Stimme hört und die 20 Thür aufthut, zu dem⁴⁾ werde ich eingehen, und das Mahl mit ihm halten, und er mit mir.

Wer überwindet, ihm werde ich geben zu sitzen mit mir auf meinem Thron, gleichwie 21 auch ich überwunden habe und habe mich gesetzt mit meinem Vater auf seinen Thron.

Wer ein Ohr hat, der höre, was der Geist sagt den Gemeinden. 22

Gregetische Erläuterungen zu den sieben Sendschreiben überhaupt.*)

Hinsichtlich der Komposition nach der heiligen Siebenzahl ist die Bezeichnung einer Unterscheidung zwischen 4 und 3 zu beachten. Dösterdieck bemerkt (S. 21), bei den Siegeln und Posaunen gehe die Vierzahl voran (bei den vier Reitern auch noch durch das Eingreifen der vier Lebensgestalten markiert, bei den Posaunen dadurch, daß die drei letzten als die drei Wehen bezeichnet sind), und es folge die Dreizahl, bei den sieben Gemeinden dagegen und den Schalen gehe umgekehrt eine Dreizahl der Vierzahl voran. Bei den Schalen findet er dies nicht ohne Grund durch die Zwischenreden Kap. 16, 5–7 markiert, obwohl die Schalen nach ihrer Wirkung auch recht wohl in Vier und Drei sich unterscheiden lassen. Die drei ersten Sendschreiben unterscheiden sich nach ihm (und Bengel, Ewald, de Wette u. a., S. 141) von den letzten durch die Bildung des

Schlusses. In den drei ersten Sendschreiben folgt auf die Mahnung: Wer Ohren hat u. s. w., eine schließliche Verheißung (Kap. 2, 7. 11. 17), in den vier letzten geht eine solche Verheißung der bezeichneten Mahnung voran (Kap. 2, 29; 3, 6. 13. 22). Diese Abwechselung ist allerdings sehr bemerkenswert; doch sprechen die inneren Merkmale der Gemeinden mehr für den Unterschied von vier (Mischformen) und drei (ganz ausgeprägte Formen). Was die Grundformen der einzelnen Briefe betrifft, so hat Bengel dieselben in folgender Weise dargestellt (Hengstenberg I, S. 157): Das Konzept der sieben Briefe ist durchgehendes gleich. Denn in einem jeden ist: 1) Ein Befehl, einem Engel einer Gemeinde zu schreiben. 2) Ein herrlicher Titel Jesu Christi. 3) Eine Anrede an den Engel der Gemeinde: darin enthalten ist a. ein Zeugnis von dessen gegenwärtigem vermischtem, oder bösen oder guten Zustande; b. eine Ermahnung zur Buße oder zur Beständigkeit; c. eine Ankündigung dessen, was geschehen wird, allermehr der Zukunft des Herrn.

* S. m. apostol. Zeitalter, II, 470.

¹⁾ Καταβαίνουσα. A. C. u. a.

²⁾ Der Art. vor ἡλεινός nicht festgestellt.

³⁾ ἑξήνε nach A. C. u. a.

⁴⁾ Codd. B. und A. lesen hier καὶ εἰσελεύσομαι, gegen Cod. A. u. a. Lachmann.

4) Eine Zusage für den Ueberwindenden samt dem Erneuerungsworte: Wer Thren hat u. s. w.

„Die Titel, welche der Herr bei dem Anfange aller Briefe führt, sind sehr prächtig, wie denn auch das Wort: das sagt die höchste Majestät, anzeigt, wie im Alten Testament: so spricht der Herr.“

„Die Anrede in jedem Briefe besteht mehr in deutlichen Worten, in der Zusage aber redet der Geist mehr mit verbüllimten. In der Anrede spricht der Herr Jesus zunächst und zuerst den damaligen Gemeinden in Asien, namentlich und insonderheit ihren Engeln zu; die Zusage redet in der dritten Person von denen, die zu selbigen ersten und auch in den folgenden Zeiten überwinden.“

„Von den sieben Engeln der sieben Gemeinden waren zwei, der zu Ephesus und zu Pergamum, in einem vermengten Zustande, und zwei, der zu Sardes und Laodicea, waren sehr verdorben. Nicht nur diesen, deren Zustand böse war, Kap. 3, 3. 19, sondern auch jenen, bei denen ein Gebrechen war, Kap. 2, 5. 16, wird Buße befohlen, wie auch zu Thyatira den Anhängern der Jesabel, da diese nicht Buße thun will und der Engel dafelbst für sich der Buße nicht bedarf, Kap. 2, 21. 22. Zwei, der zu Smyrna und der zu Philadelphia, waren sehr rein, bedurften deswegen der Buße nicht und werden nur zur Beständigkeit ermuntert. Es gibt keinen vermischten oder guten oder bösen Zustand, von dem hier nicht ein Muster und dafür taugliche heilsame Lehre wäre. Ob einer gleich so erstorben wäre, als der Engel der Gemeinde zu Sardes, oder so wohl stände, als der zu Philadelphia und der alte Apostel Johannes selbst, so taugt doch dies Buch für ihn, und der Herr Jesus hat ihm darin etwas zu sagen.“

„In den sieben Briefen sind zwölf Verheißungen. In dem 3. u. 6. ist eine zweifache, und in dem 5. eine dreifache, die je eine von der anderen durch ein besonderes Wort: ich werde geben, ich werde nicht austilgen, ich werde bekennen, ich werde schreiben, unterschieden wird. — In der Verheißung für den Ueberwindenden wird bald der Genuß der edelsten Güter, bald die Freiheit von dem äußersten Jammer gemeldet. Eines ist in dem anderen eingeschlossen, und wenn ein Theil der Seligkeit und Herrlichkeit ausgedrückt wird, so ist das Ganze darunter zu verstehen, Kap. 21, 7. Derjenige Theil wird sonderlich ausgedrückt, der sich auf die in der Anrede vorhergehenden Tugenden und Thaten der Ueberwinder bezieht. — Von diesen Verheißungen kommt etliches in der Offenbarung nicht wieder ausdrücklich vor, als das Manna, das Namenbekenntniß, der angeschriebene Name des Neuen Jerusalems, das Sitzen auf dem Throne. Etliches hat eine Aehnlichkeit mit dem, was hernach von Christo selbst gemeldet wird, nämlich der geheime Name, Kap. 19, 12; das Weiden der Nationen, Kap. 19, 15; der Morgenstern, Kap. 22, 16. Etliches kommt hernach ausdrücklich wieder vor in seiner eigenen Stelle als das Holz des Lebens, Kap. 22, 2; die Freiheit vom zweiten Tode, Kap. 20, 6; der

Name im Buche des Lebens, Kap. 20, 12; 21, 27; das Bleiben in dem Tempel Gottes, Kap. 7, 15; der Name Gottes und des Lämmleins an den Gerechten, Kap. 14, 1; 22, 4. 11“ (Bengel).

Der Grundgedanke aller sieben Briefe ist der Grundgedanke der Apokalypse selbst, die Zukunft des Herrn. Die Disposition ist die Briefform in apokalyptischer Höhe: Aufschrift, Brief-Inhalt, Schluß. Die Aufschriften haben die gemeinsame Form der Selbstbezeichnung Christi mit der prophetischen Ankündigung: *τάδε λέγει* (Amos 1, 3 u. s. w.) und theilen sich in die Attribute seiner majestätischen Erscheinung, Kap. 1. Die Vertheilung der Attribute ist den Gemeinden gemäß. Für die Metropole Ephesus die sieben Sterne und sieben Leuchter. Für Smyrna die Martyrergemeinde: der todt war und ist wieder lebendig geworden. Für Pergamum, wo des Satans Stuhl ist: das scharfe, zweischneidige Schwert. Für Thyatira, wo der Geist der Schwärmerei seinen Spuk treibt: die Augen wie Feuerflammen, die Flüsse wie glühender Erzfluß. Für das todt Sardes: der Inhaber der sieben Geister (des Lebens) und der sieben Sterne. Für das treue Philadelphia: der Inhaber der Schlüssel Davids, welcher der Gemeinde eine offne Thür macht. Für Laodicea wieder wie bei Ephesus eine allgemeinere Bezeichnung Christi, aber unter dem Namen des Amen, der auch seine Drohungen gewiß erfüllt. Die Attribute korrespondiren also auch mit den Belobungen, Mahnungen und Drohungen, d. h. mit den Beurtheilungen und mit den Verheißungen. In den Beurtheilungen ist theilweise Lob und Tadel verbunden; und wo das Lob überwiegt (bei den vier ersten Gemeinden), geht das Lob voran; wo der Tadel, da geht dieser voran (Sardes). So findet sich auch theilweise ausschließliches Lob (Philadelphia); theilweise ausschließlicher Tadel (Laodicea). Die Verheißungen sind allemal Verheißungen der ganzen Seligkeit in konkreten Fassungen, wie sie dem Zustande, Verhalten und Kampf der Gemeinde angemessen sind. Ehrard bemerkt dabei, daß die vier ersten Verheißungen hergenommen sind von konfessionellen Momenten der alttestamentlichen Geschichte (Paradies; Tob; Manna; David); die drei letzten sich beziehen auf die letzte Aufrichtung des Reichs (S. 157). — Der eigentliche Brief gründet sich auf das himmlisch vollkommene Wissen des Herrn von dem Zustande der Gemeinde (*οἶδα* u.). Darauf das Charakterbild, Lob und Tadel; weiterhin die Prognose, gute Aussichten oder Gefahren; endlich die Anwendung: Mahnung, Drohung, Tröstung. Der Schluß ist eine spezifische konditionelle Verheißung mit der Aufforderung, die Rede des Geistes zu hören, unter steter Beziehung auf die Zukunft des Herrn.

1. Brief. Ephesus, Kap. 2, 1—7.

1. Ephesus die Metropole von Asia proconsularis, nicht bloß politisch, auch kirchlich. An der Spitze als der eigentliche Sitz des Johannes, sagt

Hengstenberg, was Dillstierbieck verneint ohne Gründe. Ueber Ephesus s. Winer, Das Wörterbuch für das christl. Volk und die Reisebeschreibungen¹⁾. Heutzutage sind von der herrlichen Stadt nur noch Ruinen vorhanden neben dem Dorf Mjolosuk. Die Gemeinde war eine Stiftung des Paulus (Apost. 18, 19; 19, 1). Ueber ihre paulinische Periode siehe auch die Kommentare zum Epheserbrief und zum 1. Timotheusbrief. Weil Timotheus die Gemeinde eine Zeitlang leitete, haben ihn Alcasar, a. Lapide u. a. für den Engel dieser Gemeinde gehalten. Auch gegen die traditionelle Vorstellung, wonach Johannes auf Timotheus folgte. — Der gefaßt hält, Κρατὼν stärker als ἔχων, Kap. 1, 16. Dillstierbieck meint, darin liege auch, daß er sie aus seiner Hand wegwerfen könne. Man muß aber zwischen Sternen und Leuchtern (B. 5; Kap. 3, 1) unterscheiden. Die Sterne sind wohl „in seine Hand gegeben“. — Der umherwandelt. „Nehnlich ist das περιπατῶν (stärker) der Stelle Kap. 1, 13“. Mit Recht bezieht Erhard diese allgemeinere Bezeichnung Christi nach seinem Verhältniß zu den Gemeinden auf den Metropolitane-Charakter von Ephesus; was Dillstierbieck nicht anerkennen will.

2. Deine Werke. Mit Beziehung auf B. 4 kann es etwas Bedenkliches ausdrücken, daß sein Lob mit den Werken der Gemeinde beginnt. Doch sind sie immer noch ein Lob, wenigstens nicht gerade christliche Heldenthaten gegen die Irrlehrer, wie Hengstenberg will. Der werththätige Eifer der Gemeinde bildete vielleicht einen Gegensatz gegen das heidnisch-mythische, mondlichtige Wesen der Stadt. Die Form der Werke verzweigt sich zuerst in Arbeit oder Mühle und Beharrlichkeit oder Ausdauer. So überlegen wir hier ὑπομονή, weil das Wort B. 3. keine bloße Wiederholung sein kann. Mit diesem Eifer im Gemeinleben korrespondirt eine gesunde Polemik, ebenfalls in zwei Formen. Erstlich kann sie schlechte Menschen — versteht sich auf religiösem Gebiet und in religiöser Hülle — nicht tragen, und zweitens wagt sie es sogar, durch christliche Geistesprüfung Menschen, die sich für Apostel ausgeben, zu entlarven als Lügner. Es sind offenbar Irrlehrer gemeint, die sich apostolische Autorität zugeschrieben haben, mögen sie nun als Inspirirte aufgetreten sein, oder als judaisirende Traditionalisten. Nach Dillstierbieck würde dieser Anspruch nach der Zerstörung Jerusalems keinen Sinn mehr haben. Es ist aber bekannt, daß in allen Zeiten der Kirche Leute aufgetreten sind mit dem Anspruch auf apostolische Autorität. Man soll sie nach Dillstierbieck vorzugsweise nach Werken geprüft haben; es sind aber doch falsche Apostel vorzugsweise, obschon nicht einzig, nach der Lehre zu prüfen.

3. Auch daß du Geduld hast. Hier folgt das dritte Lob der Gemeinde, ihr gutes Leidenverhalten, und zwar ebenfalls nach zwei Seiten, Leiden um des Namens Jesu willen überhaupt, und standhafte Ausdauer in diesen Leiden.

4. Daß du deine erste Liebe. Dieser Vorwurf ist ein Gegensatz und ein Gegengewicht fast bis zum Uebergewicht gegen alles bisherige Lob. Verschiedene Erklärungen der ersten Liebe sind charakteristisch. Es bildet einen Gegensatz, wenn Calov den wachsamsten Eifer für die Reinheit des Wortes Gottes (b. h. der Lehre) darunter versteht, Gleichwohl dagegen einen Mangel an Milde in der Beurtheilung der Irrlehrer. Grotius versteht die Stelle von der mangelhaften Armenpflege, Erbrud von einem Nachlaß nicht der Liebe zu Christo, sondern der Liebe der Christen untereinander; Dillstierbieck will das Wort nicht komparativisch verstehen, die erste Liebe also sei wirklich abhanden gekommen. Wäre sie ganz abhanden gekommen als Liebe, so wäre es mit dem Christenthum aus gewesen; was aber Dillstierbieck meinen wird, ist die Erstlingsgestalt der Liebe. Der Geist der Offenbarung kann aber nicht gemeint haben, die erste bräutliche oder blütenartige Entwicklungsform des christlichen Lebens müsse permanent sein. Auch kann man die Bruderkiebe nicht die erste Liebe nennen im Verhältniß zu der Liebe zu Christo, oder annehmen, die erstere könne schwinden, während die letztere bleibe. An der Armenpflege hat es in der Gemeinde nach den ersten Lobsprüchen am wenigsten gemangelt. Sowie der Brief den Gegensatz stellt, hat es offenbar im Verhältniß zur blühenden Aeußerlichkeit des kirchlichen Lebens an der Innerlichkeit und Innigkeit desselben zu mangeln angefangen, d. h. an Erkenntnisleben, Gebetsleben, Wärme, Verschaulichung, mit einem Worte an denjenigen Zügen, deren Mangel nicht schon vor der Zerstörung Jerusalems, sondern gegen das Ende des Jahrhunderts immer mehr hervortrat. Ein solcher Mangel kann gerade mit einem krankhaften Treiben christlicher Werke zusammenhängen, wie z. B. in unsrer Zeit auch innerhalb der evangelischen Kreise. In einer Zeit, worin drei bedeutende lutherisch kirchliche Schulen nicht mehr in die Tiefe der lutherischen Rechtfertigungslehre hinabreichen, und die religiöse Erwartung von der baldigen Zukunft des Herrn fast allgemein in einen chronologischen Irrthum umgesezt wird, wird es thatächlich veranschaulicht, was es heißt, die erste Liebe verlassen.

5. Woher du gefallen. Von welcher Höhe des idealen christlichen Lebens (zu vergleichen die Apostelschriften und die Schriften der apostolischen Väter). — Und thue Buße. In Bezug auf diesen Verfall kommt es auf ein innerliches Bedenken an, auf eine neue Verinnerlichung. So heißt denn auch die ersten Werke thun nicht noch mehr äußere Werke thun, sondern die lebendigen innerlichen Werke thun, auf denen das ganze gesunde Christenthum beruht. — Wosern aber nicht. Die Größe der angedrohten Strafe gibt zu erkennen, daß der innere Uebelstand der Gemeinde groß ist. Der wesentliche Schaden besteht darin, daß sie sich auf abschüssiger Bahn befindet. Wird einmal das Leben in der Innerlichkeit vernachlässigt und durch äußerlichen Werkeifer ersetzt oder gar verdeckt, so geht die falsche

¹⁾ Ebenso m. apostolisches Zeitalter.

Bewegung, wenn sie nicht durch Buße berichtigt wird, weiter fort bis in den geistlichen Tod, wie dies die Geschichte der mittelalterlichen Kirche vielfach lehrt, sogar auch die Geschichte der neueren evangelischen Erweckung. Alle hierarchischen Peccata commissionis beruhen auf einem großen Peccatum omissionis (Unterlassung der Rebitation, des Gebets, des Studiums, des Zeugnisses). — Ich komme über dich. Eigentlich dir (*σοι*). (Nehulich *ἐνι σοι*, Kap. 3, 3. Doch bezeichnet dies zugleich den unerwarteten Ueberfall.) — Werde fortgeschaffen deinen Leuchter. Da die Gemeinde auch selber der Leuchter heißt (Kap. 1, 20), so ist die Erklärung nahe gelegt: *efficiam, ut ecclesia esse desinas* (Aret.), oder auch, wenn der Engel als der Bischof angesehen wird, ich werde dir deine Gemeinde, deine Stelle nehmen (Zeger), was doch nach gewöhnlichem Ausdruck heißen würde, ich werde dich fortgeschaffen. Ungenügend auch Grotius und Ewald. Da aber hier der Leuchter von der Gemeinde unterschieden wird, so bezeichnet er wohl die christliche Qualität der Gemeinde, bestehend in dem christlichen Wort, Licht und Leben. Was dann aus dem todtten Körper wird, lehrt die Geschichte. Man weist an dieser Stelle auf die völlige Verböbung von Ephesus hin, im Verhältniß zu Smyrna und Philadelphia.

6. Aber das hast du. Eigentlich wohl: hältst du noch fest. Noch einmal wird das Hoffnungszeichen B. 3 bestimmt hervorgehoben. Das Fassen ist nicht in mißbilligen aufzulösen (wie de Wette will), aber auf die Werke der Nikolaiten zu beziehen, nicht auf die Personen (Tyra). Mit diesen Werken sind allerdings zugleich die zu Grunde liegenden dogmata gemeint, nicht diese für sich allein (nach Calov). — Nikolaiten. Eine sektirerische Richtung in der apostolischen Kirche, worüber die Kirchengeschichte und die Realwörterbücher zu vergleichen¹⁾. Es ist durch die Briefe selbst nahe gelegt, 1) daß sie einen Gegensatz bilden zu „den Juden“ in Smyrna und zu Philadelphia, Kap. 3, 9; und dagegen 2) verwandt sind, in der Praxis selbst identisch sind mit den Bileamiten zu Pergamus, B. 14, und mit der Schule der Jesabel zu Thyatira, Kap. 2, 20. Wir unterscheiden hinsichtlich der Nikolaiten drei Meinungen: 1) die katholische Tradition, der Diakon Nikolaus Apostlg. 6, 5 sei Urheber der Sekte; 2) die von Clemens Alex. herrührende Berichtigung, man habe aus dem Mißverständnis einer Aeußerung des Nikolaus die Lehre abgezogen, man müsse die Fleischesküste gewähren lassen; 3) die Annahme einer symbolischen Bezeichnung seit Heumann; der griechische Ausdruck Nikolaus heiße Volksbesieger, der hebräische Bileam Volksverschlinger, beide in symbolischer Einheit religiöse Volksversführer (Analog, der Antichrist Armillus, *ἐρημολαος*). Aus dem Briefe des Judas B. 11 (vergl. 2 Petr. 2, 15) sehen wir, daß der Name Bileam schon früher symbolisch gemacht war zur Bezeichnung antinomistischer Volksverderber. Daran konnte sich die

apokalyptische Symbolik anschließen, indem sie den Namen frei übersezte. In dem Falle jedoch hätte sich der Apokalyptiker wohl an einem Namen können genügen lassen; die Tradition von einem Mißbrauch des Namens Nikolaus scheint daher doch nicht ohne Grund. Möglicherweise verzweigte sich der gleiche Antinomismus in drei verschiedene Formen: eine dogmatische (Nikolaiten), eine weltfluge (Bileamiten), eine spiritualistische (Jesabel). „Die Nikolaiten sind allerdings nicht identisch (Hengstenb.) mit den B. 2 genannten *κακοι*, jedoch gehören sie jedenfalls zu jenen schlechten Leuten“ (Düsterdieck). Ueber den Ueberwurf der Meinungen s. denselben. Vermessen, selbst frech ist die Beziehung der falschen Apostel auf „den Heidenapostel und seine Anhänger“.

7. Wer ein Ohr hat, b. h. das Organ des Gehörs; hier im geistlichen Sinne. Der Singular ist bedeutsamer, unser Plural populärer, nachdrücklicher. — Der Geist. Der Heilige Geist als der Geist Christi und die Inspiration des Propheten. Mit Recht hebt Düsterdieck hervor, daß die Persönlichkeit des Johannes damit nicht aufgehoben sei, sondern verklärt. — Wer überwindet. Dasselbe Mahnungswort am Schluß aller sieben Briefe bezeichnet den Sieg des standhaften Glaubenslebens über die näher bezeichneten Versuchungen und über die Ansetzungen überhaupt, — Ihm werde ich geben. Nicht zu essen geben, sondern das Geben ist emphatisch, die Vollmacht verleihen. — Vom Holze des Lebens. Hinweisung auf das neue Paradies (s. Kap. 21. 22). Also: zu essen von den Lebensbäumen, den himmlisch-irdischen Gegenbildern des Lebensbaumes im ersten Paradiese. Eine potenzierte Verheißung des ewigen Lebens, des Genusses ewiger Lebensnahrung zu ewiger Lebensverjüngung. Da der Mangel an der ersten Liebe ein Mangel an Leben ist, so ist die Verheißung des himmlischen Lebens dem gemäß. Spezialisierende Erklärungen s. in den Kommentaren. — Im Paradiese meines Gottes (Joh. 20, 17). Man hat den Ausdruck: mein beanstandet (s. die kritischen Noten), weil man wahrscheinlich besorgte, er laute wider die Gottheit Christi. Allein Christus kann auch in der Herrlichkeit den Gott, welcher seiner Treue so überschwänglich als der Getreue Wort halten wird, seinen Gott nennen, um die unendliche Gewißheit unendlicher Verheißung zu bezeichnen.

2. Brief. Smyrna, B. 8–11.

8. Der Gemeinde zu Smyrna. Die Stadt an einem Bußen des ägeischen Meeres, noch heute blühend. S. die Real-Encyclopädien und Reisebeschreibungen. Ignatianische Briefe; Polylarp; Kirchengeschichte. „Viele, besonders kathol. Ausleger u. s. w., auch Calov und Hengstenberg haben den Polycarp für den Engel von Smyrna gehalten. Dies beruht auf der falschen Voraussetzung vom Engel. — Der ein Todter ward. Die Selbstbezeichnung Christi ist dem Martyrstande der Gemeinde gemäß.

9. Deine Drangsal. Deutet auf Verfolgungslei-

¹⁾ S. m. apostolisches Zeitalter, II, 525.

den, Schmach und Noth, bis zum Gefängniß und Tod (Kap. 10 ff.). — **Und deine Armut.** Näher liegt der Gedanke an Verabreichung der Güter (Hebr. 10, 34, Primas. u. a.), als an die Hilflosigkeit ursprünglicher Armen, reichen Juden gegenüber, welche die Obrigkeit bestechen konnten (Hengstenb.). — **Du bist aber reich.** An himmlischen Gütern (Kap. 3, 18; Ephes. 1, 3; Matth. 6, 20 u. f. w.). Erhebender Gegenfatz. (*Πολύμακτος*, Hengstenb.!) — **Und die Lasterung** (weiß ich). Dies konnte den Heiden gegenüber die Anklage auf Aufrühr sein (Apost. 17, 6), den Juden oder Judenchristen gegenüber die Anklage auf Abfall vom Gesetz, oder von dem ebionitisch bestimmten Christenthum. Es fragt sich, ob unter diesen Juden wirkliche Juden zu verstehen sind (die meisten Ausleger) oder judaisirende Christen (Birring u. a.). In Bezug auf den Anstoß an der freien Entwicklung des Christenthums machten aber beide leicht gemeinschaftliche Sache, und der Prophet konnte ihnen miteinander den Vorwurf machen, daß sie keine echten, d. h. Messiasgläubigen Juden seien (vergl. den Jakobusbrief). Wenn also auch von wirklichen Juden die Rede wäre, so nähme doch der Apokalyptiker das Wort im höheren, symbolischen Sinne, wobei zu bemerken ist, daß im Evang. Joh. im historischen Sinne die Juden umgekehrt Judaizanten bedeuten. Indes scheint Kap. 3, 9 mehr für die Annahme zu sprechen, es seien Judenchristen gemeint. Obschon nicht verkannt werden kann, daß die Juden vielfach die Verfolgung der Heiden gegen die Christen anstifteten, so ist doch nicht (mit Dillierdied) anzunehmen, daß die Juden bei dem Beginn des jüdischen Kriegs noch, wo sie meist alle aufrührerisch waren, die Christen, welche sich davon fernhielten, wegen Aufruhrs verlagst hätten. — **Eine Synagoge des Satans.** Schneidendes Oxymoron. Nicht eine Synagoge des Herrn (4 Mos. 16, 3 u. a.), sondern das äußerste Gegentheil. Als antichristliche Widersacher des kirchlichen Christenthums (s. Jakob. 2, 2). Dillierdied erinnert an Hoseas 4, 15: Bethel ein Beth-Aven.

10. Fürchte nichts von dem. Das Gefängniß deutet hin auf Verfolgungen seitens der obrigkeitlichen Gewalt, die damit aber unwissend im Dienste des Teufels steht (s. Kap. 12). Dillierdied: „Die Bedeutung des Namens (*διδάσκολος*, Verleumder) ist hier nicht zu accentuiren (gegen Jüling und Hengstenberg), man würde sonst B. 9 *ó διὰς*. und B. 10 *ó σαρ*. erwarten.“ Indes geht der Begriff des Widersachers (Satan) dem Begriff des Verleumders (Teufel) voran, und Entfälschung der Frommen ist eine satanische Verleumdung. — **Damit ihr versucht werdet.** Obschon die Versuchung seitens des Teufels zugleich eine Prüfung von Seiten Gottes ist, so ist doch hier die Versuchung des Teufels zum Abfall gemeint. Also drei Bezeichnungen: Feind, Verflüger, Verführer. — **Drangsal 10 Tage.** Die Zahl ist nicht eigentlich zu nehmen (Grot.), und bezeichnet hier weder eine lange Zeit (a Lapide u. a.), noch eine kurze Zeit (de Wette

u. a.), sondern eine von Gott gemessene periodische Weltzeit, aber nur nach dem kleineren Maße des Weltlebens von Smyrna, gezählte Tage? D. h. die Periode des Ablaufs der alten Weltzeit in Smyrna, die allerdings in dieser Gemeintheit und nach Tagen bestimmt, als eine kurze Zeit erscheinen mag. Deutungen: 1) 10 Tage = 10 Jahre. Die Verfolgungen unter Domitian oder unter Decius; 2) die 10 Christenverfolgungen (Ebrard). Diese Verfolgungszeit ist von der allgemeinen Trübsalszeit der Kirche Kap. 13, 5 (42 Monate = 1260 Tage, Kap. 11, 3; 12, 6, = $3\frac{1}{2}$ Zeitalter, Kap. 12, 14) zu unterscheiden. — **Sei getreu.** Das *γινώ* bedeutsam, hindert auf einen langen gefährlichen Weg. — **Wiß zum Tod.** Die Treue soll Martyrtreue sein, todesbereit, über die Verfolgungen hinaus. Schöne Verallgemeinerung: bis in den Tod. — **Die Krone des Lebens,** 1 Petr. 5, 4. *Τὸν στέπ. τ. ζωῆς*. Dillierdied: Genit. apposit. S. dagegen das Bibelwort zu Jakob. 1, 12, S. 35. „Das Summum des Lebens als Ehrenpreis des Lebens.“ Also Genitiv der Zugehörigkeit. Verschiedene Deutungen, Jüling: die Königskrone der Treuen; Hengstenberg figurlich: das Köstlichste; Dillierdied richtig: das Bild der Siegerkrone, von den Kampfspielen hergenommen.

11. Wer überwindet. Die Verheißung entspricht der Anrede und Ansprache. Das Ueberwinden ist hier der konkrete Sieg über die Anfechtung in den Verfolgungen, wie er stets auf einem allgemeinen Sieg über das Böse beruhend muß. — Einem solchen Sieger wird die Unverletzlichkeit gegenüber dem zweiten Tode zugesichert. — **Der zweite Tod.** Bezeichnung der Verdammniß (Kap. 20, 6. 14; 21, 8) mit Beziehung auf die jüdische Theologie (s. Dillierdied, de Wette, Weststein, Buxtorf). Indirekt also die sicherste Verheißung des ewigen Lebens. Je sicherer ihm der erste Tod zu sein scheint, desto gewisser wird er in das freie Gebiet des unvergänglichen Lebens kommen und den Tod für immer hinter sich haben.

3. Brief. Pergamus, B. 12—17.

12. Pergamus oder Pergamum, in Mysien, ehemals königliche Residenz, später eine Hauptstadt des römischen Asien; Stadt des Askulap, wie Ephesus der Diana. Heute Pergamo mit vielen Trümmern. S. die Lexika und Reisebeschreibungen. — **Das scharfe, zweischneidige Schwert.** Das Attribut Christi entspricht auch hier der Situation von Pergamus; s. B. 16. Doch ist das scharfe Schwert nicht ein Werkzeug äußerlicher Strafgerichte, sondern das Organ für die Gerichte des Geistes (s. Ephes. 6, 17; Evang. Joh. 16, 8). Hypothese des de Wette, der Brief sei an einen Bischof Carpus geschrieben.

13. Der Thron des Satans. Noch einmal wird dasselbe hervorgehoben am Schluß des Verses: da der Satan wohnet. — Die Treue der Gemeinde findet doppelte Anerkennung, da sie an einem so gefährlichen Orte sich zu bewähren hat. Erklärungen des Ausdrucks: Thron des Satans: 1) Der

Kultus des Askulap, dessen Symbol die Schlange (= Teufel, Grotius u. a.); 2) höchste Blüte des Götzendienstes (Andreas u. a.); 3) Wohnort der Heiden und der Nikolaiten (Salob u. a.); 4) höchste Steigerung der Verfolgungen (Ewald u. a.); 5) das pergamenische Museum (Jornius). Da Pergamus Sitz des Obergerichts war, so lag es nahe, daß es der Centralpunkt der Verfolgung wurde (Ebrard). Dillierbied erwähnt auch diese Annahme, ohne ihr Gewicht hervorzuheben. Sie weist allerdings auch auf eine spätere Zeit des ersten Jahrhunderts hin, da die Verfolgungen anfangen, gerichtlich zu werden. — Und doch hältst du fest den Namen Jesu. Offenbarung und Erkenntnis seines Wesens und Waltens. Dillierbied dagegen einseitig: die wahrhaft objektive Person Christi, samt deren Reichthum und Herrlichkeit. Andererseits auch nicht bloß das Bekenntnis (de Wette). Dieses Festhalten hat die Gemeinde schon bewährt in einer Martyrbrangsal, da sie versucht war, zu verleugnen, und nicht verleugnete. — Meinen Glauben, d. h. den Glauben an Christum, wie er auf seiner Treue beruht; Genit. obj., Kap. 14, 12 u. a. Stellen. Vergleiche auch Röm. 3, 25. 26. — In welchen Antipas. Wir folgen mit Eod. B. und Griesbach der Lesart *als*, welche wahrscheinlich beanstandet worden ist durch die Erwägung, daß ja die Gemeinde überhaupt treu war. Demzufolge konnte man *als* ausfallen lassen, woraus jedoch noch größere Schwierigkeiten entstanden, worüber Dillierbied zu vergleichen (S. 158), während man nach der andern Seite das *als* durch ein vorangehendes *es* verbeugte. Ueber die Spielereien mit dem Namen Antipas ist ebenfalls Dillierbied zu vergleichen (Spielereien: *Ἀντίπαας*, Gegenall; *Antipapa*, oder *ἰσόπαρον* = Athanasianismus; Pergamus = Alexandrien). De Wette: „ein gewisser Antipas (Antipater) muß einige Zeit vorher in Pergamus den Martyrertod erlitten haben.“ In den späteren Martyrologien erst tritt die Nachricht auf, Antipas sei als Bischof von Pergamus zur Zeit des Domitian in einem glühenden eisernen Stierbilde getödtet worden. Tertullian erwähnt den Märtyrer Antipas höchst wahrscheinlich nach unsrer Stelle, Eusebius führt (Hist. eccles. IV, 15) drei andere pergamenische Märtyrer an. Hengstenberg vermuthet, daß unter dem symbolischen Namen: gegen alle (von Gasterides aufgestellt) Timotheus zu verstehen sei, worüber Ebrard sich ironisch verbreitet (S. 174). Man kann durch die Konsequenz der symbolischen Deutung auf Versuche kommen, den Namen zu deuten; doch fordert die Konsequenz der Symbolik ja auch nicht die Deutung der Namen der sieben Städte.

14. Wider dich ein Weniges. Nicht als Vitotes zu verstehen vom Gegentheil (Feinrich). — Dasselbst solche hast. Von Gemeindegliedern ist die Rede, nicht aber von der Gemeinde. Sie hat sich von diesen Leuten nicht ganz gereinigt, ist in der Gemeindezucht lässig gewesen. — Die an der Lehre Bileams halten. Beharrlich festhalten: *κρατοῦντας*. An die Kombination der Geschichte Bileams, 4 Mose

22, 25 ff. und des Nachzugs der Israeliten gegen die Midianiter Kap. 31 hat sich die jüdische Tradition angelehnt, nach welcher Bileam den Balak lehrte, wie er durch Veranstaltung von Götzopferfesten die Israeliten zur Hurerei verlocken und dadurch verderben könne. Es war keine Lehre als System, aber wohl als Maxime. Und wenn hierbei Bileam einen äußeren Vortheil im Auge hatte, die Nikolaiten dagegen ein antinomistisches Prinzip befolgten, so stellt sich mit dem Punkte, worin beide Namen zusammenfallen, zugleich eine gewisse, bereits oben ange deutete Differenz heraus.

15. Also hast auch du solche. Das καὶ οὖ ἐκklärt de Wette: im Vergleich mit Ephesus. Dillierbied bemerkt: „entweder weise es auf den Balak zurück, oder was wahrscheinlicher sei, auf die alte Gemeinde der Kinder Israel. Doch wäre dies ja wieder eine Zurückweisung auf Balak.“ Es wird jedenfalls angedeutet, daß zwei verwandte Formen des Antinomismus in Pergamus vorkommen, wie dies auch andernwärts der Fall sei. Und damit wäre denn allerdings ausgesprochen, daß die Sekte der Nikolaiten einen eigenthümlichen Ursprung hatte in Mißdeutung der Lehre von der christlichen Freiheit. Diese säre Richtung auf Grund mißverständlicher Freiheit keimte schon in Rom und Korinth zur Zeit der betreffenden paulinischen Briefe; sie hatte sich zur Zeit der Pastoralbriefe weiter entwickelt, erhielt später bei den methodischen Anomisten den Sektennamen der Nikolaiten, und wurde bennächst zur Zeit des Briefes Judä und der Apokalypse durch die alttestamentliche Geschichte Bileams illustriert, wobei eine etymologische Verwandtschaft der Namen zu Hilfe kam. Dies liegt näher als die Annahme, der geistliche Name sei eine bloße Uebersetzung des hebräischen Bileam. Allerdings lief die Praxis bei den verschiednen Fraktionen (Bileamiten, Nikolaiten, Schwärmerische der Zesabel) auf dasselbe hinaus, auf Zuchtlosigkeit unter dem Deckmantel der Freiheit, deren erstes spezifisches Merkmal das Theilnehmen an heidnischen Götzopfergelagen war, das zweite die damit zusammenhängende Laxheit im Geschlechtsleben bis zur eigentlichen Unzucht.

16. So thue nun Buße. Diese muß als schmerzliche Beugung und Bewegung der Gemeinde ihre Reinigung von dem nikolaitischen Wesen zur Folge haben. — Wofern aber nicht. Die Drohung erscheint viel gelinder als die an Ephesus ergangene. — Ich werde dir kommen, d. h. über dich. Zuweilen? — Und werde mit ihnen streiten. Dieser Akt wird für die Gemeinde eine Demüthigung sein, insofern derselbe unmittelbar volkzieht, was sie vollziehen sollte, gewissermaßen also ihre Autorität inspenbirt, und sie als eine unselbständige Gemeinde darstellt. Wie aber wird dies geschehen? Grotius meint: Propheten werden ausrichten, was der Bischof verdammt hat; Salob: der Herr wird durch einen andern Bischof handeln. Thatsache ist es, daß der Herr über die lässige Einzelgemeinde kommt mit dem Geiste der Metropolitankirche; und

wenn sie gar laienhaft trüg wird, so kommt er über sie mit theokratisch-hierarchischer Autorität, oder auch vermittelt separatistischer Gegensätze, hier aber wird das Schwert des Geistes angekündigt als Gericht des Geistes. — Mit dem Schwert meines Mundes. Dies deutet auf einen geistigen Kampf und Sieg durch das Wort und den Geist Gottes. Von dem Radeschwert, welches über die verführten Israeliten kam (Enalb, de Wette u. a.), ist also nicht die Rede; höchstens unter dem Gesichtspunkte des Gegensatzes zwischen dem Alten und dem Neuen Bunde. Das Schwert des Engels gegenüber dem Bileam kann schon deshalb kaum in Betracht kommen, weil es seiner Verschuldung voranging.

17. Von dem verborgenen Manna. Der Ueberwindende in Pergamus empfängt zwei Verheißungen, die aber eine substantielle Einheit bilden. Das verborgene Manna steht im Gegensatz zu der unreinen Kommunion des Götzopfers und bezeichnet deswegen sowie nach johanneischer Vorstellung (Ev. Joh. 6) den Genuß der höchsten, himmlischen Kommunion mit Christo und mit den Seligen und Seligen, als Genuß eines Manna, welches noch verborgen ist, wie etwa das für den jüdischen Sabbath aufbewahrte, oder als Geheimniß des inneren seligen Lebens. Mit diesem Manna korrespondirt der weiße Stein mit dem neuen Namen. Der weiße Stein ist die Freisprechung im Gericht, welche auf Anerkennung der Bewährung, der Gerechtigkeit des neuen Lebens beruht, und der neue Name die vollendet ausgeprägte individuelle Persönlichkeit des neuen Lebens, deren Bewußtsein bei jedem Seligen ein besonderes und einziges ist, keinem anderen in dieser Einzigkeit bekannt als dem Empfänger selbst (Kap. 19, 12). Verschiedene Erklärungen des Manna: das Abendmahl; geistliche Erquickungen; justificatio; das Manna in der Zeit der Zerstörung des Tempels verborgenen Bundeslade; Christus; Himmelsbrod. Erklärungen des weißen Steins: der verklärte Leib; Analogie der Namen auf dem Brustschilde des Hohenpriesters, also priesterliche Würde; Anweisung auf den himmlischen Lohn; tessera hospitalis; der Stein des Losens um die Reihenfolge in der priesterlichen Funktion; der Glanz des Sieges. Offenbar hängen die beiden Bedeutungen des weißen Steins in der Sitte der Griechen: Freisprechung im Gericht, und Zuerkennung einer Würde aufs innigste zusammen; man muß aber die justificatio im Endgericht von der justificatio des Glaubens unterscheiden, obschon beide zusammenhängen und darin eins sind, daß sie ein negatives und ein positives Moment haben (Absolutio; Adoptio im prinzipiellen Sinne; im Sinne der Vollendung). Erklärungen des Namens: der Name Gottes; Gott geweiht; Sohn Gottes, oder Erwählter; die meisten: der eigene Name des Siegers selbst. Er ist neu als reiner Ausdruck des neuen himmlischen Lebens im Gegensatz gegen den alten konventionellen Namen, der vielfach bedeutungslos, vielfach auch ein Name der Schmach war.

4. Brief. Thyatira, Kap. 2, 18–29.

18. Thyatira. In Bydrien, zwischen Pergamus und Sardes; Provinzialstadt; heute Afkisar; s. die Reallexika und die Reisebeschreibungen. Bydia war von Thyatira, Apostig. 16, 14. Diese Bydia ist aber weder auf den Liebesseifer der Gemeinde, noch auf die Jesabel zu beziehen (Düsterdieck). Schwankende Ansichten über die Elemente der Gemeinde, und werthlose Ansichten über den Bischof s. bei Düsterdieck erwähnt. — Seine Augen wie Feuerflammen. Durchaus bezogen auf die Schwärmerie in Thyatira. Seine Augen durchdringen die Geistesstärke und erkennen die unlauteren Motive aller Schwärmerie, möge sie hierarchischer oder sektirischer Art sein, ascetisch oder libertinisch; und zwar um sie aus Licht zu bringen und zu richten. — Und seine Füße. Der „mit seinen Füßen wie Erz alles Unreine und Feindselige zertritt“ (Düsterdieck). Dies ist jedoch nicht die Weise, wie Schwärmerieen gerichtet werden. Sie werden in ihrer Nichtigkeit dadurch offenbar gemacht, daß die Füße Christi in ihrer heiligen, glühenden Bewegung über ihr sinnloses, nichts nutziges Wesen hinwegschreiten und dieses sich in sich selber auflösen lassen. Sofern dieses Unwesen aber moralische Scandala erzeugt, wird es als Heidenthum zer schlagen mit dem eisernen Scepter (B. 27).

19. Ich weiß deine Werke. Sie theilen sich in vier Grundzüge: Liebe und Glaubensstreue, die eine in dem Liebedienst gegen die Hilfsbedürftigen, die andere in der Standhaftigkeit in den Verfolgungen und Anfechtungen sich bewährend. Dazu kommt, daß die Gemeinde zunimmt, daß ihrer letzten Werke mehr sind als der ersten. Das Gegentheil von Ephesus (Düsterdieck).

20. Aber ich habe wider dich. Es hängt eben mit der Lebendigkeit der Gemeinde von Thyatira zusammen, daß sie sich von dem feurigen Schein des Lebens in der Schwärmerie der Jesabel und ihres Anhangs blenden läßt, daß sie nach dieser Seite unbewacht ist. — Das Weib Jesabel. Wie die Anomisten auf Bileam zurückgeführt wurden, so werden sie hier auf die Jesabel, das Weib des Ahab, zurückgeführt. S. 1 Röm. 16 ff. — Die Darstellung läßt durch ihre individuellen Züge darauf schließen, daß Jesabel eine religiöse Schwärmerin war, die sich für eine Prophetin ausgab, und eine Schule des Antinomismus gegründet hatte, worin ein unsauberer Geschlechtsverkehr in ein religiöses System gebracht und in ein Gewand frommer Begeisterung gehüllt wurde. Der Name ist symbolisch; schwerlich aber die weibliche Figur. Auch ist zu beachten, daß die Verleitung zur Hurerei hier im Vordergrund steht, und vielmehr betont wird, als: das Götzopfer essen. Wir haben also hier das Urbild einer Geschichte, welche sich später von einzelnen Gnostiker-Sekten bis auf den heutigen Tag sehr oft wiederholt hat. Andere Erklärungen: 1) die Ehefrau des Bischofs (Grot. u. a.), daher auch die Lesart: *την γυναῖκα σου*; 2) die personifizierte Kezerei, oder die nikolaitischen Irreligiösen (Wirtinga,

Hengstenberg u. a.); 3) ein Weib, welches wirklich Jesabel hieß (Wolf, Bengel); 4) die jüdische Synagoge (Züllig). Die Hurerei, zu welcher die alttestamentliche Jesabel verleitete, hing mit dem Dienst des Baal und der Astarte zusammen, den dieselbe von Sidon mitgebracht und in Israel verbreitet hatte (s. 2 Kön. 9, 22 u. a. St.). Hengstenberg vermutet, daß die alte Jesabel eine dämonisch begeisterte Seherin des Baal gewesen.

21. Und ich gab ihr Frist. Von Ehrard präsentisch gefaßt, ohne Grund; also von jetzt an solle sie noch eine Frist zur Buße haben. — Sie hat die Frist nicht benutzt, sie will nicht Buße thun. Das Unwesen hat also schon eine Zeitlang gedauert, und wenn auch die Gemeinde als solche sie hat gewähren lassen, so hat es doch auch an Bußmahnungen nicht gefehlt, woraus nicht folgt, daß Joh. schon früher eine schriftliche Milderung erlassen habe (Ewald. Auch redet nicht hier Johannes als Bischof).

22. 23. Siehe, ich werfe sie. Die Strafe, mit Siehe! als eine große und schnelle angelknüpft, ist in ihrem ironischen Ausdruck der Sünde konform, wie ja auch den Taumelnden der Taumelstich eingegeben wird. Dem Bette der Buhlerei entspricht ein Bett der Dual. Die *αλυσή* soll nach de Vra u. a. die Höllestrafe bezeichnen, nach den meisten das Krankenbett, mit Bezug auf Ps. 41, 4. Ob aber eine solche Krankheitsandrohung hier nahe liege, ist sehr die Frage. Wir verstehen unter dem Bette die abgeschlossene, internirte Sektirerei, in welcher sie sich mit ihren Anhängern selber verderben soll, also unter dem angedrohten Werfen in dieses Bett, die Androhung der Exkommunikation, welche der Geist des Herrn in und mit der Gemeinde vollziehen will (vgl. 1 Kor. 5, 3 ff.), wenn sie nicht gründliche Buße thut. Wir interponiren also wie folgt: siehe, ich werfe sie in ein Bett und die, welche ehebrechen mit ihr — in eine große Trübsal. „Zum Verderben des Fleisches“, sagt Paulus. Nach der Ausscheidung aus der Gemeinde mußte sich die Schule als Sette in Excentricität, Zwiespalt, Neugual und Verzweiflung auflösen, abgesehen von der Schmach und Verurtheilung der Welt. — Die, welche ehebrechen mit ihr. Die Hurerei wird jetzt als Ehebruch bezeichnet, denn mit den wirklichen Vorkommnissen solcher Art ist in symbolischem Ausdruck zugleich der religiöse Abfall bezeichnet, welcher dem Reime nach vorhanden war; hier als Abfall von Christo und von dem Geist seiner Gemeinde. Mit ihr. In Gemeinschaft mit ihr, als ihre Genossen und Nachfolger. — Wenn sie nicht Buße thun. Ein Ultimatum, welches nach der Exkommunikation vorhergeht, wie es den galatischen Irrlehrern auch noch eröffnet wurde, Galat. 1. — Von ihren (des Weibes) Werken. — Und ihre Kinder. Nach Grotius u. a. wirkliche Porenkinder, die als solche nicht Gegenstand einer so schweren Drohung sein könnten, nach Dästerdieck u. v. a.: die vorhin genannten Genossen der Jesabel, die *μοιχέυοντες*. Ehrard: „die Jesabelsbrut, in welcher die Gottlosigkeit sich auf die Folgezeit fortpflanzen

broht.“ Diese Kinder werden also doch von den nächsten Genossen der Jesabel bestimmt unterschieden, auch durch die Form der angedrohten Strafe. Es ist die zweite Generation der zuchtlosen Sektirerei, in welcher die ganze Macht des geistlichen und leiblichen Todes offenbar wird; und zwar mit einer unbestimmten Perspektive in die Zukunft, daher es auch heißt, alle Gemeinden sollen dieses Gottesgericht erkennen. — Durch Todesmacht. Die Sünde, wenn sie vollendet ist, gebietet den Tod (Jakob.). Erklärungen des *ἐν θανάτῳ*: 1) der Tod ist die Hölle; 2) die Pest (die Septuag. Ezch. 33, 27); 3) die hebräische Formel: מוֹת-מָוֶת, als Strafe auf den Ehebruch, 3 Mos. 20, 10. Die Anspielung auf diese Stelle, welche Hengstenberg annimmt, wird von Dästerdieck mit triftigen Gründen beaufschlagt. Namentlich bezeichnet das *ἐν* den *θανάτος* als Mittel des Tödtens, also als Todesmacht. — Und erkennen werden alle. Dästerdieck: „Jedes Gericht des Herrn über die Welt ist eine Offenbarung seiner Herrlichkeit und hat den beabsichtigten Erfolg, daß die Gläubigen je mehr und mehr in ihrer Erkenntniß gefördert und befestigt werden.“ — Insbesondere aber werden sie erkennen, daß Gott der Heilige ist, ein lauterer Licht, und daß er alle Unlauterkeit auch in dem scheinheiligsten Gewande erkennt und richtet. — Alle Gemeinden in der ganzen Kirche. Man kann mit Grotius sagen: die kleinasiatischen, wenn man sie nur nicht äußerlich faßt, sondern als Typen der ganzen Kirche. — Daß ich es bin. Bezeichnet die Absolutheit Gottes hier unter dem besonderen Gesichtspunkte, daß er es ist, welcher prüft und erforscht Nieren und Herzen, das ganze innere Leben und die innerste Gesinnung des Menschen. Grotius und Bengel unterscheiden die konkrete Einheit des Ausdrucks: Nieren die Begierden, Herzen die Gedanken — gegen den einheitlichen Sinn, worin höchstens ein harmonischer Gegensatz angedeutet ist. — Einem jeden von euch. Anrede der Strafbaren. Innerhalb der allgemeineren Bestrafung wird doch das Gericht über den Einzelnen individuell bestimmt sein nach seinen Werken.

24. 25. Euch aber sage ich. Anrede der Einzelnen, welche als solche (nicht als Glieder der gesammten Gemeinde) schuldlos sind. Sie werden durch zwei Merkmale charakterisirt. Erstlich haben sie nicht diese Irrlehre, und zweitens haben sie bis dahin auch nicht die angeblichen Tiefen in ihr als Tiefen des Satans erkannt, wie sie sich nunmehr, da ihnen die Augen aufgehen, selber ausbrüllen. Die Verwerflichkeit der bezeichneten Lehre war ihnen klar, aber nicht die Satanstiefe, die seelenverderbliche, die Worte der Wahrheit vergiftende, das geistliche Leben erlöthende Natur und Wirkung derselben. Erklärungen: Diese Irrlehrer rühmten sich selber, die Tiefen des Satans zu kennen (Meander, Hengstenberg); diese Irrlehrer rühmten sich wie die Gnostiker, die Tiefen des Lebens, insbesondere der Gottheit zu erkennen, diese Rede aber lehrt der Apokalypstiker in satirischer Weise um: ihre angeblichen Tiefen sind Tiefen des Satans (Grotius

u. v. a.). Das „wie sie sagen, soll sich nach Vitringa lediglich auf die Tiefen beziehen; diese Restriktion aber scheint etwas gewaltsam, und es liegt wohl näher anzunehmen, daß die schuldlosen Einzelglieder der Gemeinde selber jetzt die Größe des Liebens erkannt haben, welche sie bis dahin nicht erkannten, und den Anspruch der Irrlehrer sarkastisch behandeln. — Nicht werse ich auf euch. Das Nächstliegende ist, die Bedeutung der anderen Last aus dem Sendschreiben selbst zu entnehmen. Dem sündigen Gewährenlassen der Jesabel stellt sich gegenüber ein nunmehriges Nichtmehrgewährenlassen, d. h. die Exkommunikation der Irrlehrer, im Falle sie nicht Buße thun. Und das ist allerdings eine schmerzliche und schwere Aufgabe, eine Last; eine andere aber will ihr der Apostel auch nicht auflegen. Erklärungen: 1) Kein anderes Leiden als das, was ihr schon tragt (Bengel u. a.); mit Einschluß der Drohungen (Ewald). 2) Keine andere Verpflichtung, als die ange deutete, die Verpflichtung zu dem Verbot des Götzopfer-Essens u. s. w. Apost. 15, 28. Also nicht das ganze mosaische Gesetz. Ersteres ist zu nichts sagend, letzteres zu gesucht. Ebenso haltlos Grotius: Jactant illi se rerum multarum cognitione, eam a vobis non exigo (also die Gnosis das *ἅλλο πάρος*!); Bengel: da sie an der Jesabel Last genug hatten; Eichhorn wieder anders, s. de Wette. Aus der folgenden Verheißung sieht man, was sie thun sollen. Sie sollen das neue Heidenthum bekämpfen, welches in jener Sektenschule aufsteht; sie sollen den eisernen Scepter des Messias der Verheißung gemäß, aber im geistlichen Sinne handhaben. — Doch was ihr habt. Aus dem *ἔχειν* soll ein *κρατεῖν* werden in der ange deuteten Weise. — Das habt nun erst recht; das sucht festzuhalten in seiner ganzen Konsequenz. Sie sollen sich also nicht erst auf einen anderen Standpunkt hinausarbeiten, sondern die Konsequenz ziehen aus ihrem wirklichen Geistesleben (Kap. 19).

26–28. Und wer überwindet. Die Verheißung ist wieder ganz dem Inhalt des Schreibens gemäß. Das Überwinden wird hier näher bestimmt mit dem Bewahren der Werke Christi bis zu Ende, oder auch bis zu ihrem eignen Ziel in ihrer vollen Konsequenz. Durch das *τηρεῖν* wird hier einerseits anerkannt, daß sie den rechten Standpunkt haben, andererseits verlangt, daß sie ihn rein halten nach dem Vorbilde Christi und als seine Werkzeuge. Daher kann man hier neben dem eschatologischen Ziel auch das ideale Ziel der vollen christlichen Entwicklung ausgesprochen finden. Die Werke Christi sind aber hier besonders gemeint nach der Seite der reinigenden Strenge, B. 27. Die Werke der Seinen müssen in ihrer Reinheit seine Werke sein, auch im Gegensatz zu den Werken der Jesabel. — Macht über die Heiden. Das alles soll erst eintreten „mit der bei der Zukunft des Herrn ins Werk zu setzenden *παύση*“, nach Dillierdieck. Einseitige Vertagung der Verheißungen auf den Tag der Parusie nach der Methode von Meyer. Es ist durchweg apostolische Anschauung, daß die Parusie nicht den An-

fang der Seligkeit und der Herrlichkeit des neuen Lebens bringt, sondern die schließliche Vollendung. So steht es mit den vorhergegangenen Verheißungen, so auch mit dieser. Die Macht des Christenthums über die Heidenwelt, welche am Weltende vollendet ist, beginnt mit der Siegesmacht des christlichen Geistes über das heidnische Wesen. — So kann denn auch die Handhabung des eisernen Stabes nicht auf das Weltende vertagt werden. Er bezeichnet unverkennbar das Element strenger Zucht bei dem Weiden der Heerde, und ein Uebergewicht der Geistesmacht über den Fleischesinn (s. auch das Gleichniß vom Sauerteig), welcher durch den Gegensatz des eisernen Scepters zu den thönnernen Töpfen, welche er zertrümmert, ausgedrückt ist; wobei es sich versteht, daß die Zertrümmerung eine geistige ist, und nur nach Maßgabe des Widerstandes vollzogen wird. Infolge der bezeichneten Abstraktion hat Dillierdieck das Wahre verkannt in der Erklärung des Grotius: Evolvam illum in gradum Presbyteri, ut judicet de iis, qui non christiane, sed *ἐθνικῶς* vivunt; und *ἐκείνῳ* *αἰδ* = verbum dei, ejus pars est excommunicatio. Auch an die Befehrung der Heiden soll nicht zu denken sein. Das Weiden ist die Erklärung der Sept. von dem *רָעָה*, Ps. 2, 9. Maccar deutete den eisernen Stab auf den Bischofsstab; „Brightmann von der Macht, welche die protestantischen Fürsten über die päpstlichen Klöster u. ausgeübt haben“ (de Wette). — Sowie auch ich. Der persönliche Christus als der ganze Christus in seiner Gemeinde. — Und ich werde ihm geben. Der Morgenstern soll eine lohnende Vergeltung der Lauterkeit sein, welche die Grundforderung des ganzen Briefes ist. Nach 2 Petr. 1, 19 ist der Morgenstern das Symbol des vollen Anbruchs des neutestamentlichen Tages. Nach Apok. 22, 16 ist Christus selber auf dem Wege seiner nahen Zukunft der helle Morgenstern. Die Verheißung also ist diese, daß der lautere Christ als Ueberwinder der Schwärmereien den Morgenstern der neuen Zeit, der letzten Zeit, der Zukunft des Herrn schauen soll, den andern voraus, wie wenn er sein eigen wäre; ja er soll auch den Morgenstern als Object seiner Prophetie deuten. Er soll stehen im „Morgenglanz der Ewigkeit“, im Vollgenuß der christlichen Hoffnung, des christlichen Fortschritts, der wahren Vorfeier der Zukunft Christi. Erklärungen: 1) Der verkörperte Leib Christi; 2) der Teufel, mit Bezug auf Jes. 14, 12; 3) der König von Babel; 4) Christus; 5) die Gloria illustris, die himmlische *δόξα*; Sternenglanz.

5. Brief. Sardes, Kap. 3, 1–6.

1. Sardes, einst die reiche Königsstadt in Lybien, die Stadt des Krösus, jetzt ein armes Dorf, Satt. Erdbeben unter Tiberius. Melito, Bischof von Sardes, um die Mitte des 2. Jahrh. Das Nähere s. in den Kommentaren und Reisebeschreibungen. Nach der Charakteristik der Gemeinde war sie in ihren Gliedern bis auf einen kleinen Rest

fast ganz verweltlicht; ihr Glaube war bei richtigem Bekenntnißstand und rechtem Kultus, also bei dem Namen des Lebens doch ein todter Glaube, das Leben daher ein weltförmiges, wie es immer die mannigfachen sittlichen Befleckungen zur Folge hat. Doch ist der Vorwurf des Todes nicht absolut; sonst könnte nicht von einem in der Gefahr des Absterbens begriffenen Theil die Rede sein, noch weniger von einer Lebenskraft, diesen Theil wieder zu beleben, für welche der Engel doch die Elemente in der Gemeinde selbst finden mußte. „Die Vermuthung Ewald's, daß die Christen zu Sardes eben um ihres heidnischen Lebens willen von den Heiden nicht belästigt worden seien, und daß deshalb in dem Briefe von *Alpis* und *ἁπασι* nicht die Rede sei, ist schwerlich textgemäß“ (Dilsterb.). Das kann nur heißen: es steht nicht buchstäblich im Text, wenn auch die Gemeinde „genug christlichen Schein hatte, um die Freundschaft der Heiden abzuhalten.“ — **Der die sieben Geister Gottes.** Die sieben Grundformen der Offenbarung Christi in den sieben Grundformen der Wirkung des Geistes Gottes, mit dem er gesalbt ist ohne Maß; entsprechend den sieben Sternen oder Grundformen der Kirche. Wehalb hat Christus diese Bezeichnung hier? Erklärungen: Wegen seiner Allwissenheit, welche das Innere durchsicht (de Wette u. a.). Das wären denn wieder die Augen wie eine Feuerflamme (siehe *Thyatira*). Unbeschränkte Macht zu strafen und zu belohnen (Hengstenberg). Aber die sieben Geister sind doch nicht sieben Geister des Gerichts. Sie bezeichnen die heilige Allseitigkeit Christi und des Christenthums, und diese wird hier der falschen Allseitigkeit eines weltförmigen Scheinchristenthums gegenübergestellt. Insofern sie aber die Fülle des Geistes Christi bezeichnen, werden sie einer Gemeinde verkündigt, welche im Begriff ist, aus Mangel an Geistesleben zu sterben. Vengel: in Beziehung auf die mitzuhelfenden Lebenskräfte. — **Und die sieben Sterne.** Die Geister und die Sterne stehen hier im Gegensatz. Die sieben Sterne müssen ihr Lebenslicht von den sieben Geistern erhalten. Also auch Sardes¹⁾. — **Deine Werke, daß du den Namen.** Nicht zu lesen: Und daß du u. s. w. Dilsterb. erklärt: aus den unvollkommenen Werken weiß ich, daß du u. s. w. Es soll aber wohl heißen: Der Inbegriff deiner Werke ist Scheinchristenthum. — **Den Namen hast.** Mehrere haben dies auf den zufälligen Namen des Bischofs gedeutet (Iosimus 2c.), oder doch auf sein Amt. Andere besser von dem Ansehen der Gemeinde. — **Du lebst.** Nach dem Begriff des Lebens in Christo. — **Und todt.** Das geistliche Todtsein als das äußerste des geistlichen Schlags, wobei ein Erwachen möglich ist, daher die Ermahnung B. 2. Es ergibt sich besonders aus unsrer Stelle, daß der Zustand des Engels den Zustand der Gemeinde repräsentirt.

2. Werde wachend. Der Ausdruck ist stärker als das einfache: wach' auf. Das Wachen soll bei ihm zum Attribut des Lebens werden, wie es jetzt das Schlafen ist, die Fahrlässigkeit, der Indifferentismus. — **Und stärke das übrige.** Man muß auch hier den Engel nach seinem Zusammenhang mit der Gemeinde verstehen. Also nicht das übrige Gute in deiner Seele (Vengel); auch nicht: die übrigen in der Gemeinde, sondern das absterbende, aber noch nicht gestorbene Leben, welches die bisherige Vitalität der Gemeinde bildet. Der Novatianismus hätte nur schreiben können: die übrigen, obgleich unter anderem Gesichtspunkt auch von den übrigen die Rede sein muß, Gzech. 34, 4. Es handelt sich hier um gesamte Gemeinbeerbaumung, nicht zunächst um spezielle Seelsorge. Der „Amtsbegriff“ versteht das übrige von den Laien (Hengstenberg). — **Denn nicht habe ich gefunden deine Werke.** Es ist nicht etwa nur von guten Werken die Rede, von denen es sich auch im besten Falle versteht, daß sie noch unvollkommen sind, auch nicht das äußerliche Thun im allgemeinen, sondern die wirklichen gesammten Werke als Phänomene des geistlichen Zustandes; sie sind nicht vollendet vor dem Gott Christi; es fehlt ihnen in seinem Licht und Gericht das Gepräge des neuteamentlichen Geistes, der Stempel der prinzipiellen Vollendung in der Lauterkeit der Liebe. Rein, reif, reich sind die Prädikate der Werke Christi und der christlichen Werke in ihm.

3. So gedenke nun daran. Nicht nur die Aufnahme des Evangeliums seitens der Gemeinde (wie empfangen), sondern auch der Charakter als Evang. (wie gehört) ist spezifizirt durch das *πὸς*. In beider Beziehung wird auf die qualitative Beschaffenheit des lebendigen Christenthums hingewiesen. Mit der Degeneration des subjektiven Bewahrens tritt auch eine Degeneration der objektiven Wahrheitsgestalt ein; die Orthodogie selber als todt wird Peterodogie. Also nicht nur die Aufnahme, auch das Aufgenommene muß auf ursprüngliche (prinzipielle) Lebendigkeit zurückgeführt werden. Die todt Orthodogie läßt das Dogma in den Dogmen untergehen, die primäre Artikulation in den abgeleiteten Artikeln. Die Folge der rechten Erinnerung, welche immer das Wesen der wahren Buße ausmacht, wird sein: **Und halte das und thue Buße.** Die Unterscheidungen von Vengel sind an dieser Stelle nicht zutreffend (s. Dilsterb.). Das rechte Halten und Bewahren ist ein stetes Ergreifen und Festhalten; hier ein erneutes, das zur Buße führt. — **Wenn du nun nicht wachend.** Abermalige Betörung der Hauptsache, womit die Drohung verbunden wird. Die Drohung selber entspricht der Forderung. Ueber die geistlich Schlafenden kommt der Herr als Richter allemal wie ein Dieb in der Nacht (Matth. 24, 42). Die geistlich Schlafenden haben alle geistige Sinneswahrnehmung für die drohenden Zeichen der Entwicklung des Gerichts bis zur Katastrophe verloren. Wie dies von dem Gericht

¹⁾ Ehrards polemische Andeutung, S. 572. S. Dilsterbied, S. 178.

am Weltende gilt, so auch von allen vorläufigen Gerichten in Bezug auf ganze Gemeinden wie auf einzelne Seelen. Wenn auch ein dunkles Vorgefühl des Gerichts vorhanden sein mag, die Nähe desselben und die Stunde ist überraschend; ist den Schlafenden verborgen, und es kommt über sie in so fremder Gestalt wie ein Dieb.

4. Jedoch einige wenige Namen. Das gerechte Urtheil des Herrn unterscheidet immer zwischen der Schuld der Gemeinschaften und der Schuld oder Unschuld der Einzelnen; so auch hier. Ihr Gegenstand zu der todten Gesamtheit läßt sie als lebendige Glieder erscheinen, die das Auge des Herrn namhaft erkannt hat, und nachdem sie sich unter das Gesamturtheil mit haben beugen müssen, werden sie demselben als Einzelne beziehungsweise wieder entnommen. — Die ihre Kleider nicht besetzt haben. Das Urtheil ist kein absolutes Lob, insofern es bloß negativ ist, aber doch ein großes Lob, insofern sie der allgemeinen Ansehung widerstanden haben. Ueber die verschiedenen einseitigen Erklärungen der Kleider (der Leib als Kleid der Seele; das Gewissen; die Gerechtigkeit des Glaubens; das Tauffleisch), auch die Erklärung von Ebrard, s. Dillstiebeck. Doch ist auch nicht stehen zu bleiben bei der allgemeinen Vorstellung, maculari per peccatum (de Pyra), wogegen Aretius und Vittinga das Leben und seine Handlungen, oder das Bekenntniß und die Sitten hervorgehoben haben. Es bewährt aber den göttlichen Scharfblick des Herrn, daß er hier bei den Sardenfern, die den Schein des Lebens haben, schon in der Erscheinung ihres Lebens, in ihren Handlungen die Beflecktheit oder Nichtbeflecktheit erkennt. Wenn die Werke der Mehrzahl negativ bestimmt als nicht vollendete, vollkommene bezeichnet wurden, so werden sie hier indirekt als besetzte, durch den Schmutz der Weltlichkeit, des irdischen Sinnes, des heidnischen Wesens bezeichnet, wie er ja auch die fromm redbenden Pharisäer gerade aus ihren Worten beurtheilen kann. Freilich weisen also die besetzten Kleider auf die besetzten Gewissen, symbolisch auf das besetzte Tauffleisch zurück. — Und sie werden mit mir wandeln. Die Vergeltung ist dem Verhalten angemessen, doch nicht gleich. „Die weißen Kleider mit ihrer „hellen Siegesfarbe“ (Wengel) sind den himmlischen eigen (B. 5; Kap. 6, 11; 7, 9; 19, 8). Mit Christo (μετ' αὐτοῦ, vgl. Luk. 23, 43; Joh. 17, 24) werden die, welche im irdischen Leben ihre Kleider unbefleckt erhalten, in weißen Kleidern wandeln, indem sie so geschnitten, in statu gloriae immortalitatis (N. d. Pyra) vor dem Stuhle Gottes und des Lammes im vollen seligen Genuße seiner Gemeinschaft leben werden“ (Dillstiebeck). Ueber eine Beziehung der Verheißung auf das israelitische Priesterkleid siehe denselben. — Denn sie sind es werth. Auch hier lernen wir nach der Schrift zwischen der Gerechtigkeit des Glaubens im Forum des Geistes und des bußfertigen Gewissens und der Gerechtigkeit des Lebens im Forum des Weltrichters unterscheiden (Kap. 16, 5); aber auch durchweg die letztere bedingt erkennen durch die erstere.

5. 6. Wer überwindet, der wird also. Die immer wiederkehrende Bezeichnung *ὁ νικῶν* hat hier die spezielle Bedeutung des Sieges über die Ansechtung von Seiten des subtilen Weltsinns und Schlummergeistes der Gemeinde. Die Gläubigen in Ephesus hatten die Versuchung des Uebermaßes im äußerlichen Wirken, worunter die erste Liebe erkaltete, zu überwinden; die Gläubigen in Smyrna die Versuchung der Verfolgungen auf den Tod; die Gläubigen in Pergamus den Anomismus; die Gläubigen in Thyatira die Schwärmerei; und so auch die Philadelphier die Versuchung des Zuhaltens; die Laodiceer endlich die Versuchung der Selbstgerechtigkeit. Der reichere Ausdruck: der wird also gehüllet werden u. s. w., hebt wieder die freie That der Gnade in der gerechten Vergeltung hervor; so auch der Zusatz: und nie nicht (*οὐ μὴ*) werde ich auslöschen. Sein Name ist schon in das Buch des Lebens eingetragen mit seiner Verurteilung und Befehrung. Es können aber dergleichen Namen wieder ausgelöscht werden, wie das manchen in Sarden hervorsteht. Die Namen der Ueberwindenden aber werden nimmermehr ausgelöscht werden. Der bildliche Ausdruck: das Buch des Lebens, entlehnt von den Verzeichnissen der lebenden Bürger einer Gemeinschaft (s. Dillstiebeck), kommt ebenso wie der Begriff der Verurteilung nicht immer in dem ganz gleichen Sinne vor; halb bezeichnet derselbe vorwaltend das verwirklichte ethische Verhältniß des Menschen zu Gott (Ps. 69, 29; Jes. 4, 3; Dan. 12, 1; Apok. 20, 12; 21, 27); halb vorwaltend das Verhältniß und Verhalten der göttlichen Gnade zu dem Menschen (2 Mos. 32, 32; Ps. 139, 16; Apok. 17, 8); halb die konkrete Einheit beider Momente, deren wechselseitige Beziehung immer mitgesetzt ist (Phil. 4, 3; Apok. 13, 8). — Und ich werde bekennen seinen Namen. Die dritte Verheißung. Die Wiederkehr des Namens ist bedeutsam. Es ist das Kennzeichen eines erstorbenen Gemeindeglieds, daß nur noch ein kollektives Christenthum vorhanden ist, daß es an christlichen Namen, prononcirten Persönlichkeiten fehlt. In Smyrna nun gibt es doch noch einzelne solcher Namen; die will nun der Herr eben darum auch mit ihren Namen vor Gott dem Vater Christi und seinen Engeln, also in dem herrlichsten Lebenskreise als die Seinen mit Namen bekennen. Höchste Erklärung der höchsten Bestimmtheit ihres persönlichen Lebens!

6. Brief. Philadelphia, Kap. 3, 7—13.

Philadelphia lag ebenfalls in Lybien wie Sardes; gegen 13 Stunden südöstlich von dieser Königsstadt. Sie hatte ihren Namen von ihrem Erbauer, dem pergamischen Könige Attalus Philadelphus. Obschon oft von Erdbeben heimgesucht, besteht die Stadt auch heute noch unter dem türkischen Namen *Alahisar*, ein lebendiges Denkmal der Treue göttlicher Verheißungen inmitten von

Ruinen. Zu vergleichen die Real-Encyclopädien und Reisebücher. Ueber die kirchenhistorischen Reminiscenzen vgl. Dillierbied. Auch in Philadelpia, wie in Smyrna, bestand eine „Synagoge des Satans“, d. h. eine Genossenschaft von jüdischen Feinden des Christenthums, wogegen das Sendschreiben durchweg in theokratischen Bildern sich ausprechend (s. Dillierb.), die Gemeinde als das wahrhafte Volk Gottes auszeichnet.

7. **Dieses sagt der Heilige, der Wahrhaftige.** — Die Selbstbezeichnung des Herrn ist hier ganz der theokratischen Gottesidee gemäß, und zwar in Bezug auf die Frage, welches das wahre Volk Gottes sei. Die Bezeichnung knüpft im ganzen an die Bedeutung des Menschensohnes Kap. 1, 13 nach Dan. 7 an. Der Heilige. Das spezifische Prädikat des Gottes Israels, der sich ein Volk des Eigenthums heiligt (s. 1 Petr. 1, 15. 16). „Christus der von der Synagoge des Satans verworfene und gekästerte, ist dennoch der schlechtthin Heilige, der wahre Messias und Herr der Kirche“ (Dillierb.). Die persönliche Offenbarung des Gottes Israels, des Stifters der Theokratie. Eine Reihe von Verkennungen dieser augenscheinlichen Beziehung angeführt von Dillierbied, S. 186. — **Der Wahrhaftige.** Im Neuen Testament bezeichnet der Ausdruck „der Wahrhaftige“ nicht allein die Erfüllung der alttestamentlichen Prophetie (2 Kor. 1, 20), sondern auch das Wesen der alttestamentlichen Schattenrisse (Evang. Joh. 1, 17). Demzufolge ist also das Attribut *ἀληθινός* auf *ἀληθής* bezogen und begründet, unterscheidet sich aber von demselben durch die Betonung der Wesenhaftigkeit, des wahren Geisteslebens. Eine Reihe von Erklärungen zu vergleichen bei Dillierbied. Die Äußerungen der Juden, welche in dem Herrn nur den „Gehängten“, also einen falschen Messias sehen wollten, hat Hengstenb. richtig als den Gegensatz angegeben. Wie Christus die persönliche Heiligkeit ist als der verwirklichte Grundgedanke des Alten Bundes, so ist er auch der Wahrhaftige im Sinne der Erfüllung und der wesentlichen Vollenbung des Alten Testaments, die vollendete Wesensgestalt des Messias. — **Welcher hat den Schlüssel Davids.** Den Schlüssel des Hauses David hatte sein Haushofmeister; er hatte den Zutritt zum König zu gewähren oder zu verweigern, überhaupt über die Courtfähigkeit zu entscheiden. Nach Jes. 22, 22 wurde er dem Esafim gegeben, nachdem er dem Sebna genommen war. Diesen Schlüssel zum vollendeten theokratischen Königthum, zum Hause des Messias, zum Messiasreich verwaltet jetzt Christus der Messias selbst (nicht ein Haushofmeister); er selbst, und er allein entscheidet zuvörderst durch sein Wort und seinen Geist in der Kirche, dann aber auch durch sein Machtwalten in der Welt, wer zum Volke Gottes gehört. Und so bildet er in seiner Gemeinde den Gegensatz zur Synagoge des Satans. Was die Juden angeschlossen wollen, das schließt er ein; was sie einschließen wollen, das schließt er aus. Der Unterschied ist aber, daß ihre Kommunion wie ihre Exkommunikation eitel Wahn ist, wäh-

rend seine Akte absolute Realität haben. Wo er ausschließt, kann niemand zuschließen: seinen Frieden kann die Welt nicht nehmen, auch dem Martyrer nicht. Wo er zuschließt, kann niemand ausschließen; das Urtheil des Gerichts, welches er durch seinen Geist in den Geistern vollzieht, kann keine fanatische Selbsttäuschung oder Täuschung entkräften. Verschiedene Deutungen: Christus allein schließt die Heilige Schrift auf, Lyra; das Kreuz Christi instrumentum omnipotentiae, Alcasar; die dem Herrn eigne höchste Macht, Matth. 28, 18, Dillierb. u. a.; Christus als Herr und König des Reiches nimmt in dasselbe auf und schließt davon aus (Dillierb., Hengstenb. u. a.).

8–10. **Ich weiß deine Werke.** Diese Worte werden nicht etwa mit Uebergang der nächsten Worte *ἰδοὺ* 2c. mit dem *ὅτι* 2c. angegeben, nach Bengel u. a.; sie stehen aber auch nicht „ohne weitere Bestimmung“ da; vielmehr enthalten sie das Motiv des Folgenden: Siehe, ich habe gegeben; sie sind also ein Ausdruck voller Anerkennung. — **Vor dir eine geöffnete Thür.** Soll das heißen: die Thür ins Reich Gottes ist für die Gemeinde geöffnet, ob schon die Juden ihr dieselbe verschließen wollen, oder es ist für sie eine Thür zu erfolgreicher Wirksamkeit geöffnet? Für die erstere Fassung entscheiden nach verschiedenen Modifikationen Bengel, Hengstenb. u. a. (s. Dillierbied), für die letztere die meisten Ausleger unter Deutung der Stelle auf Gelegenheit zur Missionsthätigkeit. Dillierb. erklärt sich dafür mit Bezug auf B. 9. Der Zusammenhang kann aber auch so gefaßt werden: sie sollen dir so wenig die Thür verschließen können, daß sie sich vielmehr zu deiner offenen Thür befehren müssen. Uebersetzen wir: siehe, ich habe es bestimmt, daß vor dir die Thür offenstehend sein soll, so ist beides gemeint, und in der Regel steht es auch so, daß die lebendige Gemeinde, die in das Reich Gottes selber eingeht, auch andere hereinzieht. — **Dem du hast eine kleine Macht.** Dies ist nicht von geistiger Schwäche zu verstehen (Mangel an Wundergaben, Lyra), sondern von der äußeren Kleinheit oder Unansehnlichkeit der Gemeinde (Dillierb. u. a.). Obwohl du aber eine kleine Macht hast, dennoch bewahrtest du mein Wort u. s. w. Die Gemeinde hat also schon in der Drangal ihre Bekennnistreue bewährt; daher will ihr der Herr auch geistige Erfolge geben über das Maß der äußeren Macht hinaus. — **Siehe, ich gebe, daß einige.** Auch hier wird die Gemeinschaft des Judenthums, welche sich für das wahre Judenthum ausgibt, Synagoge des Satans genannt, nach derselben Energie, mit welcher auch das Evangelium des Johannes dem Judenthums entgegentritt. Sogar aus dieser Gemeinschaft dämonischer Widersacher sollen die Gläubigen einige gewinnen. Auch hier scheint das *ἰδοὺ* mehr ein Verfügen, als ein Schenken zu bezeichnen. Schon jetzt verfügt er über diese einigen, in der Folge schafft er, daß sie kommen. Und niederfallen zu deinen Füßen. Sowie im Alten Testament geweiht war, die Heiden würden sich befehren und zu

den Juden nach Zion kommen, wird hier geweißt, daß die judaisirenden Juden kommen werden in ihrer Befehrung zu der Gemeinde Christi als dem wahren Zion. Auch das *προσκυνῆν* als Ausdruck der Huldigung und zugleich der Demüthigung vor der Gemeinde des Heils und der Gegenwart des Herrn klingt schon in den Weissagungen an: Ps. 72, 9; Jes. 2, 3; 49, 23; 60, 14; Sachari. 8, 20. Ueber die Mißdeutung der Stelle zu Gunsten der katholischen Hierarchie vgl. Dillst., S. 192. — **Lieb gewonnen.** Mangelhafte Uebersetzung des *γάπησα*, welchem aber noch weniger Genüge geschieht mit den Worten: daß ich dich geliebt habe. Denn hier ist von einem fortwährenden Lieben die Rede, welches in der Vergangenheit begonnen hat. Dillstiedt bezieht diesen Liebeserweis auf den Tod Christi, in welchem Falle Philadelphia nur die Gesamtkirche repräsentiren würde. Andere erklären das Wort lebiglich von einem Vorzug oder Werth der philadelphischen Gemeinde. De Wette: daß ich dich als eine treue Gemeinde erkannt habe. Beide Momente wollen jedoch in ihrer Einheit erkannt sein: daß meine Liebe zu dir in deinem Glaubensleben offenbar geworden ist. Die Anerkennung Christi ist mitgelegt mit der Anerkennung der Gemeinde, und zwar als das eigentliche Motiv für die Anerkennung derselben. Dillstiedt hebt hervor, daß die Juden die Liebe Christi in seinem Kreuzestode erkennen werden, während sie ihn jetzt noch als einen gekrenigten Missethäter lästern. — **Weil du bewahrt hast das Wort meiner Geduld.** Dillstiedt will das Pron. *μου* nicht auf *τῆς ὑπομ.* allein beziehen (wie Ewald, de Wette, Hengstenb. u. a.), sondern auf den ganzen Begriff *τὸν λόγ.* u. (mit Grot., Eichl. u. a.). Allein wenn wir lesen: mein Wort der Geduld, so entsteht eine unklare Vorstellung, wie wenn etwa auch die Worte anderer schon die Geduld verherrlicht hätten. Auch bilden sich verschiedene Erklärungen dieser Fassung. Das Wort, welches unter andern die Geduld vorschreibt (Heinrich); das Wort, welches die Geduld gibt und fordert (Dillstiedt). Einzelne Aussprüche Christi, welche die Geduld — die christliche Geduld empfehlen (Hengstenb.). Das Wort von der Geduld Christi wird freilich auch verschieden erklärt: das Wort von meinem Leiden, meiner Standhaftigkeit (Calov). Das Wort, welches als Wort vom Kreuz nach seinem Inhalte und nach seiner Verpflichtung Standhaftigkeit fordert, wie sie Christo und den Seinen eigen ist (Vitringa). Wir lesen: das Wort, wie es in der Verfolgung zum Worte der Ausdauer, zum Martyrium, zum Bekenntniß gereift ist. Also: du hast mein Wort bewahrt in der Feuerprobe der Anfechtung, da das Wort vom Kreuz ein Wort des Kreuzes selbst wurde, das Wort in seiner Kreuzeshöhenheit und Kreuzesmacht. Auf die *ὑπομονή* kommt die Heilige Schrift immer wieder zurück; besonders auch die Apok. 2, 3. 19; 13, 10; 14, 12. — **So will auch ich dich bewahren.** Dreifache Erklärung: du sollst ausnahmsweise nicht in die Stunde der Versuchung kommen. Du sollst bewahrt

werden mit allen Gläubigen vor den Plagen der Ungläubigen. Du sollst bewahrt werden durch die äußere Versuchung hindurch, sie soll für dich nicht zur inneren Versuchung, zur Gefahr des Abfalls werden (Vitringa, Hengstenb. u. a.). Dillstiedt: „Der Ausdruck *την ἐκ* zu unterscheiden von *την ἀπό*“. — **Stunde der Versuchung.** Die Stunde der Versuchung ist der Gipfelpunkt in der Zeit der Versuchung (Euk. 22, 53), der Moment der Krise. Im allgemeinen aber sind hier ohne Zweifel die der Zukunft des Herrn (s. B. 11) vorangehenden schweren Glaubenskämpfe der Kirche als Gefahren des Abfalls gemeint. Nähere Bestimmungen: die Bewahrung, welche Kap. 7, 3 ff. dargestellt ist (Ewald, de Wette); die Drangsale des Antichrists (Primas.); zudem die Plagen des 6. Engels (Veda). Unnötige Beschränkungen! Falsche Bestimmungen: die Verfolgungen unter Nero (Grotius), Domitian (Vra), Trajan (Caesar u. a.). — **Ueber den ganzen Erdkreis.** Insofern das römische Reich die *οικουμένη* war, mußte es doch hier Symbol sein für die ganze bewohnte Welt, was auch der Zusatz andeutet. — **Zu versuchen die Wohnenden.** Nach Dillstiedt: „die Masse der Menschen im Gegensatz zu den aus allen Völkern erkaufenen Gläubigen“. Zum Beleg werden angeführt die Stellen: Kap. 6, 10; 11, 10; 13, 8, 14. Aus Kap. 13, 8 aber ergibt sich, daß die Bewohner der Erde nur wegen der großen Mehrzahl der Ungläubigen mit diesen mehr oder minder identifizirt werden. Auch ist es ausgemacht, daß die Versuchung als ein Gerichts-Verhängniß nur über die Ungläubigen kommt; indeß kommt die versucherische Thatsache als schwere Prüfung auch über die Gläubigen zu ihrer Bewährung. Diese aber sollen sie der göttlichen Bewahrung danken.

11. **Ich komme bald.** Immer wiederkehrende Verkündigung, den Feinden zur Erweckung oder zum Schrecken; den Frommen zum Trost und zur Erhebung. Nur keine Zeitbestimmung im gemeinchronologischen Sinne, sondern im Sinne religiöser Gehobenheit. Der Ausdruck *ταχύ* involvirt immer das Ueberraschende des Kommens, unerwartet, plötzlich, überflüßig und übergroß. — **Halte, was du hast.** S. Kap. 1, 3; 2, 25; 22, 7. Pflege des Charisma, welches dir eigenthümlich ist. Mit dem Festhalten ist zugleich das stets neue Reprovozieren und innigere Erwerben ausgesprochen (Matth. 24, 13). Hier ist das Charisma der Glaubensbeharrlichkeit gemeint. — **Daß niemand deine Krone.** Dir den Siegerkranz, der am Ziele deiner harret, entreiße, d. h. dich desselben verlustig mache. Nicht also in dem Sinne, daß ein anderer zuvorkomme (Grot.). Der *μυθεῖς* repräsentirt jedoch die Macht der Versuchung, welche sich schließlich im Antichristen konzentriert, mit Bezug auf die alten Wettkämpfe.

12. **Zur Säule in dem Tempel.** Die bestimmte Verheißung entspricht wieder dem bestimmten Verhalten: 1) Eine Säule im geistlichen Gottestempel; 2) ein ewig geweihter Hausgenosse im Tempel; 3) geschmückt mit der dreifachen Inschrift: a. mit dem Namen Gottes; voller Ausdruck der vollkom-

menen Religiosität. b. Mit dem Namen der Gottesstadt; voller Ausdruck der vollkommenen idealen Kirchlichkeit. c. Mit dem Namen Christi; voller Ausdruck der vollkommenen Christlichkeit, die beiden vorigen Momente in eins auffassen. Diese Erfüllung soll allerdings vollkommen erst mit der Zukunft des Herrn eintreten, aber nicht ausschließlich nach dieser Zukunft, wie Dürerbied will. Er bestreitet nicht nur die Beziehung auf die *ecclesia militans* allein (Lyra, Grot. u. a.), sondern auch die Beziehung auf diese und die triumphans (Witranga u. a.). *Kai êxw ov mē êxêlθῃ êvi*. Die Säule wird nicht hinausgehen nach Ewald u. a. Doch ist ein Wechsel des Bildes anzunehmen: Der Ueberwiner kann nicht mehr abfallen oder von der seligen Gemeinschaft Gottes ausgeschieden werden. So fest er als eine Säule an Festigkeit und Schmuck in dem ewigen Tempel steht, so fest steht er darin als Bewohner. Mit Recht sagt Hengstenberg, dieses von jedem Christen, denn ein Christ sein heiße: ein Sieger sein. Auch wird die Anschrift nicht auf die Säule bezogen, sondern auf den Sieger, s. Kap. 14, 1. Ueber die Deutung des Namens Jesu auf Jesuani, Jesuitae s. die Note bei Dürerb., S. 197.

Eine Analogie der drei Namen in der jüdischen Theologie s. bei Dürerb., S. 198. — Das herabsteigt vom Himmel, s. Kap. 21. Wie die diesseitige Kirche immer geistiger wird, so wird die jenseitige immer realer, leibhafter, bis sich ihre vollendete Welterscheinung vollzieht in der Auferstehung. Wie die drei Namen in nahem Anschluß an die Dreisaltigkeit eine dreifache Manifestation des göttlichen Bildes in dem Seligen ausdrücken, so auch eine dreifache Zugehörigkeit oder Gemeintheit.

7. Brief. Laodicea, Kap. 3, 14–22.

Unser Laodicea lag am Flusse Lycus in Großphrygien in der Nachbarschaft von Kolossä und Hierapolis; eine große, reiche Handelsstadt. Früher Diospolis geheissen, dann Nhoas, erhielt sie den späteren Namen zu Ehren der Laodike, Gattin des Königs Antiochus II. Im Jahr 62 wurde die Stadt durch ein Erdbeben zerstört, ebenso wie Kolossä und Hierapolis, aber bald wieder hergestellt. Gegenwärtig bildet ein über Fleden Ertzissar, umgeben von Ruinen, die letzte Spur ihres Daseins. Laodicea bildet die letzte der sieben Gemeinden, daher hatte ein Cirkularschreiben an diese (der Epheferbrief) sein letztes Ziel erreicht und konnte bequem von hier mit dem Briefe an die Kolosser ausgetauscht werden (Kol. 4, 16). Indessen redet noch Winer von einem verloren gegangenen Briefe Pauli an die Laodicener. Nachdem der Bote der sieben Sendschreiben erst nordwärts gegangen ist von Epheesus über Smyrna nach Pergamus, hat er sich dann südwärts gewandt nach Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea; also auch ein Trivium und Quadrivium durchgemacht. Näheres s. m. in den Real-Encyclopädien, Reisebeschreibungen und geographischen Werken. „Ein Bischof und

Märtyrer zu Laodicea Sagaris (im Jahr 170 n. Chr.) wird erwähnt bei Euseb. H. E. IV, 26. V, 24; aber schon Archippus (Kol. 4, 17) wird als Bischof genannt (Const. Apost. VIII, 46). Den einen wie den andern hat man für den Engel der Gemeinde gehalten; und Hengstenberg hat sogar in dem Ausdrucke: *ἡ ἀρχὴ τ. κτ.* B. 14 eine Anspielung auf den Namen des Archippus als des einflussreichsten Vorstehers zu Laodicea entdeckt. „Dürerbied. Allerdings eine kuriose Entdeckung! Aus Kol. 2 folgt nicht bestimmt, daß die Gemeinde ebenso wie die zu Kolossä zur Zeit Pauli theosophischen Irrlehren ausgelegt gewesen, wie Dürerbied annimmt, obschon Witranga mit wirklichem Scharfsinn noch in unserem Sendschreiben Spuren jener Dinge finden wollte (Dürerbied, S. 199). Der geistliche Zustand der Gemeinde resultirt aus dem Briefe in der schärfsten Bestimmtheit; ist aber aus den äußeren Verhältnissen derselben nicht zu erklären.

14. Dieses sagt der Amen. Auch hier kann man von vorne herein eine Harmonie aller Theile annehmen. Der Mittelpunkt aller Bestimmungen liegt offenbar in dem falschen Hochgefühl der Gemeinde, wie es sich nach B. 17 äußert. Ein solches krankhaftes Fertigsein und Bedürfnislosgewordensein (*πεπλονηται*) entsteht erstlich nicht bei einem gesunden Glaubensstande, der eben auf dem festen Grunde des Versöhnungsfriedens ein Sehen und Streben nach der Vollenbung ist (die wahre Gerechtigkeit des Glaubens ein Ringen nach der Gerechtigkeit des Lebens). Allein auch bei einer geschilderten Wertheiligkeit entsteht dieses Fertigsein nicht; der Stachel des Gesetzes treibt wenigstens die Besseren immer aus der falschen Ruhe wieder auf. Entschieden satt aber ist allemal und überall der Spiritualismus, mag er nun bald mystisch auftreten und sagen: ich bin auch ein Sohn Gottes, bald rationalistisch mit der Erklärung: es gibt überhaupt keinen Sohn Gottes und keine Sühne. Dem Spiritualismus ist es eigen, daß er nicht warm ist, weil er kein geistliches Blut hat, kein soziales, historisches und persönliches Leben, daß er aber auch nicht kalt ist, denn er hat seine religiösen Ansichten und Anschauungen, auch seine Partei, und für diese kann er sogar vorübergehend schwärmerisch oder fanatisch heiß werden. Warm aber für die lebendige Gottesgemeinschaft und Gottesgemeinde wird er nicht. Dieser Spiritualismus möchte nun auch in Laodicea auf den Antecedentien theoretischer, theosophischer Irrlehren beruhen; jetzt aber waren diese ein verschwundenes Moment im Hintergrund; auf die schwärmerische Verlogenheit war der Niederschlag der Sätttheit und Laubheit gefolgt. Daher greift auch das Offenbarungswort nicht theoretische Irrthümer der Gemeinde an, sondern ihre praktische Erscheinung, aber so spezifisch bestimmt, daß man sieht, er zielt auch auf die Keime ihres Verderbens im Hintergrund.

Und zwar zuerst mit seiner Selbstbezeichnung Christi: Der Amen, der treue und wahrhaftige Zeuge, der Urheber (*ἀρχή*, s. Kol. 1, 18) der Schöpfung und

Erlösung. Er ist der Amen als der vollkommene und vollendete persönliche Abschluß der Offenbarungen Gottes, über den hinaus es keine angelischen oder philosophischen oder spiritualistischen Offenbarungen geben kann, der Brennpunkt der Gottessonne, durch welchen man allein die rechte Lebenswärme gewinnt. Er ist der treue und wesenhafteste, vollkommen historisch wirkliche Zeuge der Wahrheit, welchem gegenüber die verfliegenden Illusionen, Bilder und Systeme des Spiritualismus alle verschwinden müssen. Er ist das lebendige, persönliche Prinzip der ganzen Schöpfung, daher gibt es kein prinzipielles Geistesleben oder Geistesleben außer der kosmischen Reichsordnung, welche zusammengefaßt ist in ihm.

Dieser Signatur Christi entspricht die Signatur der Gemeinde. Ihre Werke gehen spezifisch in ihren Charakter auf, und dieser Charakter ist Kälte, aber nicht die Kälte als Positivität, sondern Kälte als zweifache Negation: nicht kalt, nicht warm. Wäre sie kalt, heidnisch fremd oder auch widerwillig, so hätte Christus als Richter nicht mit ihr zu thun; sie könnte noch warm werden. Sie hat eben Christenthum genug, um verdammt zu werden, aber zu wenig, um selig zu werden, weil sie auch nicht warm ist. Dieser Zustand in seiner Annäherung an die Heillosigkeit nöthigt selbst dem Richter in seiner seligen Majestät einen menschlich schmerzvoll lautenden Seufzer ab: O, daß du kalt oder warm wärest! Nun aber wird der Zustand auch mit dem Bilde des lauen Wassers, wie es als Trinkwasser Ekel erregt, bezeichnet: ich bin im Begriff (nicht schon: ich will) dich auszuspeien aus meinem Munde, d. h. zu verwerfen mit lebhaftem Unwillen und Abstoß.

Nicht kalt, nicht warm, sondern lau. Diese Stellung zum Herrn, seinem Wort und seiner Gemeinde beruht auf dem Verhalten der Gemeinde zu sich selbst, auf ihrem geistlichen Hochmuth. Auch dieser brüdt sich in dreifacher Weise aus: ich bin reich — überreich geworden, oder satt — ich bedarf keines Dings (oder auch keines Menschen, keines Heilandes, keiner Gemeinschaft). Die erste Erklärung spricht schon den Selbstbetrug aus, daß sie reich sein will an und für sich; mit der zweiten Erklärung deutet sie an, daß sie durch irgend einen Umstand (ein Geheimmittel oder eine vermeintliche neue Idee) reich geworden und daß dies für immer entschieden sei. Mit der dritten Erklärung spricht sie die furchtbare Konsequenz aus: sie bedarf keines Dings mehr, sie ist innerlich los von allen himmlischen und irdischen Stützen, ihre Satttheit ist die vollendete Karrikatur der Seligkeit des wahren Glaubens, vermeintlich erhaben in vermeintlicher Allwissenheit.

Ihrer falschen Selbstbeurtheilung aber tritt das vernichtende Urtheil des Herrn entgegen. — Du weißt nicht. Unwissenheit, und zwar Unwissenheit in Beziehung auf das nächste und nöthigste Wissen, Unwissenheit über ihren eignen Zustand, und zwar Unwissenheit in der höchsten Potenz, Selbstverblendung, das ist die Grundlage ihrer Mängel. Die

Gemeinde (repräsentirt durch ihren Charakter, ihr männliches Lebensbild) weiß nicht, daß sie einerseits die Unglückselige ist, der spezifische Lastträger der Lasten des Unheils, andererseits die Erbarmenswerthe vor allen andern, deren auch der Herr sich in Rücksicht auf ihre Unwissenheit noch erbarmen will (s. Luk. 23, 34). Die drei Grundzüge dieses Jammerbildes aber sind: arm und blind und nackt; arm in Beziehung auf die wahren Güter des Lebens, blind in Beziehung auf die Wahrheit und die Erkenntniß, nackt in Beziehung auf den völligen Mangel an wahrhaft geistlicher Erscheinung in wahrhaft guten Werken oder Zeichen und Zeugnissen des inneren Lebens.

Dem entspricht der Rath des Herrn. Sie soll alles, was ihr fehlt, kaufen von ihm. Denn von ihm allein kann der Bettler kaufen, kann man kaufen umsonst (Jes. 55, 1), und doch insofern noch kaufen, als man nur unter sittlichen Formen und Bedingungen das freie Geschenk erhält, um die Umgebung einer ganzen Welt von schlechten Werthen, nicht als eigentliche Bettlergabe, wie mitunter gesagt wird. Das erste Anerbieten ist das Gold, geläutert vom Feuer, das Himmelsgut der Gerechtigkeit in der Gebiegenheit der Glaubensstreue, und zwar wie es durch das Feuer der Trübsal geläutert ist, und dadurch eben auch als echtes Gold bewährt. Der Spiritualist darf seine Vergolgungen dem Feuer der Trübsal nicht aussetzen. In zweiter Linie wird nun die Blöße bedacht vor der Blindheit; deswegen wohl, weil das nothdürftigste Sehen bei dem ersten und zweiten Akt schon vorausgesetzt ist, und weil es hohe Zeit ist, daß das Offenbarwerden der Schande der Blöße, wie sie in moralischen Vergessenissen hervortreten will, durch christliche Lebenserweisungen, in weißen Kleidern, die im Zusammenhange stehen mit dem Golde des Glaubens, verhüllt werde. Daran schließt sich dann die Augensalbe der Wahrheit zum wahren vollen Sehendwerden in christlicher Erkenntniß, von welcher der Spiritualist in seinem Wissensbünkel eben am weitesten entfernt ist.

Das scharfe Wort des Herrn wird nun dem Verdacht der Parteilichkeit oder des Parteikampfes, des Schulzanks entzogen. Nach allen Seiten wird die Wahrheit Christi zur Nüße, wo sie stößt auf die Nüße, und eben daran, daß sie nützt und züchtigt, soll der Gestrafte erkennen, daß ihn die Liebe Christi noch nicht aufgegeben hat, vielmehr daß sie mit den Mitteln der Nüße und Züchtigung ihn gewinnen will, indem sie ihn zur Buße ruft. — Siehe, ich stehe vor der Thür. Der bestimmten Art des sündlichen Zustandes entspricht die bestimmte Gestalt der Buße. Es ist theils die Ursache, theils die Wirkung des Spiritualismus, daß er sich das Bewußtsein der Wahlfreiheit verweigert hat; der Nerv der sittlichen Freiheit ist in ihm gelähmt, und ebenso der Sinn für die sittlichen Größen der Weltgeschichte in ihm verbunkelt. Darum steht Christus — der längst nicht mehr in seinem hochliegenden Spiritualismus ist — vor seiner Thür und klopft an.

Er findet die Thür verschlossen, aber er stößt sie nicht ein; er klopft an und bittet um Einlaß. Diesem Verhalten des königlich Freien gegenüber soll der Unfreie aus dem Starrkrampf seiner Freiheit erwachen. So jemand. Dies ist freilich nicht von der Gesamtheit der Verblendeten zu erwarten, doch von einzelnen zu hoffen. — So jemand meine Stimme hören wird. Wer dafür noch Sinn haben kann, für den liebenden Ton und den Liebesruf der Stimme Jesu, dem ist zu helfen. Sein Herz ist noch nicht ganz unter den geistlichen Schwanlungen zwischen Licht und Finsterniß, in stetem Abfall an die Indifferenz für die persönliche Liebe erstorben. Das bewährt sich daran, daß er dem Herrn die Thür aufstößt, daß er den persönlichen Christus als seinen Freund und Heiland ausnimmt. Und was dann? Der eigenthümlich bestimmten Buße entspricht die eigenthümlich bestimmte Begnadigung. Gewiß gilt das folgende Wort der Verheißung für alle, die sich befehren, doch besonders für den sich befehrenden Spiritualisten. — Zu dem werde ich eingehen und das Mahl mit ihm halten. Hier vor allem muß sich das neue Leben zur innigsten Kommunion, zur persönlichen Gemeinschaft mit dem Herrn gestalten. Diese Kommunion ist zuvörderst das Mahthalten Christi mit ihm; sein Herz, seine Güter, sein Brod gehören fortan der christlichen Gemeinschaft an. Aber die höhere Gestalt dieses neuen Lebens ist, daß seinerseits er das Mahl hält mit Christo, daß er in den Mitgenuß seines seligen himmlischen Lebens aufgenommen wird. Und wenn auch hier vom Mahl der Lebensgemeinschaft im allgemeinen die Rede ist, so wird sich die Wiederbringung des Spiritualisten besonders auch in der Werthhaltung des Abendmahls, des sozialen Christus betheiligen, wie er eben in seiner ideellsten Selbstgenügsamkeit das Mahl mißachtet hat.

Und auch hier ist die schließliche Verheißung für den Ueberwinder allem Vorangegangenen ganz entsprechend. — Dem werde ich geben zu sitzen mit mir. Der Thron Christi ist seine Reichsherrlichkeit, das Sitzen auf seinem Throne der persönliche Lebensbesitz dieser Reichsherrlichkeit, das Mitsitzen auf diesem Throne also der Mitgenuß dieser höchsten Bestimmtheit des vollendeten persönlichen Lebens. Diese Zukunft bildet den äußersten Gegensatz zu der Erwartung des spiritualistischen Indifferentisten, daß er in den Wogen des allgemeinen unpersönlichen Weltwesens versinken und ertrinken werde. Noch herrlicher aber schließt diese Verheißung sich auf: und habe mich gesetzt mit meinem Vater. Ueber die Gemeinschaft an der persönlichen Erhabenheit Gottes über die Welt hinaus, über die Vergänglichkeit, Unfreiheit und Unvollkommenheit der Welt hinaus ist nichts zu erdenken. Unverkennbar aber ist es der Kulminationspunkt des Gegensatzes zu den nihilistischen Aussichten des indifferentistisch lauen Geistes, das positive Gegenstück des negativen buddhistischen Nirvana.

Der felerliche Schluß appellirt zum letztenmal an die Organisation, die Anlage, die Bestimmung des

Menschen; zum letztenmal an die Freiheit und an die ersten Regungen der Freiheit im Hören und im Gehorsam; zum letztenmal an den hohen Beruf des Christen: zu hören, was der Geist den Gemeinden sagt. Diesmal hat das Wort ein siebenfaches Gewicht; es schließt mit dem letzten Brief alle vorigen Briefe zugleich.

Die allgemeinere Bedeutung der Erklärung Christi aber: Siehe, ich stehe vor der Thür, ist diese, daß das letzte Sendschreiben die letzte Gestalt der Kirche skizzirt, und sich berührt mit der Parusie. Nach dieser übersichtlichen Betrachtung des letzten Sendschreibens können wir uns über die vorhandenen exegetischen Erörterungen kurz fassen.

V. 14. Der Amen, 2 Kor. 1, 20. Der hebräische Ausdruck ist allerdings durchaus verwandt mit dem folgenden griechischen (Bengel u. a.); aber es ist doch ein Unterschied zwischen absoluter Gewißheit und absoluter Treue und Wirklichkeit, und nicht an eine bloße Steigerung des Nachdrucks (Düsterb.) zu denken. — Ueber die haltlosen Ausdeutungen s. Düsterb. — Das Prinzip der Kreatur. S. Kol. 1, 15. Falsche Deutungen: Der Fürst der Kreatur; der Gründer der neuen Kreatur, der Kirche; das erste, herrliche Geschöpf der Kreatur. S. Co. Johannes. 1, 1 ff.

V. 15. Deine Werke. Die Werke haben für die Personen selbst nur Werth als Signaturen ihres Charakters. Laue Herzen, laue Werke, und umgekehrt. Die Heranziehung der Unterscheidung zwischen vollkommen Gerechten, vollkommen Ungerechten und einer Mittelstellung ist beirrend; vielmehr gehören hierher die Sünder in der obersten Schicht der Hölle bei Dante, welche zu schlecht für den Himmel und auch für die Hölle sind, d. h. es ist von qualitativen, nicht von quantitativen Dingen die Rede. Allerdings ist der Wille derjenige, der an dem Herrn hängt, denn nur persönliches Verhältniß und Verhalten in der Liebe macht warmes Leben. Während die Wette u. a. den Gegensatz zu dem *εὐτοῦς* in dem *πυρρός* finden, hebt Düsterb. mit Hengstenb. u. a. mit Recht hervor, der Gegensatz sei ein schwankendes mittleres Verhalten. Wenn er aber die Kälte positiv bestimmt als Feindschaft und Widerstand gegen den Herrn nach dem Beispiel des Saulus, so ist das ebenso unrichtig, wie wenn Hengstenberg von einem Kalten redet, der ein schmerzliches Gefühl seiner Kälte hat. Die Gegensätze sind: der Gläubige — der Nichtgläubige und in ihrer Mitte der Halbgläubige, der im Kern schon ein Ungläubiger geworden ist.

V. 16. Das Bild ist unverkennbar entnommen von der Efel erzeugenden Wirkung des lauen Wafers im Munde. Auch das *μῆλλεν* von einem unterschiednen *ῥελεν* zu unterscheiden.

V. 17. Ich bin reich. Nicht auf den irdischen Reichtum der blühenden Handelsstadt zu beziehen mit vielen Auslegern, obgleich der Zusammenhang zwischen dem äußeren Reichtum und der Gefahr des innern Sichreichtümkens nicht zu verkennen ist. Zu vergleichen das Alte und das Neue Testament. Es ist also

der eingebildete Reichtum an geistlichen Gütern gemeint, nach den meisten Auslegern. Die Klimax: *πλουσιός εἰμι* u. ist zu beachten. — Und weist nicht. Nicht bloß einfache Selbsttäuschung, sondern markirte Selbsttäuschung, potenzierte Unwissenheit dem vermeintlich potenzierten Wissen gegenüber. — Daß du, eben du. — *ὁ ταλαπώρος* im höchsten Sinne.

B. 18. Ich rathe dir. „Der Anflug von Ironie, welchen Ehrard in diesem Ausdruck findet, kann etwa darin bestehen, daß Christus dem spiritualistischen Indifferenten hier nicht in seiner historischen Autorität entgegentritt, weil derselbe allerdings das Band des historischen Gehorsams gelöst hat. Er geht auf die Voraussetzung seiner falschen Freiheit ein. Will er der Stimme des Herrn nicht gehorchen, so muß er doch die Sprache der Wahrheit hören. Dieser Form ganz analog ist die weitere Erklärung: siehe, ich siehe vor der Thür. Ein Wink für die Kirche, wie sie emanzipirte Geister zu behandeln hat. — Zu kaufen. Von einem wirklichen Erkaufen durch ein meritum de congruo kann nicht die Rede sein, denn Laodicea ist arm und nadt, und das Objekt dieses Kaufens ist Gold. Durch die gewöhnliche protestantische Auffassung aber: sie müsse bloß ihre Einbildung aufgeben, das sei der Kaufpreis (Wittinga, Bengel u. a.), wird jedoch auch das eigentliche Sachverhältniß ein wenig verdeckt. Ein solches Aufgeben setzt doch immer schon ein Entgegenkommen in Buße und Selbstverleugnung voraus. Nach Ehrard wäre der Rath in umgekehrter Ordnung zu befolgen; erst Augensalbe, dann Kleider, dann Gold. Indessen hat die gegebene Ordnung ihre wesentlichen Gründe. Das Gold im Feuer geläutert, die in der Ansetzung bewährte Glaubensstreue (Gengstenb. fides; a lapide caritas; Düsterb. das geistliche Gut; Ehrard gute Früchte). — Weiße Kleider. Durchweg in der Apokalypse der Siegesglanz der auf der Glaubensgerechtigkeit beruhenden Lebensgerechtigkeit. Also doch nicht dasselbe wie das Gold (Düsterbied), auch nicht die subjektive Reinigung des Herzens (Ehrard), welche man ja nicht sehen kann, wie weiße Kleider. Auch die Augensalbe *κολούριον*, klassisch: *κόλλυριον*, wird verschieden erklärt (das Wort Gottes; die Gabe des Heiligen Geistes, welcher erleuchtet).

B. 19. *Εγώ*. Nach der scheinbaren Gleichstellung tritt einmal wieder die hohe herrschaftliche Persönlichkeit hervor. Aber besonders hier, um auszusprechen, daß ihre Rüge und Züchtigung lauter Liebe sei, und daß ihre Liebe auch züchtigen und strafen könne, gegenüber der schlaffen, persönlichkeitswidrigen Weise des Indifferentismus, welcher die Liebe in Laxheit verkehrt, die Strafe als Härte verurtheilt und beide auseinanderfallen läßt. — Welche ich lieb habe. Mit Recht behauptet Düsterbied gegen Wittinga, dies gelte nicht bloß von dem besseren Theil der Gemeinde. Das Verhältniß von *ἐλέγχειν* und *παιδεύειν* bestimmt sich der christlichen Freiheit gemäß. Erst muß der Sünder sich überführen, intellektuell strafen lassen, dann nimmt die Gnade sein Gewissen und Leben in gemüthliche Zucht.

20. Auch dieser Vers gehört noch zu dem speziellen Wort an Laodicea, ist also nicht schon (Wit.) ein Epilog zum Ganzen. Doch gibt die ganze Verhandlung ein Bild, welches die vorigen Sentschreiben abschließt, und sich mit der nahen Parusie bezieht. — Die Thür. Durchweg als die Thür des Herzens gedeutet, das Anklopfen auf das Wort Gottes, den Heiligen Geist, besondere Heimführung. Die Thür des Herzens aber ist die persönliche Freiheit. Das Stehen vor derselben spricht ein Dreifaches aus: 1) Christus findet sich nicht im Herzen des Laien; 2) er erkennt seine Freiheit, ihn auszuschließen, an; 3) er macht einen entschiedenen Angriff auf die Unfreiheit in dem Mißbrauch seiner Freiheit. Das Anklopfen des Herrn in der letzten Zeit ist eine Synthese der drohenden Vorzeichen des Gerichts mit seinem Wort. Nach Bengel soll die Verheißung: ich werde mit ihm das Maß halten, von dem irdischen Leben verstanden werden; er mit mir, von dem himmlischen. Die Verheißung aber unterscheidet in allgemeiner Weise einen niedrigeren und höheren Grad des geistlichen Lebens (Martha; Maria). Das Bild von der Hochzeit liegt in unsrer Stelle nicht; vielmehr handelt es sich hier um die Herstellung eines persönlich innigen Verhältnisses zwischen Christo und der einzelnen Gemeinde, ja der einzelnen Seele.

21. Die Verheißung in ihrer besonderen Größe entspricht allerdings der besonderen Größe des Sieges, welchen der Laodiceer zu erkämpfen hat (Ehrard), zudem aber bildet sie auch in ihrer Eigenthümlichkeit den Gegensatz zu dem Verderben, dem er sich zu entziehen hat. Nach Düsterbied wäre diese Verheißung lediglich die größte und die letzte. Als die letztere weist sie jedoch mit besonderem Ausdruck hin auf die allumfassende, vollendete Siegesgestalt der himmlischen Herrlichkeit. Mit Grund beseitigt Düsterbied die Unterscheidung verschiedener Throne des Vaters und des Sohnes (Calov), mit Hinweisung auf die Einheit des Throns, Kap. 22, 1.

Nachträgliche Bemerkung über die historische Verwirklichung der prophetischen Gemeindebilder. Vor allem sind folgende Momente festzustellen:

1. Die sieben Sentschreiben sind keineswegs episkopale Briefe zur Einleitung in die Apokalypse, sondern prophetische Briefe, welche den ersten Theil der Apokalypse selbst bilden, und zwar den grundlegenden.

2. Daßer sind die Lebensbilder der sieben Gemeinden nicht nur episkopal-vermittelte, aber prophetisch vertieft und gestaltete historische Lebensbilder der apostolischen Kirche, sondern auch prophetische Typen kirchlicher Zustände bis zum Weltende hin.

3. Gleichwohl würde man sich zu der chronologisch-kirchenshistorischen Auffassung der Apokalypse überhaupt verpflichten, wenn man in der Folge dieser Lebensbilder bestimmte Perioden der Kirchengeschichte sehen wollte.

4. Nichts desto weniger hat der prophetische Geist aus der synchronistischen Koordination der sieben

kleinasiatischen Kirchen jedenfalls eine ideale Succession gemacht, welche in ihrem Anfangspunkt und Endpunkt zugleich unverkennbar historisch ist. Denn offenbar ist Ephesus ein Bild der Kirche gegen Ende der apostolischen Zeit, Laodicea das Bild der Kirche in der letzten Zeit nach den Grundzügen der letzten Zeit, Matth. 24, 37 ff. Daher mögen auch einzelne Versuche beachtenswerth sein, welche die sieben Gemeinden als historische Perioden gefaßt haben; jedenfalls muß die ideelle Grundlage, die prophetische Anschauung eines geistigen welthistorischen Entwicklungsprozesses, wie er oben skizziert wurde, vorbehalten bleiben. Die Versuche selber aber charakterisiren sich auch durch ihr Auseinandergehen als bloße Versuche.

Die Konstruktion des katholischen Theologen Holzhauser theilt Haneberg mit in seiner Geschichte der biblischen Offenbarung, S. 690:

1. Ephesus. Das Ende der apostolischen Zeit.
2. Smyrna. Die Zeit der Martyrer.
3. Pergamus. Bekenntniß des Glaubens. Die Zeit der großen Kirchenbäter vom 4. bis zum 6. Jahrh.
4. Thyatira. Lobenswerther Zustand. Zeit der Herrschaft der Kirche von Justinian bis auf Karl den Großen. Warnung (?) vor weltlichem Sinn — Jesabel.
5. Sardes. Das Scheinchristenthum,

der herrschenbe Zustand. 6. Philadelphia. Ohne äußere Macht doch treues Bekenntniß. Vielleicht unsere nächste Zukunft. 7. Laodicea, d. i. Blätkergericht. Ende.

Ein protestantisches Gegenstück gibt Sander:

1. Ephesus. Wie Holzhausen.
2. Smyrna. Wie oben.
3. Pergamus. Die Zeit von Konstantin d. G. bis in die Mitte des 8. Jahrhunderts.
4. Thyatira. Von der Mitte des 8. Jahrh. bis zur Reformation.
5. Sardes. Die Zeit der tobtten Orthodorie vom Ende des 16. Jahrh. bis gegen die letzte Hälfte des 18. Jahrh.
6. Philadelphia. Die Gemeinde der Bruderliebe. Bezeichnet mit den Erscheinungen des Pietismus, Herrnhutianismus, Methodismus.
7. Laodicea. Das Bild der letzten Zeit.

Man kann wohl mit Sicherheit sagen, daß sich die sieben Lebensbilder durch alle Zeiten der Kirche nebeneinander fortschieben; nur daß bald das eine, bald das andere dominirender hervortritt; zudem das eine mehr hier, das andere mehr dort. Für die Figur der Jesabel hat es zu allen Zeiten Belege gegeben. Und wenn es kein Philadelphia gäbe in der allerletzten Zeit, wo sollte dann der Herr seine Braut finden?

Zweiter Abschnitt.

Die sieben Siegel.

Kap. 4, 1—6, 17.

- A. Das ideale himmlische Weltbild über den sieben Siegeln. Der Standpunkt des Sehers im Himmel. Die himmlische Welt als Urbild und Endziel der irdischen Welt.

Kap. 4, 1—5, 14.

a. Die Entrückung des Sehers in den Himmel.

- 1 Nach diesem schaute ich [hatte ich ein Gesicht], und siehe, eine Thür aufgethan im Himmel. Und die frühere Stimme, die ich gehört hatte mit mir reden wie eine Posaune, wie sie sagte¹⁾: Steige herauf hieher, so will ich dir zeigen, was nach diesem geschehen soll.
- 2 Als bald²⁾ war ich im Geist [entrückt].

b. Der Thron, der Thronende und sein Warten.

- 2 Und siehe, ein Thron stand im Himmel, und auf dem³⁾ Throne saß Einer.
- 3 Und der da saß, war⁴⁾ dem Ansehen nach gleich dem [Edel-] Steine Jaspis und dem Sard [lauter ewiger Lichtglanz und Lebensfarbe], und ein Regenbogen rings um den Thron von Ansehen gleich dem Smaragd.
- 4 Und rings um den Thron vierundzwanzig Throne⁵⁾, und auf den Thronen vierundzwanzig⁵⁾ Älteste sitzend, angethan mit weißen Gewändern und⁶⁾ auf ihren Häuptern goldene Kronen.

¹⁾ Statt λέγονσα zu lesen: λέγων.

²⁾ Das καὶ vor dem ἐνδὲως steht nach A. Sinait. 1c. nicht fest.

³⁾ Ἐνὶ τῶν 1c. vergl. Düsterdieck, S. 209.

⁴⁾ Gegen das ἦν vor ὁμοίως Codd. A. B. Sinait.

⁵⁾ Beidemals εἰκοσι τέσσαρες ohne καὶ zu lesen. Zudem besteht eine bedeutende Verwirrung über die Verbindung der zweiten Zahl 24, ob mit den Thronen oder mit den Ältesten. Indessen haben die Thronen ihre Zahl von den Ältesten; nicht umgekehrt. Doch möchte das τοὺς vor den 24 Ältesten hier wohl antizipiert sein.

⁶⁾ Das ἔσχον vor ἐνὶ τ. κρ. nicht begründet.

Und aus dem Throne gehen hervor Blitze und Stimmen und Donner, und sieben Feuer- 5
fackeln [sind] brennend vor dem Throne, welches sind die sieben Geister Gottes.

Und vor dem Throne [war's] wie ein gläsernes Meer, gleich dem Kristall, und im Mittel 6
[Mittelhöhe?] des Thrones und im Umkreis des Thrones vier Lebens- [und Bewegungs-] Ge-
stalten, voller Augen nach vorwärts und nach rückwärts.

Und die erste Lebensgestalt gleich einem Löwen; und die zweite Lebensgestalt gleich einem 7
[Opfer-] Farnen; und die dritte Lebensgestalt mit dem Antlitz wie eines Menschen¹⁾; und die
vierte Lebensgestalt gleich einem fliegenden Adler.

Und die vier Lebensgestalten hatten eine wie die andere²⁾ je sechs Flügel. Um und um 8
sowie nach innen sind sie voller Augen, und Ruhe haben sie nicht bei Tag und bei Nacht
[Bf. 19], indem sie sprechen [Jes. 6, 3]:

Heilig, heilig, heilig ist der Herr, Gott der Allwalter, der da war, und der da ist und
der da kommt.

Und [allemaal] wenn [in großen Epochen] die Lebensgestalten geben werden Herrlichkeit und 9
Ehre und Dank dem, der auf dem Throne sitzt, dem, welcher lebt in die Aeonen der Aeonen,
[Zimmer wieder] werden niederfallen die vierundzwanzig Ältesten vor dem, der auf dem 10
Throne sitzt, und werden anbeten ihn, welcher lebt in die Aeonen der Aeonen, und werden
niederwerfen ihre Kronen [Kränze] vor dem Throne und sagen:

Würdig bist du, unser Herr und unser Gott³⁾, zu nehmen die Herrlichkeit und die Ehre 11
und die Macht, denn du schaffst alle Dinge; und von wegen deinem Willen waren sie und
wurden sie geschaffen.

Kap. 5, 1—14.

c. Das versiegelte Buch des Weltlaufs. Wehklage und Trost über das versiegelte Buch mit den dunklen Räthseln der Weltgeschichte.

Und ich schaute auf der Rechten des, der auf dem Throne saß, ein Buch [eine Buchrolle], 1
beschrieben nach der Innenseite und Rückseite⁴⁾ [Außenseite], versiegelt mit sieben Siegeln.

Und ich sah einen mächtigen Engel, der rief aus mit gewaltiger Stimme⁵⁾: wer ist⁶⁾ 2
der Würdige, aufzuthun das Buch und zu lösen seine Siegel?

Und niemand, weder im Himmel, noch auf Erden, noch unter der Erde vermochte es, 3
das Buch aufzuthun, noch auch, es zu besichtigen.

Und ich weinte sehr⁷⁾, daß niemand würdig erfunden ward, aufzuthun das Buch⁸⁾, 4
auch nicht dasselbe zu besichtigen [darauf anzusehen].

Und einer von den Ältesten jagt zu mir: weine nicht, siehe, es hat überwunden der Löwe⁹⁾, 5
vom Stamme Juda, die Wurzel Davids, um aufzuthun¹⁰⁾ das Buch und zu lösen seine sieben Siegel.

d. Der Löwe als das Lamm.

Und ich schaute und siehe¹¹⁾, im Mittelpunkt des Thrones und der vier Lebensgestalten, 6
und im Mittelpunkt der Ältesten stand ein Lamm [Lämmlein], wie ein Geschlachtetes [nach
seinen Wundenmalen]. Das hatte sieben Hörner und sieben Augen, welches¹²⁾ sind die sieben
Geister Gottes, die ausgesandt werden¹³⁾ in alle Lande.

Und es kam und nahm dasselbe¹⁴⁾ an aus der Hand des, der auf dem Throne saß. 7

¹⁾ Die Lesart *ὡς ἀνθρώπου* nach Cod. A. u. a. Der Sinait. liest wieder anders.

²⁾ Die Lesart: *ἐν καὶ ἐν αὐτῶν ἕχον*.

³⁾ Nach A. B. u. a.

⁴⁾ Die Lesart *ὀπισθεν*, dem Sinne nach dasselbe was *ἔξωθεν*.

⁵⁾ Nach A. B. zc. *ἐν φωνῇ*.

⁶⁾ Das *ἔστιν* hinter *τις* fällt aus, wodurch *ἄλιος* stärker betont wird.

⁷⁾ *Πόλυ* statt *πολλά* nach Cod. B. Sinait. zc.

⁸⁾ *Καὶ ἀναγνῶναι* fällt aus.

⁹⁾ Das *ὢν* fällt aus.

¹⁰⁾ Die Lesart *ἀνοίξει* nach Cod. A. u. v. a. gegen *ἀνοίγων*.

¹¹⁾ Der Zusatz *καὶ ἰδοὺ*, unterstützt von Cod. B. zc., ist jedenfalls auch unterstützt durch den Zusammenhang.
Der Seher will auf eine unerwartet große neue Anschauung vorbereiten. Am mißlichsten erscheint es, beide Worte zu streichen.

¹²⁾ Unerhebliche Varianten s. bei Düreried.

¹³⁾ Die Lesart *ἀποστελλόμενα* hat Cod. B. und den Sinn für sich.

¹⁴⁾ Ohne *βιβλίον*.

e. Der Ruf des Lammes.

- 8 Und da es das Buch genommen hatte, da fielen nieder die vier Lebensgestalten und die vierundzwanzig Ältesten vor dem Lamm, wobei sie hatten ein jeglicher eine Harfe [Laute], dazu goldene Schalen voll Rauchwerks, welches sind die Gebete und Heiligen.
- 9 Und sie singen ein neues Lied und sagen: Du bist würdig, zu nehmen das Buch und aufzuthun seine Siegel, denn du wurdest geschlachtet und kauftest sie los¹⁾ für Gott mit deinem Blute aus allen Stämmen und Sprachen und Völkern der Nationen.
- 10 Und du hast sie¹⁾ gemacht [für unseren Gott²⁾] zum Königthum³⁾ und zu Priestern, und sie herrschen auf Erden.
- 11 Und ich schaute und hörte eine Stimme vieler Engel ringsumher um den Thron und die Lebenswesen und die Ältesten, und die Zahl derselben war: Zehntausende [Myriaden] mal Zehntausende und Tausende mal Tausende.
- 12 Die sprachen mit lauter Stimme: Würdig ist das Lamm, das geschlachtet ward, anzunehmen die Majestät: Reichthum und Weisheit und Stärke — und Ehre und Ruhm und Lobpreisung.
- * * *
- 13 Und jedes Geschöpf, das im Himmel ist⁴⁾ und auf Erden und unter der Erde, und was auf dem Meere ist und was in ihnen ist, alle hörte ich sagen:
Dem, der auf dem Throne sitzt und dem Lamm: der Preis und die Ehre und der Ruhm und die Macht in die Aeonen der Aeonen.
- 14 Und die vier Lebensgestalten sagten: Amen! [vergl. B. 8.] Und die vierundzwanzig Ältesten fielen nieder und beteten an [den, der da lebet in die Aeonen der Aeonen⁵⁾].

Exegetische Erläuterungen.

Kap. 4–5. Uebersicht. Die sieben Siegel. Das Gesicht der sieben Siegel umfaßt die auf der Grundlage des göttlichen Rathschlusses und Waltens beruhende Weltgeschichte, wie sie durchweg zur Endgeschichte hin gravitirt, und zwar wie sie einerseits in ihrer furchtbaren Gestalt das Räthsel aller Räthsel ist, ein siebenfach versiegeltes Buch, andrerseits aber durch das Lamm Gottes, durch Christus und den Geist seines Kreuzesleidens entsiegelt als Grundlage der Kirchengeschichte, als Geschichte des Reiches Gottes erscheint, durchaus beherrscht von dem Reiter auf dem weißen Roß, als dessen Knapen die anderen furchtbaren Reiter hinter ihm herreiten müssen, von der christlichen Idee oder vielmehr von dem persönlichen Christus dynamisch beherrscht, und wie sie angelegt ist auf die Erneuerung der Menschheit durch den Zusammenhang alles Menschenleidens mit dem erlösenden Kreuzesleid des Lammes. Das Lamm, wie geschlachtet, ist die centrale Persönlichkeit in der unendlichen Lebenswirkung ihres centralen Leibs. Wie sich der Logos zur Welt verhält, Christus zur Menschenwelt und Geisterwelt, so verhält sich das Leiden Christi zu allen Leiden der Menschheit bis in die Tiefen des Scheol

hinab. Demgemäß ist nun das Gesicht nach seiner himmlischen Grundlage das Urbild der Weltgeschichte — nicht das vorläufige Gegenbild nach jüdischen Vorstellungen. S. Düsterdieck, S. 211. Das Bild der Weltgeschichte aber, namentlich der Weltgeschichte in der neutestamentlichen Zeit, Kap. 6 ist die Grundlage der äußeren Kirchengeschichte nach ihrer eschatologischen Beziehung, während die Kirche nach ihren inneren Verhältnissen in den 7 Gemeinden das ideale Prinzip der Weltgeschichte ist. Auf den sieben Siegeln beruhen die sieben Posaunen, auf diesen die sieben Donner, und gegen diese bäumt sich der Widerstand des siebenköpfigen Drachen empor, wie denn dieser wieder mit seinen zwiefachen siebenköpfigen antichristlichen Organen die sieben Zorneschalen des Gerichtes hervorruft, welche als das Ende der alten Welt die Vorbedingung sind für die neue Welt.

Es ist wohl die Folge einer ziemlich buchstäblichen Auffassung, wenn man ausmachen will, ob Johannes die sämtlichen aufeinander folgenden Gesichte in einer ununterbrochenen Reihenfolge gesehen, oder ob er zwischen den einzelnen Gesichtern abgesetzt, und das partiell Angesehene parzellenweise niederbeschrieben (Wengler u. a.). Die letztere Auffassung verkennet die großartige Einheit der Gesamtwision,

¹⁾ Gegen die Einschaltung *ἡμᾶς* sind Cod. B. u. a. Noch mehr der Zusammenhang, denn *ἡμᾶς* würde auch auf die Lebensgestalten gehen. Daher ist auch B. 10 zu lesen *αὐτοῦ* nach Cod. A. B. u. a.

²⁾ *Τῷ Θεῷ ἡμῶν* hängt wahrscheinlich mit den vorigen Varianten zusammen gegen A.

³⁾ *Βασιλείαν*. Weiterhin *βασιλεύουσιν*.

⁴⁾ Ohne *εἶναι*.

⁵⁾ Dieser Zusatz beruht nicht einmal auf Minuskeln.

welche auch Kap. 1 bestimmt ausgesprochen ist, und ohne welche ja auch der lebendige Zusammenhang nur durch die Annahme einer unermittelten Inspiration verständlich wäre. Aber auch die entgegengelegte Ansicht verkennt die Freiheit des symbolischen Ausdrucks, nach welchem sich die an einem Sonntage in ihren Grundrissen gegebene Konzeption weiterhin in, mit und unter der schriftstellerischen Darstellung mit prophet. Evidenz entfalten konnte.

Die erhabene Himmelszene, welche Kap. 4 u. 5 eröffnet wird mit den Worten: *μετὰ ταῦτα εἶδον*, ist der Typus aller folgenden. Und sie ist ebenso wie diese als Himmelsbild die Vorbedingung des Erdenbildes, aber im Sinne einer absoluten Vorsetzung des persönlichen Gottes, welche den Entwicklungsgang der Freiheit in der Welt nach seiner menschlichen und nach seiner dämonischen Seite überwaltet in der Macht von Licht und Recht (Urim und Thummim), um das Gericht zum Siege der Rettung hinauszuführen.

Die einzelnen Züge des Himmelsbildes. Die geöffnete Thür im Himmel ist die volle Entfaltung der apokalyptischen Offenbarung bis auf ihre tiefste himmlische Grundlage. Im ersten Stadium des Schauens kam Christus zu dem Seher auf die Erde und verkündete ihm den Zustand der 7 Gemeinden, den er bereits historisch kannte, zu einem Typus aller kommenden Grundformen der Kirche. In diesem neuen Stadium des Schauens aber versetzt er ihn in den Himmel selbst, und diese höhere Potenz bezeichnet jetzt das Wort: alsbald war ich im Geist. — Der Thron Gottes bedarf keiner weiteren Erklärung: er bezeichnet die absolute Festigkeit seines Regiments. Er sitzt auf dem Thron, ein Ausdruck seiner herrlichen Siegesgewisheit. Er sitzt auf dem Throne als der einzig Eine, das Mysterium aller Mysterien, und doch als die erhabene Persönlichkeit erkennbar, dann aber näher bezeichnet durch seine symbolische Erscheinung. Die Edelsteine bezeichnen als solche das edelste Leben, Licht und unbegängliches Wesen in Einem. Spricht nun der Sardinus als Carniol, als der fleischfarbene Stein nicht die mit Feuerfarbe angebeutete göttliche Strafgerechtigkeit aus, sondern seine ewige Beziehung zur Menschheit durch Christum, so erwarten wir, daß der Zaspis das göttliche Wesen an sich ausdrücken wird, wie es in seiner symbolischen Erscheinung überall als das wesentliche Licht offenbar wird, und diesem nach kann allerdings nicht von dem gewöhnlichen Zaspis die Rede sein, sondern nur vom Diamant. Der Regenbogen, welcher sich um den Stuhl wölbt, bezeichnet den Grundton seines Waltens: durchs Gericht die Rettung, also die Bundeestreue, wie dies schon mit dem Regenbogen des Noah ausgesprochen ist, und unter seinen Farben ist der Smaragd die Hauptfarbe, nach der er benannt ist; die göttliche Verheißung heißt menschliche Hoffnung. Die nächste Umgebung des Thronenden aber sind die vierundzwanzig Ältesten, die idealen Repräsentanten der alttestamentlichen und der neutestamentlichen Theokratie, die menschlichen Geistesfürsten

nach ihrer symbolischen Zahl, die verzweigten Grundlagen des Alten Bundes und des Neuen Bundes darstellend im Schmuck ihrer himmlischen Vollendung, in weißen Kleidern, und mit den goldenen Kronen, dem Zeichen ihrer aus der Hingebung an Gott gewonnenen königlichen Freiheit von unbegänglicher Währung, in Gott als Gottesknechten (Israel = Gotteskämpfer) bewährt. Vor dem Throne aber wird das ganze Walten Gottes offenbar; seine abwechselnden Wirkungen sind Blitze und Stimmen und Donner; Blitze der himmlischen Wunder, welche auf Erden Epochen bilden, Stimmen, in denen ihr Grundgedanke offenbar wird, und weit hinaus nachhallende Donner, als Perioden der Verjüngung und Weiterbildung des Reiches Gottes. Diese Wirkungen sind jedoch bedingt durch die sieben lobenden und leuchtenden Fackeln vor dem Thron, die sieben Geister Gottes, als Grundformen der persönlichen und permanenten Lebensoffenbarung Gottes in seinem Logos oder in dem ewigen Christus, oder auch als die sieben Grundformen der Offenbarung des Heiligen Geistes (siehe Jes. 11). Infolge dieser Manifestation Gottes breitet sich nun vor seinem Throne die ideale Welt aus, ein Meer, hell gleich dem Kristall, unendlich wogendes und bewegtes Leben, in seiner Bestimmtheit aber dem göttlichen Willen gemäß, wie im Kristall das Leben fixirt ist und durchsichtig, gleich dem Licht: endlose Freiheit in unendlicher Bestimmtheit. Die Grundlage aber der Wirkungen Gottes in dem sittlichen Reich vor dem Thron sind die vier Lebensgestalten (Thiere) um den Thron her, die vier Grundformen des göttlichen Waltens in der unversessenen Welt überhaupt, auch in der kreatürlichen. Denn die Zahl der Welt ist Vier. Diese Lebensgestalten sind voller Augen nach vorne und hinten (weiterhin auch nach innen und außen, s. B. 8).

Das göttliche Walten nämlich ist ein durchaus bewußtes; absoluter Rückblick auf die Grundlagen und Vorgänge des Lebens, absoluter Vorausblick auf die Endziele des Lebens und ihre Vorbedingungen, und ebenso vollkommener Einblick in die tiefsten Lebensgründe, wie vollkommener Ausblick auf die äußerlichsten Lebenserscheinungen. Ein Bild der Allwissenheit nach ihrer unergänglichen Bewegung in dem Bewußtsein des göttlichen Waltens über der Welt. Der Löwe erscheint in diesem Bilde als das alles überwindende Machtwalten, das dynamische Prinzip in seinen unwiderstehlichen Durchbrüchen, der Farn oder das Kind als das Prinzip alles Opfers in der Welt, das Leidensprinzip im kreatürlichen Leben (monströs umgebeutet in den Kampf ums Dasein), das Menschenanitz als das Prinzip der Humanität, welches beziehungsweise durch die ganze Welt geht, ein Ausdruck der Konzentration des Unendlichen im Abbilde des bedingtesten endlichen Lebens, der fliegende Adler als der ideale Zug zur Ursonne, welcher nicht nur durch Planeten und Kometen geht, sondern auch in der Bewegung der Sonne selber sich ausspricht, das Mysterium aller Bewegung, wie es jedoch in seinem eigensten

Wesen in dem höheren Juge der Geisterwelt zur Sonne alles Lebens sich kundgibt (Ich gehe zum Vater). Im allgemeineren Sinne jedoch ist die Bewegung allen vier Lebensgestalten eigen. Jede hat sechs Flügel; denn sechs ist die Zahl der rastlosen Wirksamkeit im Himmel, der rastlosen Arbeit auf Erden, der rastlosen Selbstverteilung im Abgrund. Daher heißt es auch: die Thiere haben keine Ruhe Tag und Nacht. Ihre Nichtruhe aber besteht in dem festlichen Werk der Verherrlichung Gottes. Sie verherrlichen ihn aber als den dreimal Heiligen, der seine Persönlichkeit rein hält, und reinigend wirkt in all seinem Walten und Wirken durch die kreatürliche und geistige Welt. Als der Heilige ist er der Allherrscher, der jede Versuchung, sich unpersönlich zu verhalten, abstößt, aber zugleich Jehova (ber da war u. s. w.), dessen Bundesstreue in allen Zeiten darauf gerichtet ist, ein reines Lebensreich persönlicher Wesen in der Liebe zu gründen.

Nun folgt die Darstellung einer Antiphonie zwischen den Thieren und den Ältesten. Die Thiere haben die Initiative; denn auf den Grundformen des göttlichen Waltens in der Welt, welches dem Thronenden, der da lebet in Ewigkeit, faktisch zur Lobpreisung, Verherrlichung und Dank-sagung gerichtet, darauf beruht die Anbetung der menschlichen Geisterfürsten, der Ältesten. Sie fallen nieder vor dem Thron in Demuth und Ehrfurcht und beten an; sie werfen nieder ihre Kronen zum Zeichen, daß Gott allein die Ehre gebührt und sprechen ihre Doxologie. Sie ist gleichlautend mit der Doxologie der Thiere; nur steht hier statt *ὡραία* die *δυναμεις*, indem sich auch die Dank-sagung auflöst in die Verherrlichung des göttlichen Allvermögens. Mit ihrer Lobpreisung geben sie aber auch den Grund an, und merkwürdig ist, daß sie reden von einem idealen Sein der Dinge, welches ihrem Geschehenwerden voranging.

Dieses Gesicht der Herrlichkeit Gottes in seiner Weltregierung bildet nun die allgemeine Grundlage für das spezielle Gesicht der Weltgeschichte. Sie ist zusammengefaßt in eine Buchrolle in der Hand Gottes, deren Blätter mit sieben Siegeln versiegelt sind. Von sieben Blättern muß wohl die Rede sein, sonst müßten mit einemmale alle Siegel gelöst werden. Bei jedem neuen Blatt der Rolle fäßt man auf ein neues Siegel, ist aber das Blatt aufgerollt, so ist es auf beiden Seiten beschrieben. Also vor Gott ist die Weltgeschichte fertig wie ein Buch. Sie ist ein Verlaufs in der Siebenzahl, denn ihr Zweck ist heilig. Allein sie ist ein versiegeltes Buch; ihr ganzer Inhalt besteht aus unheimlich verschlossenen Räthseln, und kein Wesen kann diese furchtbare Geschichte enträthseln, das finstere erscheinende Schicksal der Welt aufhellen. Keiner in der Engelwelt, keiner in der Menschenwelt, keiner in der Welt der abgeschiedenen Seelen. Keiner kann es nur versuchen, das Buch darauf anzusehen, daß er es auf-thun möchte. Der Ausruf des starken Engels ist nicht bloß dramatisch; es muß sich herausstellen, daß keine Geistermacht das Räthsel der Weltge-

sichte gelöst hätte, wenn es nicht Christus gelöst hätte mit seinem Kreuzesleiden.

Und ich weinte sehr, spricht der Seher; ein einfach erhabener Ausdruck des Gefühls und Gedankens, was die Weltgeschichte sein würde, wenn Christi Kreuz und Sieg sie nicht enthüllt hätte. Den weinenden Seher tröstet einer der Ältesten (denn der Menschheit gehört die Erlösung an) mit der herrlichen Hinweisung auf den Sieg Christi (Kap. 5, 5). Allerdings mußte das Kreuzesleiden in der Auferstehung sich vollenden; das scheinbar unterliegende Lamm mußte als überwindender Löwe offenbar werden, so nur konnte es die Siegel der Weltgeschichte lösen. Als der Löwe aus Juda hatte er die Löwenatur im höchsten Sinne, als Meister der Selbstverleugnung und der Selbstüberwindung (1 Mos. 44, 33. 34), und die Tiefen seines königlichen Wesens sind damit ausgesprochen, daß er die Wurzel, der eigentlich reale Grundgedanke und Grundtrieb davidischer Herrlichkeit ist im Centrum der Menschheit. Diese Wurzel bedeutet den tiefsten menschheitlichen Lebensgrund, dieser Löwe die geistgewaltigste menschheitliche Erscheinung. So ist das neue wunderbare Gesicht innerhalb des Gesichtsbereits mit den Worten: ich schaute und siehe! — In der Mitte des Stuhls, d. h. gerade vor dem Angesichte Gottes, rechts und links von dem Kreise der Thiere und dem Kreise der Ältesten umgeben, erscheint ein Lamm wie geschlachtet, der Mensch mit den Zügen der absoluten Geduld und mit den Zügen des Überstandnen, aber ewig fortwirkenden Todeslebens. Seine Attribute, symbolisch bestimmt, sind sieben Hörner, der Inbegriff der heiligen Mächte (Matth. 28, 18), und sieben Augen, die sieben Geister oder Geistesoffenbarungen des einen Geistes Gottes, welche von ihm fort und fort ausgehen in die Welt. Diese Erscheinung kommt und nimmt das Buch in Empfang aus der rechten Hand Gottes. Zweierlei ist damit ausgemacht: erstlich daß es sich auf die Aufforderung des Engels einstellen will, und zweitens, daß es die Siegel wirklich lösen wird. Daher wird auch seine Handlung nicht erst abgewartet. Und in Bezug auf sein Werk brauchen die Ältesten nicht erst den Lobgesang der göttlichen Weltmächte abzuwarten; sofort erschallt in einem großen Unifono der Thiere und der Ältesten ein neues Lied. Das neue Lied bezieht sich auf die neue Schöpfung, die Erlösung. Die Erlösung ist die Lösung aller Siegel, und der Erlöser ist allein würdig, dieses Werk zu vollbringen. Sie gründen ihre Lobpreisung auf seinen Kreuzestod (geschlachtet) und die Wirkung desselben. Er hat damit erlauft ein Volk für Gott aus allen Völkern, das neuteamentliche Völkervolk, und hat aus ihnen ein Königreich von Priestern gemacht, welche in dynamischer Wirkung auch jetzt schon in allem Unterliegen, ja auch durch dasselbe herrschen auf Erden. Dieser Lobgesang im Centrum der himmlischen Gemeinde findet nun seinen Wiederhall in einer großen Antiphonie zwischen der Engelwelt einerseits und der ganzen Kreaturenwelt andererseits. Die Doxo-

logie zahlloser Engelschaaren, welche aber erst den weiteren Umkreis bilden um die Thiere und um die Ältesten her, geht voran. Ihre Hulbigung ist eine siebenfache, der heiligen Engelschaar gemäß. Die Hulbigung der Kreatur ist eine vierfache, der Zahl der Welt gemäß. Es ist ein antiphonischer Lobgesang aller Wesen, welcher an die große Antiphonie Ps. 145 erinnert. In biblischer Beziehung aber sagt er aus, daß die Wirkung des Sieges Christi einerseits als Ausbreitung seiner Herrlichkeit durch die ganze Geisteswelt geht (Ephe. 1; Phil. 2), und daß sie andererseits die ganze Kreaturenwelt in den Prozeß der Verklärung hineinzieht bis zur Palingenesie (Röm. 8). Darauf können die vier Lebensgestalten oder Thiere nur Amen sprechen, denn darin ist das Streben ihres Waltens erfüllt. Für die Ältesten aber ist diese selige Anschauung ein Antrieb zu unaussprechlicher Beugung und unaussprechlicher Anbetung.

Erläuterungen im Einzelnen.

Rap. 4. 1. Vergl. das Vorwort von Dillierdieck, S. 211. Insbesondere ist auch die Unterscheidung zwischen der jüdischen Ansicht von den himmlischen Vorpielen (ein göttliches Rathhalten mit den Engeln) und der christlichen Darstellung zu beachten. Ebenso der Unterschied der Formeln *μετὰ τὰυτὰ εἶδον* und *καὶ εἶδον*. — Ueber die Streitfrage, ob Johannes immer parzellenweis die Gesichte geschildert und niedergeschrieben, s. oben. Von beiden Seiten wird die buchstäbliche Auffassung gepreßt. — Eine Thüre im Himmel geöffnet. Erklärungen: Der Himmel als ein Gewölbe gedacht; als ein Tempel; als der Palaß Gottes (Dillierdieck). Die Thüre bezeichnet doch nach dem Zusammenhang hier den Aufschluß der höchsten Offenbarung, also den Einblick des Johannes (de Wette). Die Stimme bezeichnet die himmlische Inspiration und Legitimation der Wahrheit dieses Schauens. Sie unterscheidet die reale Ekstase des Seher's von einer schwärmerischen Exaltation.

2. Das *εὐδένος* ohne Konjunktion, starker Ausdruck der augenblicklichen Entrückung, welche also eine hohe Steigerung des ersten Schauens bedeutet. Also eine neue Stufe im Verhältnis zu der ersten: ich war im Geist, Kap. 1, 10. — Die Vorbilder dieses visionären himmlischen Thronbildes, 1 Röm. 22, 19; Jes. 6; Ezech. 1; Daniel 7, 9 sind von den Juden zu monströsen Allegorien umgebildet worden. S. den Auszug aus den Pirke R. Eliezer nach Schüttgen, bei Dillierdieck, S. 214. „A dextris ipsius est vita, a sinistris mors“. Dies erinnert an eine verwandte Vorstellung bei Milton. — Das *ἱερόνος ἐκείνω* mehrfach bedeutet (Breite des Thrones, Bengel; Ruhen auf den Cherubim (!), Hengstenberg). Das Festgestelltsein im höchsten Sinne liegt doch wohl in dem *καὶ οὕτως*. — Auf dem Throne saß Einer. Nicht unbestimmte Bezeichnung, sondern Ausdruck des höchsten Mysteriums. Fernlie-

gend ist die jüdische Scheu, den Namen Jehova's auszusprechen (Ewald u. a.), nachdem der Seher den Namen Jehova mehrfach in entwickelter Form ausgesprochen. Fremdartig Herder: „ihn zu nennen hat die Seele kein Bild, kein Wort die Sprache“. Nach Dillierdieck und Aelteren soll der Thronende nicht als der Dreieinige gedacht sein, sondern als Gott der Vater. Verleugnung der symbolischen Natur der Unterscheidungen.

3. Gleich dem Steine Jaspis. S. S. XVI. Der wirkliche Jaspis ist halb grünlich, halb rötlich, nicht aber *τιμωτάτος* und *κρυσταλλῖνον*, wie dieser Jaspis Kap. 21, 11 bezeichnet wird. Daher stellen sich den Auslegern, welche das Wort entweder von dem bekannten Jaspis verstehen, oder einen eigenen unbekannten Jaspis annehmen, mit Gewicht diejenigen gegenüber, welche der Ansicht sind, der Diamant sei gemeint. S. Dillierdieck, S. 216. 217. Eben daselbst die verschiedene Deutung der Steine. — Und ein Regenbogen. Verhandlungen darüber, ob die Iris als Regenbogen oder bloß als Bogen zu verstehen sei, ob sie vertikal oder horizontal den Thron umkreise. Wie das Licht der Sonne sich erdwärts bricht, so kann auch die Brechung des absoluten Lichts nur in der Richtung zur Welt hin, d. h. zuvörderst zum Seher hin gedacht werden. Gleichwohl kann der Bogen als Bogen nur in vertikaler Form erscheinen. Die grüne Farbe ist aber auch eine dominirende Farbe in dem wirklichen Regenbogen, die Farbe der Verheißung, und nicht ohne Grund hat Ebrard mit andern sie im Gegensatz zu den Edelsteinfarben, welche Attribute des göttlichen Wesens selber bedeuten, aufgefaßt (S. 222). Doch ist es nicht indigirt, daß dieser kreisförmige Schimmer von dem Lichtglanz der Edelsteine ausgehen soll. Er hat eine symbolische Bedeutung für sich; die Offenbarung Gottes in der Welt ist zugleich in bedingter Weise immer Verhüllung; eine Milderung des göttlichen Glanzes (Züllig) liegt in ihrer farbigen Erscheinung, wie sie als Feuersäule, als Wollensäule oder auch als Wolke die höchste Herrlichkeit mit dem Anschauen unvollendeter Menschen vermittelt. Der Bogen kann allerdings auch noch kein eigentlicher Regenbogen sein, da es sich hier um die allerfeinsten Lichtstrahlen handelt; obschon man nicht wird folgern dürfen, Johannes habe eine bestimmte Vorstellung vom Weltäther gehabt.

4. Vierundzwanzig Throne. Nach de Wette wären die 24 Throne „etwa um einige Stufen tiefer“ zu denken als der Thron Gottes. Wenn es sich um die Hineintragung irdischer Vorstellungen handelte, so würden wohl „einige Stufen“ nicht ausreichen. In der Bestimmung der 24 Ältesten haben sich die kirchlichen und theologischen Standpunkte gezeichnet: Kardinal (Papa); Priester (Alc.); Pastoren (Calov); wahre Kirchenvorsteher und Pastoren (Vitringa); die Krone des Menschengeschlechts (Herder, der Humanist); Engel (Joimann) — nach einer überschwänglichen Angelologie Rint ähnlich; alttestamentliche Würden (Bengel); neu-

testamentliche Martyrer (Eichhorn); die Hälfte Vertreter der Lehrer, die Hälfte Vertreter der Hörer (Vollmar; immer noch nicht demokratisch genug, da doch die Hörer dem Klerus gegenüber das Uebergewicht haben müßten). Da die Zahl der Aeltesten aus zweimal zwölf zu fassen ist, so haben Bleek u. a. ohne Grund an eine zwiefache Vertretung, einmal der Judenthristen, dann der Heidenthristen gedacht; wogegen Ehrard mit Grund erinnert, eine solche Theilung sei nicht biblisch begründet; und moßir Düstervied irrtümlich Kap. 7, 4 u. B. 9 citirt, da der eigentliche Gegensatz daselbst nicht heisst: Judenthristen und Heidenthristen, sondern: streitende und triumphirende Gemeinde. Doch gibt auch Düstervied der überwiegenden Erklärung vieler den Vorzug, nach welcher die 24 Aeltesten die alttestamentliche und die neutestamentliche Gemeinde, oder die 12 Stammväter Israels und die Apostel repräsentiren. Es ist wieder eine völlige Verkennung der Symbolik, wenn de Wette die Unwürdigkeit einzelner israelitischer Stammväter geltend macht. In gleicher Weise hat man von den Namen der 12 Apostel her, Kap. 21, 14 argumentirt. Ganz analog dieser Symbolik ist die Thatfache, daß die Ueberwinder am gläsernen Meer singen „das Lied Moses und das Lied des Lammes“. Damit ist wie mit den 24 Aeltesten die volle Harmonie des Alten und des Neuen Bundes ausgedrückt. Daß aber die Umgebung Jehova's aus Aeltesten besteht, entspricht durchaus der symbolischen Bedeutung des theokratischen Presbyteriums. Die Aeltesten repräsentiren die reinsten, reichsten und reifsten Geister in ihrer göttlichen Abbildlichkeit und Vertrautheit mit dem Rathe Gottes. Daher schreiben sich denn auch die talmudistisch-judaistischen Erzählungen von dem Seniorat vor dem Throne Gottes (s. Hengstenberg, S. 270; Düsterv., S. 219). Die weißen Gewänder und goldnen Kronen sind nicht blos Symbole der Martyrer oder Bekenner im engeren Sinne; sie sprechen die vollendete Lebensgerechtigkeit aus nach ihrer negativen und positiven Seite.

5. Und aus dem Throne gehen hervor Blitze. Nach Düstervied wären die Blitze, Stimmen und Donner Bilder der Allmacht Gottes, insbesondere der zum Gerichte dienenden Allgewalt des Thronenden (ähnlich Hengstenberg). Diese Deutung hängt mit der einseitigen Fassung der Gesteine, welche das Wesen Gottes symbolisiren, zusammen. Dieser allzu speziellen Deutung steht die zu sehr allgemeine von de Wette gegenüber. „Hier nun B. 5 wird der Kraft- und Lebenseinfluß Gottes auf die Natur, und B. 6—8 die Natur selbst oder das Reich der Lebendigen, in den vier Cherubim, endlich B. 9. bis 11 der Einfluß der Schöpfung mit der erlösten Menschheit und so Gott in seiner lebendigen Wirksamkeit und Wirklichkeit zur Anschauung gebracht“ (de Wette). Ähnlich Ehrard, welcher den Thron Gottes als einen „arbeitenden, gährenden Vulkan“ schildert. Die Blitze sind wohl auf theokratischem Grunde und Boden noch weniger eine schlechthin

schreckhafte Vorstellung wie in der skandinavisch-germanischen Mythologie (der Hammer des Thor). In Beziehung auf die Blitze Sinais vgl. man 5 Mos. 33, 2. 3. Auch die Zukunft des Menschensohnes wird sein wie ein großer Blitz. So sind auch die Blitze der ganzen neutestamentl. Offenbarung der Gläubigen Schutz und Trutz, nur den Feinden schrecklich, Sach. 9, 14. Also Offenbarungswunder. Daß die Stimmen eine Folge von Gottesoffenbarungen in bestimmten Gedanken und Wahrheiten sind und zwar von Heils-offenbarungen, erhellt aus der Geschichte der Taufe und der Verkündung Christi; überhaupt sind sie ja die erste Form unter den Offenbarungsformen Gottes. Freilich auch die Stimmen Gottes, seine Offenbarungswahrheiten, haben eine richterliche wie eine evangelische Seite, 1 Mos. 3, 8. 10. Gleiches gilt denn auch vom Donner. Er bezeichnet die große Wirkung der Offenbarung in Gericht und Rettung. So wurde die typische Erlösung Israels bewirkt durch einen großen Donner, welcher allerdings zugleich ein Gericht über seine Feinde brachte, Ps. 77, 18. 19. Hieb findet sein beugendes Gericht, aber auch seine Versöhnung in einem großartigen Donner Gottes, Kap. 38—40. Gleichwie der Donner die Gesetzgebung begleitete, so ist auch die Stimme, welche im Tempelraume das Gebet Jesu, womit er sich dem Erlösungstode weiht, beantwortet, von einem Donnerton begleitet. Und je großartiger das Zornesgericht in dem Donner hervortritt nach Jerem. 25, 30, desto entschiedener kündigen die Donner eine neue Erlösung für das Volk Gottes an; vergl. Joel 2, 11. Gleichwie Elias ebenso wie Moses ein alttestamentlicher Donnersohn war, und im feurigen Wetter gen Himmel fuhr, so waren auch zwei der größten Apostel des Neuen Testaments Donnersöhne. Und wie wird der siebenfache Donner Gottes verherrlicht in Ps. 29, dem festlichen Donnerpsalm. In diesem Sinne fassen wir denn auch die Donner Gottes; sie sind himmlische, unaufhaltsame, von Gerichten begleitete Erlösungsoffenbarungen, Reformationen. — Und sieben Feuerfackeln (sind). Wir können das Partizip *καίόμεναι* nicht auf das vorhergehende *ἐκπορεύονται* zurückbeziehen; denn die Fackeln als solche fahren nicht aus wie Blitze, und die Geister Gottes gehen nicht aus von seinem Thron, sondern von ihm selbst. Wir verstehen unter den 7 Geistern, die nach Kap. 1 zwischen Jehova und Christo stehen, nach Kap. 5, 6 ausgehen in alle Lande, die sieben Grundformen der Offenbarung des Heiligen Geistes durch Christus nach Jes. 11, 1, oder auch die sieben Erzengelgestalten Christi. Nach de Wette bezeichnen die sieben Geister den Geist Gottes als Prinzip des physischen und geistigen Lebens, durch welchen der innere Einfluß Gottes auf Natur und Menschenwelt geschieht; auch nach Ehrard ist es der Geist Gottes nach allen seinen Bestimmtheiten, sofern er über der Schöpfung waltet. Nach Hengstenberg bagegen soll das *πυρὸς* — da das Feuer in der Apok. stehend sei zur Bezeichnung des göttlichen Zorns (vgl. Kap. 15, 2) — hier den Geist Gottes oder Christi bezeichnen, speziell, „sofern seine Wir-

kungen Verderben bringend, strafend, vernichtend sind¹⁾. Dürsterdieß hebt dagegen mit Recht hervor, daß von Fackeln, *lampades* die Rede sei. Allerdings ist damit die erleuchtende Wirkung des Geistes Gottes ausgesprochen. Der Gegensatz zwischen den hinausfahrenden Blicken, Stimmen, Donnern einerseits und den ständigen Fackeln andererseits ist nach de Wette in mehrfacher Weise erklärt worden. Er erinnert an den dogmatischen Unterschied von Manifestationen und Inspirationen, an den Unterschied zwischen der evangelischen Geschichte und der Ausgießung des Heiligen Geistes. Der Donner verhallt langsam in den großen Echo's der Weltgeschichte, die Fackel aber wird zum Morgenstern im Herzen, also im Gebiete der inneren Reichsgeschichte, und wenn der Geist sein Gericht vollziehn kann als Geist, so wird es Rettungsgericht.

6—8. Vor dem Throne wie ein gläsernes Meer. Die Erklärung bildet sich leicht aus den beiden Momenten: Meer und Kristall, Völkerverleben und durchsichtige, vergeistigte Kreatürlichkeit, daher Aretius wohlgezielt hat mit der Erklärung: *coetus ecclesiae triumphantis*. Aehnlich Ehrard, S. 225. Auch hier sind die vielfach wunderlichen Deutungen mehrfach charakteristisch: die Taufe (das Taufbecken); die Heilige Schrift; die vergangene Welt; der blutgetränkte himmlische Fußboden; der Luftkreis; oder abstrakte Begriffe (*certa dei voluntas* etc.). S. Dürsterdieß, S. 223. Kap. 15, 2 ist der Kristallganz dieses Meeres mit Feuer oder Feuererscheinung gemengt, entweder weil die Ueberwinden vielfach durchs Feuer gegangen sind, oder weil in der Siegesgemeinde das Prinzip liegt für das Feuer des Weltgerichts. Es ist aber nicht aufrecht zu halten, daß das kristallgleiche Meer gleich sei dem kristallgleichen Strom Kap. 22, wie Dürsterdieß will, mit Beziehung auf Rink. Uebrigens wird die Reinheit, Durchsichtigkeit, Geistigkeit dieses Meeres zweifach hervorgehoben: gläsern oder glashell wie kristallhell. Nach Hengstenberg soll auch das Kristallmeer wieder ein Bild der Gerichte Gottes sein. „Der Flut der menschlichen Bosheit steht die große Flut, der weite Ozean der göttlichen Gerichte entgegen.“

— Im Mittel- und im Umkreis des Thrones vier Lebensgestalten. Nach Eichhorn, Ewald I. und Hengstenberg sollen „die vier *ζωα* mit dem Hintertheil (auch der Adler? Und das Menschenbild?) unter dem Throne gelegen, mit dem Obertheil aber unter demselben hervorragend über denselben sich erhoben haben.“ Eine Vorstellung, welche man schon um ihrer reinen Häßlichkeit willen dem Joh. nicht hätte aufbringen sollen. Nach Ehrard ist der Thron durchsichtig und die *ζωα* weben in seinem Innern und fahren aus seinem Innern hervor. Dürsterdieß: „Eins auf jeder Seite des Thrones, und zwar jedes in der Mitte der betreffenden Seite.“ Bezeichnet der Thron das göttliche Herrscherwalten, so müssen die Thiere als die einzelnen Grundformen dieses Waltens weder vom Fuße noch von dem Scheitelpunkt desselben herkommen, sondern von seiner Mittelhöhe her, wie aus dem Centrum des

göttlichen Waltens, s. oben. Nach Bengel und Hengstenberg sind die vier Thiere Sinnbilder der Natur oder der Erde, oder der Schöpfung nach Dürsterdieß¹⁾; nach Ehrard die Schöpferkräfte Gottes selbst, mittelst deren er die Kreatur durchwaltet (also wieder gleich den Blicken u. s. w.). — Der Keim für die Darstellung der vier Grundformen des göttlichen Waltens liegt in der Stelle 1 Mos. 3, 24. Es ist also eine Anschauung, welche in steter Entwicklung durch die ganze Heilige Schrift hindurchgeht, s. 2 Mos. 25, 18; Ps. 18, 11 (vergl. Ps. 104, 4; Jes. 6, 2); Ps. 99, 1; Hesek. 1 und 10 u. s. w. Riehm, *De natura et notione Cheruborum* 1864. Lämmert, *Die Cherubim der Heiligen Schrift*, Jahrbuch für deutsche Theol., 12, 4, S. 587. Der letztere geht aus von der Stelle Hebr. 9, 5, von dem Ausdruck Cherubim der Herrlichkeit. Er sieht in den Cherubimbildern „symbolische Darstellungen der sein heiliges Gesetz bewahrenden Macht Herrlichkeit Gottes, welche alle Feindseligen niederwirft, alle aber errettet, die seine Rechte vor Augen haben.“ Die Ausdeutung der Thiere, S. 615 erinnert an Ehrards Deutung; wir sehen uns nicht dadurch veranlaßt, von der unfrigen, welche oben angegeben wurde, abzugehen, nach welcher das Stierbild den Geist des Opfermuths, das Löwenbild den Geist des durchbrechenden Siegesmuths, das Menschenbild den Geist des menschlich humanen Mitgefühls, das Adlerbild den Geist der Idealität, des Strebens nach der Verwirklichung der Idee ausdrückt (s. Leben Jesu, I, 234; Dogmatik, 603).

Verschiedene Deutungen: Die vier Evangelisten (deren Attribute sie allerdings sind, nur nicht ihre ursprünglichen Symbole); die vier Kardinaltugenden; die vier Patriarchal-Kirchen; die vier größten Kirchenväter; die vier Glaubensgeheimnisse u. s. w. Die Vierzahl ist offenbar die Zahl der Welt; außerdem kommen in Betracht die sechs Flügel; die Augen um und um, so wie nach innen (einwärts gerichtet); die rastlose Bewegung Tag und Nacht, und zwar in ewiger Lobpreisung des dreimal Heiligen. Die Sechszahl der Flügel ist die Sechszahl im guten Sinne, das rastlose Wirken, welches in seiner Einheit die festliche Siebenzahl ausmacht (s. Joh. 5, 17). Die Flügel sind Sinnbilder der absoluten Bewegung des göttlichen Waltens, und zwar zu höheren und höchsten Zielen hin; die Augen das allwissende, dem Leben der Welt immanente, nach allen Seiten bewusste Walten der göttlichen Vorsehung. Mit dem absoluten Umblick korrespondirt der absolute Einblick, Ausdruck der beschränkten Konzentration und Einheit der göttlichen Allwissenheit. Nach Hengstenberg sollen die Augen ausdrücken, daß die ganze Welt durchgeistet ist; nach Dürsterdieß die Tag und Nacht be-

¹⁾ De Wette: Diese vier Geschöpfe sind als die vorzüglichsten, die beiden ersten an Stärke, die beiden andern an Erkenntniß die Vertreter aller Geschöpfe (Geschöpfe, die nicht ruhen Tag und Nacht!).

ständige Wachsamkeit (des geschöpflichen Wesens?); wozu die Flügel die Abhängigkeit und Dienstbarkeit der Kreatur bedeuten sollen. Die ewige Lobpreisung der vier Lebensgestalten, das Trisagion erinnert an den Lobgesang der Seraphim, woraus aber nicht folgt, daß man mit Lämmern die Cherubim und Seraphim zu identifiziren hätte. Beide symbolische Engelgruppen gehören allerdings zusammen; sie bilden aber auch einen Gegensatz miteinander (Ps. 104, 4. S. Bibelwerk, Genesis, S. 102). Ihr Hymnus aber ist Ausdruck dafür, daß das Walten Gottes in allen seinen Formen zu seinem Preise gereicht, und zwar zum Preise der Heiligkeit, der herrlichen Persönlichkeit Gottes, welcher Jehova ist in potenzirtem Ausdruck (der da war), und Herr der Heerschaaren (Zebaoth), als Allherrscher in potenzirtem Ausdruck zugleich.

9–11. „Mit den Repräsentanten der Schöpfung, den vier Thieren, stimmen die 24 Ältesten, die Repräsentanten der ersten Menschheit, in der Lobpreisung Gottes zusammen“ (vgl. de Wette, Hengstenberg, Ebrard). Der vorliegende Gegensatz heißt aber nicht Schöpfung und Erlösung; auch ist nicht von einem Zusammenstimmen die Rede. Vielmehr erweckt das *ἡ τὰς ἀρχαί* Gotteslob in den Formen seines Waltens die Antiphonie der Lobpreisung auf den Höhen der menschlichen Geisteswelt. Das Futurum *ὅταν δόξουν* wird von einzelnen als reines Futurum erklärt, von andern in frequentativischer Bedeutung gefaßt: wann sie, oder so oft sie. Es liegt aber auch das Verhältniß der Priorität des Lobgesanges der Lebensgestalten in dem Ausdruck. Sie müssen erst intoniren. Außerdem ist wohl anzudeuten, daß es besondere Epochen der Lobpreisung gibt. — Das Geben ist ein echt theokratischer Ausdruck: das Angelegte, Erlebte als Geistesopfer dem Urheber zurückbringen. — Herrlichkeit und Ehre. Dülsterbied: Anerkennung der dem Herrn eigenen Herrlichkeit und Ehre, „während mit *καὶ εὐχαριστῶν* unmittelbar, ohne Metonymie, der von der Kreatur dargebrachte Dank (Hengstenb.) bezeichnet ist.“ Dies nach der Voraussetzung, daß sie Kreaturen sind. Sind sie aber Grundformen der göttlichen Herrlichkeit oder *δόξα* in ihrem Walten, so dürfte die *τιμὴ* die objektive Seite dieses Waltens über den Menschenseelen, die *εὐχαριστία* die subjektive Seite desselben in den Menschenseelen bezeichnen. Vergl. die Doxologien Kap. 5, 12. 13; 7, 10. 12; 10, 6. — Dem, der auf dem Throne sitzt. Dem Geiste dieser Prophetie ist es nicht bange allen Schrecken der letzten Zeiten gegenüber, daß der Thron Gottes niemals wanken sollte. Wie Gott lebt in die Aeonen der Aeonen, d. h. in die großen Aeonen hinein, die wieder aus kleinern Aeonen zusammengesetzt sind (Analogie aller Himmel Himmel), und zwar absolut lebt, so überlebt er alle dem ersten und dem zweiten Tode verfallenden Feinde. — Niedersinken, Niederwerfen ihre Krone. Ausdruck begeisteter Ehrfurcht, Beugung, Demüthigung in der Anerkennung, daß ihm allein die Ehre gebührt. — Die Herrlichkeit.

Τῶν δόξαν κτλ. sagen die Ältesten, weil sie gewissermaßen respondirend auf B. 8 zurückblicken (Beng., Dülsterb.). Sie scheinen antiphonisch die *εὐχαριστία* in *δύναμις* zu übersetzen, weshalb? Dülsterbied: Die Repräsentanten der Kreatur müßten mit Recht Dank sagen, die Ältesten aber sähen mit einer gewissen Objektivität auf das Wert der Schöpfung. S. dagegen Kap. 11, 17. Auch das Danken ist eine von Gott gegebene *δύναμις* (da quod jubes). — Nicht: Durch deinen Willen. Es ist die teleologisch höhere Auffassung, daß alle Dinge geworden sind zur Erfüllung und Verherrlichung des göttlichen Willens (Röm. 11, 36). „Meistens wird *ἡσαν* als gleichbedeutend mit *ἐκτίσθησαν* genommen“. Dülsterbied unterscheidet: da waren sie, und zwar: da wurden sie geschaffen. Beinahe wieder dasselbe! Nic. v. Cyra unterscheidet sinnvoll den ewigen Rathschluß Gottes und die wirkliche Erschaffung, Grotius unterscheidet ebenso sinnvoll Geburt und Wiedergeburt. Fassen wir Schöpfung und Erlösung zusammen: so sagt die Doxologie: um deinen Willen zu erfüllen, sind sie endlich dagewesen und zum Endzweck hin geschaffen (ausgeprägt) worden (f. Röm. 9. Vergl. übrigens Ebrard, S. 231).

Kap. 5. 1. Auf der Rechten des. Verhandlung über das *ἐπὶ τῇ ρ.* gegen Ebrard, f. Dülsterbied, S. 234. — Das Buch, *βιβλίον* nach hebräischer Form eine Buchrolle (nicht römische Urkundenform, wie Hufschke wollte). — Nach der Innenseite und Rückseite. Die Vorstellung einer großen Blattrolle, welche auf beiden Seiten beschrieben ist. Ähnliche Bezeichnungen in der klassischen Literatur f. bei Dülsterb. — Das Buch hat keine leeren Stellen mehr, denn die Weltgeschichte ist groß und im Himmel ist alles vorausgesehen bis zum Endziel hin. Die Vollziehung der Anschauung des Apokalypstikers ist übrigens nicht so leicht, wie sich Dülsterbied mit anderen dieselbe zu denken scheint. Es ist nicht leicht vorstellig zu machen, wie ein einzelnes Blatt sollte entsegelt worden sein, ohne daß alle sieben Siegel zugleich wären abgelöst worden, oder wie ein einzelnes Siegel nur eine einzelne Abtheilung des Blattes sollte frei gemacht haben. Daher nehmen wir ebenfalls mit Vitringa (de Wette?) und anderen die Vorstellung von 7 Membranen oder Blättern an, wovon jedes einzelne Stück besonders versiegelt war. Sodann ist die Meinung zurückzuweisen, als ob das Buch mit 7 Siegeln die ganze Apokalypse schlecht hin umfasse. Allerdings umfaßt es dieselbe implizite, aber explicite ist sein Inhalt mit dem 6. Kapitel erschöpft, insofern das siebente Siegel nach seiner Eröffnung einer neuen Vision Platz macht und eine neue Gruppe von Wibern hervortreten läßt. Man kann allerdings sagen: wie die sieben Gemeinden die sieben Siegel dominiren, so diese die sieben Posaunen; gleichwohl handelt es sich hier nicht nur um eine bestimmte Gruppe, sondern die Siegel bilden auch als Geheimnißformen einen vollen Gegensatz zu den Posaunen. Insbesondere kommt hier in Betracht der Begriff des Siegels (Geheimniß und Versicherung zugleich. Jes. 29, 11

u. f. w.); des siebenfachen Siegels (siebenfache und somit heilige Potenzirung beider Momente); der Begriff des Buches (2 Mos. 32, 32; Ps. 139, 16 u. f. w.); endlich der Begriff der Schrift auf beiden Seiten. „Nur auf ungeschicktem Rathen beruht die Meinung, daß das *βιβλίον* das Alte Testament (Victorin.), oder die ganze Heilige Schrift — etwa inwendig das Neue Testament und auswendig das Alte Testament sei (Primas., Beda, Zeger)“, Düsterröck.

2. 3. Einen mächtigen Engel (*ἄγγελος*). Für die Engelwelt ist die Welt des Gegensatzes von Schuld und Gnade ein geheimnißvolles Gebiet (1 Petr. 1, 12). Auch für die mächtigen Engel. Doch liegt es den himmlischen Regionen an, daß dieses düstere Räthsel der Erdregion gelöst werde. Ein mächtiger Engel könnte auch die Forchtung der ganzen, nicht-christlichen Geisterwelt hinsichtlich des großen Räthsels der Weltgeschichte genannt werden. Die Sehnsucht aller Geister und Menschen kann dieses Räthsel nicht lösen, und schreit um Lösung in die Welt hinaus. Hinter dem unverkennbaren Ausrufersamt des starken Engels, dessen Stimme die ganze Welt durchdringen muß (Vitrina u. a.), läßt sich also der Schrei der ganzen Geisterwelt vernehmen, daß der Vöter der Siegel kommen möge. Ohne diese Lösung keine völlige Erlösung, wie auch umgekehrt die Lösung durch die Erlösung bedingt ist. Nach de Wette und Hofmann soll die Lösung der Siegel die Ausführung des Versiegelten zugleich sein. Allein ein großer Theil des Buches ist auf die Detonomie des Vaters zurückzuführen, nicht auf die Detonomie des Sohnes, namentlich das rothe, das schwarze und das sahle Roß. Auch der rabbinische Satz: non facit deus quidquam, donec illud intuitus fuerit in familia superiori führt noch nicht auf die bezeichnete Annahme. — Wer ist würdig. Die Weltgeschichte nach ihrer eschatologischen Richtung wird nur entsiegelt durch die in dem Lamme vollendete ertische Potenz. — Aufzukunft das Buch und zu lösen. Hysteron-Pröteron? (de Wette). Erst kommt doch das Unternehmen im ganzen; dann erst das Unternehmen im einzelnen. Auch soll das Buch wohl eine Gesamtfassung haben. — Noch unter der Erde. Ganz den realen Verhältnissen gemäß. Die Engel kennen die Sünde nicht, die Geister im Hades und die Dämonen (unter der Erde) kennen die Gnade nicht, die sündigen Menschen kennen die Tiefe des Gegensatzes nicht. Nach Düsterröck soll der Ort unter der Erde nicht die Dämonen (Vitr.), sondern nur die abgetriebenen Seelen bedeuten. Weshalb sollten die Dämonen ausgeschlossen sein, da sie eben am meisten positiv blind sind hinsichtlich des Ausganges der Dinge? — Und niemand vermochte es. Dies setzt unzählige Versuche voraus. — Noch auch, es zu beschäftigen. Düsterröck: „Das auf die Deffnung des Buchs folgende Sehen, also das Einsehen.“ Dies wäre sehr viel, und läge über das Deffnen hinaus, während das Besichtigen als ein dem Deffnen vorangehender Akt bezeichnet wird. Die meisten wagen

es nicht einmal, das Problem recht anzusehen, und keiner erkennt es ganz als ein göttliches Buch.

4. Und ich weinete sehr. Hengstenberg, der gerne überall Gericht sieht, hat auch den weinenden Johannes des Schwachglaubens beschuldigt (S. 302), worüber sich Ehrard sarkastisch verbreitet. Es ist besonders auffallend, daß Hengstenberg ein kleinmüthiges Weinen in den Zustand eines begeisterten Schauens verlegen kann. In diesem Schauen sieht Johannes der Seher sich selber als Bischof weinen, und der weinende Bischof hat zu weinen Recht. Wie konnte er ohne Thränen besorgen, daß das finstre Räthsel dieses Buches keine Lösung finden werde.

5. Einer von den Aeltesten. Haltlose Bestimmungen aus dem Geiste des Buchstehens heraus: Matthäus oder Petrus (natürlich als bereits Verklärte gedacht). — Siehe, es hat überwunden. Das Siegel! soll schon auf das Schauen des Lammes B. 6 hinweisen nach Düsterröck. — Es hat überwunden. Er soll die volle Konsequenz des Sieges Christi in Beziehung auf das große Räthsel der Weltgeschichte erst recht sehen. Erklärungen: 1) Er hat es erlangt, daß er öffnen kann (*ἐκνεύσας ἀνοίξει* Bengel, Ewald u. a.). 2) Die Absolutheit des Sieges (Ehrard u. a.). Doch soll nicht bloß gesagt werden, daß er das Buch zu öffnen würdig sei. Das Deffnen aller Siegel ist die Konsequenz des absoluten Sieges. Denn die Versiegelung ist ein Gericht, welches der Verdunkelung des Weltmysteriums zum finstern Räthsel durch die Sünde gefolgt ist. Mithin ist der Sieg über d'e Macht der Finsterniß die Bedingung der Lösung der Siegel. — Der Löwe vom Stamme Juda. Die Verheißung des Urevangeliums, der Weibesfame werde der Schlange den Kopf zertreten, war durch die Weissagung näher bestimmt worden, welche den Juda zum typischen Ueberwiner, dem siegreichen Löwen gemacht hatte (1 Mose 49, 9), und daß damit Juda nur als Typus bezeichnet war, wird hervorgehoben durch den Zusatz: die Wurzel Davids, womit ausgesprochen ist, daß sich der Typus weiterhin nach der Idee seines genealogischen Kerns in David, dem Kriegs- und Siegesfürsten explizirt habe, mit andern Worten, daß die Menschwerdung Christi die innerste Triebkraft der christologischen Bedeutung Davids (Jes. 11, 10) gewesen sei, und daß somit der Typus des Löwen aus Juda seine eigentliche Erfüllung gefunden habe. Es ist also ein tiefes christologisches Wort, und weder allein von der menschlichen Abstammung Christi (Düsterröck), noch allein von seiner göttlichen Natur (Calov) ist die Rede. Es ist nur eine richtige Nebenbestimmung, wenn hier an den abgehauenen Stamm des davidischen Hauses nach Jes. 11, 1 erinnert wird.

6. Und siehe, im Mittelpunkt des Thrones. Das Schauen des Sehers erweitert sich, und siehe, da erscheint Christus in einem wunderbaren Kontrast zu den Vorstellungen, welche sich eine judaische Vorstellung von dem Löwen aus Juda, von dem idealen David machen konnte. Treffend wird

der Kontrast (nach Bengel) hervorgehoben von Ehrard: „Nun erscheint dieser Löwe, der Gewaltige, gegen den niemand sich aufzulehnen vermag, der Ueberwinnder schlechthin. Wie furchtbar wird sein Anblick sein! — Aber siehe da, ein Lämmlein (*ἀρνίον*) erscheint statt des Löwen und zwar *ὡς ἐσπαρμένον*. Das ist die Schlacht gewesen, womit der Löwe überwunden hat, daß er als Lamm sich hat schlachten lassen. In der Allmacht der duldenden Liebe hat sich die Größe der Allmacht allein beweisen können.“ — Ueberflüssige Deutungen des Diminutivs *ἀρνίον* s. angeführt bei Dillstreb. — Das Lamm steht in der Mitte, welche nach innen gebildet wird von dem Thron und den vier Lebensgestalten, nach außen von dem Kreis der Ältesten. So Dillstreb., de Wette, Hengstenberg, wogegen nach Ehrard das Lamm mitten im Thron und auch mitten im Kreis der Ältesten sitzt. „Eine wahrhaft ungeheuerliche Vorstellung“ Dillstreb., welcher mit Grund das hebräische *בן-בן* citirt. Uebrigens beweist diese Anordnung deutlich, daß die vier Lebensgestalten nicht vier Repräsentanten der Kreatur sein können, sondern nur vier Grundformen des göttlichen Waltens, welches sich ebenso in dem Lamm zusammenfaßt wie die 7 Geister, welche daher auch zwischen Gott und Christus stehen. — Wie ein Geschlachtetes. Dillstreb. nach vielen anderen: „Als ein solches, dessen noch sichtbare Wundenmale das einsmalige Geschlachtetsein anzeigen.“ Vollenbung der biblischen Darstellung des Lammes, siehe Kap. 1, 18. — Sieben Hörner und sieben Augen, s. oben. Vergl. die Konfession. Sieben welthistorische Manifestationen Christi in Formen der Macht, sieben welthistorische Manifestationen in Formen des Geistes (die Fadeln). Gegen die von Beza u. a. gemachte Kombination, nach welcher sowohl die sieben Hörner wie die sieben Augen durch die sieben Geister erklärt werden, s. Dillstried, S. 242. Allerdings scheinen hier die Geister als Rundgebungen des Geisteslebens Christi im engeren Sinne, als Geister der Wahrheit, der Erkenntniß verstanden zu sein; nach ihrer Stellung Kap. 1 repräsentiren sie aber auch das spezifische Machtwalten Christi; namentlich tritt unter den Erzengeln Michael als Symbol seines Machtwaltens hervor. Die Siebenzahl bezeichnet das vollendete heilige Wirken, wie die Dreizahl das heilige Sein. — Die ausgesandt werden. S. Sacharj. 4, 10.

7. Und es kam. Ausdruck der ruhigsten Entschiedenheit und Gewißheit. Da von der großen Aktion des Lammes die Rede ist, kann man das *ἐλθεν* nicht reduciren auf ein passives Empfangen. Das *λαμβάνειν* hat überhaupt im Neuen Testament ein bedeutendes ethisches Gewicht.

8. Als es genommen hatte; *ὅτε ἔλαβεν*. An die Stelle der Antiphonie Kap. 4, welche sich zwischen die vier Lebensweisen und die Ältesten vertheilte, zur Verherrlichung des Schöpfers und der Schöpfung, tritt hier ein dreifacher Chorgesang zur Verherrlichung des Erlösers, der Erlösung und der

Verklärung der dunklen Weltgeschichte, welche aus der Erlösung hervorgeht. Sehr bedeutsam ist die Reihenfolge. Zuerst erschallt der Lobgesang der 4 Lebensgestalten und der Ältesten, dann der Lobgesang der Engel (Ephes. 3, 10; 1 Petr. 1, 12), hierauf der Lobgesang sämtlicher Kreaturen (Ps. 148; Röm. 8). Wären die vier Lebensgestalten Repräsentanten der Natur, so würde die Natur hier zweimal den Lobgesang anstimmen, und zwar einmal den Engeln voran. Man kann freilich fragen: wie können die vier Lebensgestalten vor dem Lamm niedersinken, wenn sie Grundformen des göttlichen Waltens bedeuten? Ebenso aber könnte man fragen, wie kann Christus die sieben Geister ausenden, welche doch zwischen Gott und ihm stehen? Alle diese Manifestationen aber sind als einzelne Offenbarungsformen, dem Lamm in seiner Einheit und in der Einheit seiner höchsten entscheidenden That untergeordnet; und zwar mit dem Ausdruck freier Huldigung. Auch muß die reale Intonation zu jedem geschöpflichen Lobgesang von göttlichen Wirkungen selbst ausgehen. So ist auch das Zitherspiel jedenfalls auf die Ältesten zu beschränken; es heißt *χορὸς ἐκαστος*. — Indem sie hatten, ein jeglicher. Ueber den Unterschied zwischen Zither und Harfe s. Winer, Musikalische Instrumente. S. Kap. 14, 2; 15, 2. — Und goldene Schalen voll von Rauchwerk. Die Zither oder Laute ist dem einzelnen Manne proportionirt und eigenthümlich, die goldenen Schalen sind gleich, daher der Plural, obgleich auch jeder seine Schale haben mochte. Diese sind voll Rauchwerk, und die Erklärung sagt *αἱ εἰσιν αἱ προσευχαὶ τῶν ἁγίων*. Obgleich *αἱ* per Attrakt. auf *θυμιάματα* bezogen werden könnte, liegt doch die Beziehung auf die Schalen näher, da auch diese Formen, diese Maße von edlerem Metall (Gehalt) mit zur Sache gehören. Auch hier zwingt man sich, beide Momente zugleich in der Vorstellung zusammenzufassen. Ehrard: Die *ἡθάρα* ruht auf den Knien angelehnt und wird mit der einen Hand gegriffen (ohne umzufallen?), während die andere die *πάλη* darbringt. Dillstried: „In der Rechten die Schale, während die Linke die Zither hält.“ Wie konnten sie dann spielen? Dergleichen Arrangements finden sich oft, z. B. läßt de Wette das Lamm auf dem gläsernen Meer stehen. Die Symbolik gibt den Ältesten beide Attribute, ohne den Gedanken zu pressen, daß jeder in jedem Moment Harfe und Schale in Bewegung setzt. Daß die Harfen in Verbindung mit den Lobliedern sich vorzugsweise auf Lobgesang beziehen, die goldenen Schalen auf Bittgebete, sollte man Hengstenberg lassen.

Ueber die unbegründete Anwendung der Stelle zur Begründung der katholischen Lehre von der Fürbitte der Heiligen, oder gar der Anrufung um ihre Fürbitte vergl. Dillstreb., S. 244. Lutherischerseits, heißt es, werde gar nicht geleugnet, daß die Glieder der triumphirenden Kirche für die der streitenden bitten. Auch davon ist aber nicht gerade die Rede, sondern davon, daß die Gebete der Heiligen

auf Erden im Himmel eingefaßt werden in das heilige Maß der goldenen Schalen, daß sie durch die ideale Gemeinde befreit werden von ihren irdischen maßlosen Affekten. Wie Gott die ganze Menschheit im speziellsten Sinne in Christo anschaut, so schaut er auch wieder die irdische Gemeinde im Lichte der idealen Gemeinde an, die ihr Ziel ist. In dieser Beziehung wird mit Recht erinnert, daß die 24 Ältesten symbolische Gestalten sind, sowie es die Anschauung verwirrt, wenn Hengstenberg und Bengel die schon im Himmel befindlichen Heiligen mitverstehen. In Bezug auf diese Gebete haben nun die Ältesten eine entgegengesetzte Stellung zu dem Engel mit dem Räucherfaß, Kap. 8, 3. Dieser Engel scheint die Gebete der Heiligen zusammenzufassen und ganz so zu ergänzen, wie sie der Heilige Geist ergänzt nach Röm. 8, 26. Damit vollendet sich die reine Erhörlieheit der Gebete, und darum verwaltet derselbe hohe Engel auch die Erhöhung selbst, indem er das entleerte Räucherfaß füllt mit Feuer vom Altar, d. h. mit Gluten des göttlichen Geistesgerichts, und auf die Erde schüttet, woraus dann Stimmen und Donner und Blitze und Erdbeben werden, bewegende Kräfte, welche den Vollendungsprozeß der Erde fördern.

9–14. Vergleichen wir nun zuvörderst diesen ersten Chor mit dem zweiten und dritten, demnächst die drei Chorgesänge. Der zweite Chor besteht aus den Engeln, dem himmlischen Heer (1 Röm. 22, 19). Und ich schaute und hörte, sagt der Seher. Das heißt allerdings nicht: er schaute, nämlich er hörte, deutet aber doch wohl an, daß die Ueberschau des unermesslichen Geisterreignis zurückgetreten sei hinter das deutliche Vernehmen ihres Liebes. Beachtenswerth ist vor allem die Kreisform; sie beziehen sich alle bis in die Unermesslichkeit hinein auf den kleinen inneren Kreis, dieses Centrum der Heilsgeschichte. Sodann kommt ihre unermessliche Zahl in Betracht: Myriaden aus Myriaden und Tausende aus Tausenden bestehend. Nach Bengel soll der Zusatz der kleineren Zahl eine Beschränkung der Gesamtzahl andeuten, nach Hengstenberg soll er anzeigen, daß bei ungeheuren Zahlen die Unterschiede verschwinden. Dürstend dagegen: „Die Antiklimax (vergl. auch Ps. 68, 18) hat den Sinn, daß die vorangehende größte Zahl noch nicht ausreicht.“ — Und jedes Geschöpf. Den dritten Chor bildet die Sphäre der Kreaturen überhaupt, und zwar in vier Abtheilungen oder Regionen (Bengel). Die Dreitheilung Phil. 2, 10 bezieht sich auf die Geisterwelt ausschließlich; die Vierteilung hier bezieht sich mit der Zahl der Welt auf die Geschöpfe überhaupt. Da die Geisterwelt schon in den zwei ersten Chören repräsentiert ist, so kann man nicht mit Meas. die Bestimmung: im Himmel, auf die Christen deuten u. s. w. Da der Lobgesang dieses Chores ein tatsächlicher ist, so ist die Erklärung von a lapide nicht abzuweisen, es seien Sonne, Mond und Sterne (mit) gemeint; die himmlischen Wesen, sowie die beseligten Frommen (Dürstend.) sind durch den ersten und zweiten Chor mitrepräsentiert.

In Bezug auf die Erde läßt Dürstend. schon die anderen Geschöpfe neben den Menschen mitgelten. Mit Recht werden die daemones (Bitinga) hier als Geschöpfe unter der Erde abgewiesen; das Todtenreich ist gemeint. — Auf dem Meere. Auf Patmos hatte Johannes eine lebendige Anschauung von Geschöpfen, welche mehr auf dem Meere als in demselben leben; namentlich die Anschauung fliegender Seevögel und Fische.

Der erste Chor vertritt die ganze Erkenntniß des Neuen Testaments und feiert sie in einem neuen Lied. Nach der Fassung des Liebes scheinen freilich die vier Lebensgestalten als singende mitgesetzt. Da aber der Gesang zur Harfe angestimmt wird, und die Harfen den Ältesten eigen sind, so wird diese Annahme etwas zweifelhaft. Dann aber fragt sich, wie können die Ältesten von der Erlösung singen, ohne sich einzuschließen, wenn sie selber Miterlöste sind? Nun ist aber zu bemerken, daß allemal ein apokalyptisches Himmelsbild sich auf ein nachfolgendes Erdenbild bezieht. So also bezieht sich unser Lobgesang auf Kap. 6, besonders auf die Martyrer unter den Leiden der irdischen Zeit. Sie sind durch die Erlösung los- und freigekauft für Gott mit dem Blute des Lammes. Und eben sie, die im Erdenbilde als Seelen der Ermöglichten unter dem Altare erscheinen, welche um Vergeltung aufschreien, erscheinen in dem Himmelsbilde schon als das Königreich Gottes, der wahren Christenkönige, welche schon (dynamisch) herrschen auf Erden — nicht erst herrschen werden (das βασιλεύουσιν nach Cod. A. u. s. w.). Sie herrschen auf Erden als Königreiche Gottes, aber nicht als Einzelkönige, wohl aber wird ihre gemeinsame Herrschaft auf Erden durch ihr individuelles Priesterthum vermittelt. Es versteht sich, daß die Ältesten sich nicht von der Erlösung ausschließen, ihr Ausdruck ist aber konkret in Bezug auf die freitende Gemeinde auf Erden. Die Würdigkeit des Lammes, das Buch zu entsiegeln, wird aus seiner Erlösungsthat abgeleitet, und mit Recht, denn sie allein löst die Räthsel der Weltgeschichte.

Die Ältesten singen eine neue Ode, denn die Erlösung ist eine Sache ihrer begeisterten Erfahrung. Die Engel dagegen werden durch Anbetung und Mitgefühl bestimmt, daher sprechen sie mit lauter Stimme, welche etwa rezitativisch gedacht ist. Von den gesammelten Geschöpfen des Universums dagegen heißt es einfach: sie sprechen. Allerdings ist auch ihr Sprechen doxologisch. So ist denn auch zuvörderst das Lied der Engel ihrem Standpunkte gemäß. Für sie tritt der Erlösungsgedanke hinter den Gedanken des heil. Leidens zurück. Weil das Lamm geschlachtet ward, d. h. sich in solchem Maße selbst erniedrigte, so ist es würdig, anzunehmen die Majestät, d. h. die auch über sie, die Engel, erhabene Herrlichkeit und Herrschaft in der Geisterwelt (Ephes. 1; Phil. 2). Diese Majestät entfaltet sich in drei Prädikaten des inneren Wesens und drei Prädikaten der Erscheinung. Der erhöhte Christus ist erstlich schlechthin lebensreich; zweitens der

weise Lenker seines großen Reichs, und dazu hat er drittens alle erforderliche Macht. Daher ist er erstlich aller unendlichen Ehre werth, seine Herrschaft ist erscheinende Geistesherrschaft, und so wird er denn auch von der ganzen Geisterwelt mit Lobpreisung gefeiert. — Das Lieb der Kreaturenwelt aber geht mit Recht auf den Schöpfer, den Sitzenden auf dem Throne zurück. Aber auch die Kreaturenwelt kennt die Bedeutung Christi für die Schöpfung. Nur tritt für sie auch der Lob Christi gegen den ruhigen Grundton seines Logoswaltens zurück. Er wird gefeiert mit dem Thronenden als das Lamm. Und wie es der Weltzahl Vier gemäß ist, so sprechen die Kreaturen vier Lobspprüche. Und so wird's sein in die Aeonen der Aeonen, sprechen die Kreaturen, erstlich weil sie

unter dem Gesetz der Zeitlichkeit stehen und eine Empfindung von der Größe der Ewigkeit haben, zweitens weil sie angelegt sind auf eine ewige Entfaltung in die Aeonen hinaus. — Höchst bedeutsam ist es endlich, daß die vier Lebensgestalten das Amen sprechen zu dem ganzen himmlischen Kultus, während sich die 24 Ältesten niederfallend in Anbetung versenken. — Was die sieben Lobpreisungen der Engel betrifft, so will sie Bengel wegen des einen Artikels zu Anfang wie ein einfaches Wort aussprechen; zudem sie auf die sieben Siegel beziehen. Wir fassen sie lieber als unterschiedliche Anschauungen der Geisterwelt. Daß die vier Lebensgestalten deswegen das Amen sprechen sollten, weil sie eine geringere Stellung haben sollten (ein Gedanke Hengstenbergs), ist heiläufig zu erwähnen.

B. Das Erdenbild. Die Entfiegung der sieben Siegel. [Die geöffneten sieben Siegel im Himmel und die sieben Grundformen des Weltlaufs auf Erden.] Die dunkle irdische Welt im Lichte der himmlischen Welt.

Kap. 6, 1–17.

1. Die vorwaltend menschliche Weltgeschichte.

B. 1–8.

- 1 Und ich schaute, da das Lamm eins [das erste] der Siegel aufthat. Und ich hörte eine von den vier Lebensgestalten sagen wie mit Donnerstimme: komm und siehe¹⁾!
- 2 Und ich schaute, und siehe! ein weißes Roß, und der darauf saß, hatte einen Bogen, und es ward ihm gegeben ein Kranz. Und er zog aus als Sieger und um zu siegen.
* *
- 3 Und als es das zweite Siegel aufthat, hörte ich die zweite Lebensgestalt sagen: komm und siehe¹⁾!
- 4 Und hervorging ein anderes Roß, Feuerroth, und dem, welcher darauf saß, ihm²⁾ ward gegeben, den Frieden wegzunehmen von der Erde, so daß sie sich wechselseitig erwürgen werden³⁾. Und es wurde ihm ein großes Schlachtschwert gegeben.
* *
- 5 Und als es das dritte Siegel aufthat, hörte ich die dritte Lebensgestalt, wie sie sagte: komm und siehe¹⁾. Und ich schaute, und siehe: ein schwarzes Roß! und der darauf saß, hatte eine Wage in seiner Hand.
- 6 Und ich hörte [es wie⁴⁾] eine Stimme inmitten der vier Lebensgestalten, welche sagte: Ein Maß [Ein Ahtel-Scheffel] Weizen um einen Denar, und drei Maß Gerste um einen Denar. Aber das Öl und den Wein [verkürze ja nicht] beschädige nicht!
* *
- 7 Und als es das vierte Siegel aufthat, hörte ich eine Stimme der vierten Lebensgestalt⁵⁾, welche sagte: komm und siehe¹⁾!
- 8 Und ich schaute, und siehe: ein fahles [bläugelbes] Roß! Und der darauf saß, deß Name war: der Tod, und der Hades [das Todtenreich] begleitete ihn. Und es wurde ihnen [ἀντοῖς] Macht gegeben über das vierte Theil der Erde, zu tödten: durchs Schwert, durch Hunger, durch Sterblichkeit [Pest?] und durch die wilden Thiere der Erde.

¹⁾ Fällt aus nach A. C. u. f. w. Vielleicht in Folge exegetischer Konjekturen.

²⁾ Vor λαβεῖν ein ἀντφ.

³⁾ Die Lesart σφάζουσιν nach A. C. u. a.

⁴⁾ Vor πανήν ein ὡς nach A. C.

⁵⁾ Andere Lesarten, unerheblich.

2. Die vorwaltend geisterhafte Weltgeschichte, oder die Marthrergeschichte des Reiches Gottes als Kern der Weltgeschichte.

B. 9—17.

Und als es das fünfte Siegel aufthat, sah ich unter dem Altar die Seelen derer, welche 9 ermüdet [geschlachtet] waren um des Wortes Gottes willen und um des Zeugnisses willen, das sie festgehalten.

Und sie schrien mit starker Stimme und sagten: wie lange, o Herrscher, du Heiliger und 10 Wahrhaftiger, richtest du nicht und rächst du nicht unser Blut an den Wohnenden auf Erden.

Und es wurde ihnen gegeben einem jeglichen ein weißes Kleid [Festkleid], und es wurde 11 ihnen zugeredet, daß sie ruhen möchten noch eine kleine¹⁾ Zeit, bis daß vollendet [vollzählig] würden auch ihre Mitknechte und ihre Brüder, denen bevorstehe, getödtet zu werden eben wie sie.

3. Das sechste Siegel. Ein Erdbeben als Vorzeichen des Weltendes.

Und ich schaute, als es das sechste Siegel aufthat. Und siehe, ein großes Erdbeben ent- 12 stand, und die Sonne wurde schwarz wie ein härener Sack, und der Mond wurde wie Blut.

Und die Sterne des Himmels fielen auf die Erde gleichwie ein Feigenbaum seine [vor- 13 zeitigen] Winterfeigen abwirft, von einem gewaltigen [Frühlings-] Winde geschüttelt.

Und der Himmel entchwand wie eine zusammengerollte Buchrolle, und alle Berge und 14 Inseln wurden von ihren Stätten weggerückt.

Und die Könige auf Erden und die Fürsten und die Kriegsobersten und die Reichen und 15 die Mächtigen und jeder Knecht und [jeder²⁾ Freie verbargen sich in die Höhlen und in die Felsen der Berge.

Und sie sagen zu den Bergen und zu den Felsen: fallet über uns und verberget uns vor 16 dem Angesichte dessen, der auf dem Throne sitzt, und vor dem Zorne des Lammes.

Denn es ist gekommen der große Tag seines Zorns, und wer kann bestehen!

17

Eregetische Erläuterungen.

Kap. 6. Uebersicht. Dieses zweite eschatologisch-christliche Weltbild ist in seinen Grundzügen so einfach, klar und verständlich wie das erste, das Weltbild der sieben Kirchen, und es scheint erst einer chronologisch-kirchengeschichtlichen Exegese vorbehalten gewesen zu sein, dasselbe wieder fest mit sieben Siegeln zu verschließen und nächtlich dunkel zu machen.

Durch den Aufschluß des Lammes ist das dunkelste Buch zum hellsten geworden, das Buch der Weltgeschichte in ihren räthselhaften, furchtbaren, nächtlichen Erscheinungen. Schon das ist ein Lichtstrahl, daß das Buch versiegelt ist, d. h. durch die höchste Hand verschlossen auf künftigen Aufschluß hin. Sodann ist es eine hoffnungsvolle Thatsache, daß der Siegel sieben sind, d. h. daß das Räthsel ein heiliges ist, und in der siebenten Zahl einer festlichen Lösung entgegengeht. Da aber erst das erste Siegel gelöst ist, verbreitet sich ein Freudenlicht über die ganze dunkle Weltgeschichte. Der Reiter auf dem weißen Roß reitet allen folgenden Reitern voran. Schon das ist beruhigend, daß der Zug ein Reiterzug ist; die Roßse bezeichnen die rasche Bewegung großer Lebens- oder Todeserscheinungen; keine dieser Erscheinungen bleibt ein stehendes

Schicksal über der Welt. Sie alle aber haben in ihren Reitern ihre Lenker, so wild einzelne auf Erden erscheinen, im Himmel ist ihre Lenkung, ihre Richtung, ihr Lauf, ihr Ziel bestimmt. Allen voran aber ist der Reiter auf dem weißen Roß; er ist der Fürst, sie sind die Knappen. Also alle scheinbar verderblichen Ereignisse müssen seinen Zwecken dienen, und diese Zwecke sind jetzt noch die Erlösung und ihre Ausbreitung in der Welt, nicht schon das Gericht wie bei dem Ausritt, Kap. 19, 11. Das Roß des ersten Reiters ist weiß; heilig und rein wie himmlisches Licht ist die dynamische Grundbewegung, welche alle anderen, mehr in die Augen fallenden Bewegungen beherrscht. Der Reiter aber ist Christus; ihm also, seiner Macht, seinem Walten sind alle folgenden Thatfachen unterthan; nicht nur die drei Reiterknechte, sondern auch die Thatfachen des fünften, sechsten und alle folgenden Momente umschließenden siebenten Siegels. Sein Bogen ist der Bogen mit dem sicher treffenden Pfeil des Wortes, sein Kranz oder seine Krone ist das Diadem seines prinzipiellen Sieges über alle Macht der Welt und der Finsterniß, und wenn er dennoch wieder auszieht zu siegen, so ist dies die Thatsache, daß sich sein prinzipieller Kampf und Sieg in einer großen Folge von welthistorischen Kämpfen und

¹⁾ Das *μικρόν* nach A. C. Sinait. festzuhalten.

²⁾ Das zweite *πᾶς* nicht begründet; zur Verdeutlichung eingeschaltet.

Siegen entfalten und vollenden muß. Er bedarf nicht vieler Attribute; ein Hauptattribut ist dieses, daß er die drei Reiter nicht vor, sondern hinter sich hat. Die Figuren der drei folgenden symbolischen Reiter sind nun offenbar so allgemein gehalten, daß es als durchaus willkürlich erscheinen muß, wenn man den Krieg, oder die Theuerung, oder die Todesmacht je einzeln auf besondere Zeiten beschränken will. Wir haben hier offenbar dunkle Gestalten vor uns, welche über die Bühne der ganzen Weltgeschichte dahinziehen. Wenn also hier die Darstellung auch in die vorchristliche Zeit zurückgreift, so folgt daraus, daß auch Christus, der Reiter auf dem weißen Roß, schon in der vorchristlichen Zeit in der dynamischen Wirkung seiner Zukunft alle historischen Schranken überwaltet hat. Ferner folgt daraus, daß diese Mächte von Anfang an den eschatologischen Zug haben, nach dem Ende, dem Gerichte hin gravitiren. Wie sollte es auch anders sein, da das Endgericht die Ausgleichung bringen muß zwischen dem Unrechtthun und dem Unrechtseiden im Krieg, da es ferner die Ausgleichung bringen muß zwischen denen, welche in Wein und Del gesüßelt, und denen, welche bei dem knappen Maß des Weizens und der Gerste gedurft haben in der Theuerung. Der Tod ist aber schon von vornherein eschatologisch. Gleichwohl beweist die volle Erscheinung Christi an der Spitze der Rosse, daß wir es hier vorzugsweise mit Gestalten der christlichen Zeit und zwar als der letzten Zeit, zu thun haben. Das zweite Roß hat die Blutfarbe. Sein Reiter ist der Krieg, und zwar der ganze Krieg in seiner schrecklichsten Gestalt, nicht etwa nur der Krieg der Nothwehr, der Vertheidigung, vielmehr jene düstere Gewalt, welcher es verfallt ist, den Frieden zu nehmen von der Erde, ein wechselseitiges Würgen auf zahllosen Schlachtfeldern zu stiften, und in Stolz und Uebermuth mit dem großen Schwert, dem Symbol aller Todeswerkzeuge bis auf den heutigen Tag, zu prangen und zu prunken. Es heißt nun aber nicht, von Zeit zu Zeit den Frieden wegzunehmen, denn die zwischeneinsfallenden Friedenszeiten sind so problematisch, von Kriegsaufregungen und Kriegsbesorgnissen durchzittert, daß im Grunde der vollkommene Friede von der Erde weggenommen bleibt bis zur Erscheinung des ewigen Friedens. Die schwarze Farbe des dritten Rosses ist die Farbe der Trauer, hier insbesondere des Hungers und Kummer; der Brodnoth, wie sie ebenfalls als ein Voos der dunklen Weltgeschichte durch die Welt geht. Der Pauperismus ist obenrein geneigt, alle Lebensverhältnisse schwarz zu sehen, schwarz zu malen, weit über das Maß der strengen Wirklichkeit hinaus. Das Geschick der Theuerung aber ist kaum zur Hälfte ein unmittelbares Gottesgeschick, lediglich auf Mißwachs der Erde zurückzuführen; ebenso wenig wie der Krieg oder der Tod unter den Namen bloßer Naturereignisse zu fassen. Es ist zur guten Hälfte eine Folge der sozialen Ueberspannung des Unterschiedes zwischen Reich und Arm. Denn die nothwendigsten Lebensbedürfnisse, Weizen und Gerste,

müssen durch die Wage des Reiters und durch eine strenge Taxe hindurchgehen, nach welcher der Denar als der ganze Tageslohn eines Mannes in Weizen nur ausreicht für die Nahrung desselben einzelnen Mannes (für einen Achtel Scheffel, Eho-niz), und nur mit dem Ankauf von Gerste für einen Denar ein kleiner Ueberschuß für eine sehr kleine Familie übrig bleibt; drei Achtel-Scheffel. Diese Strenge ist um so empfindlicher, da die Mittel zum Genuß und zum Schmuck, Del und Wein, vorwaltend Mittel der Reichen, verschont bleiben sollen. Allerdings bleibt dann auch diese menschliche Ueberspannung eines von Gott verordneten Gegensatzes ebenso verantwortlich wie der gewaltthätige Krieg, und nur die Untervorbereitung des dritten Reiters unter die Macht des ersten Reiters macht zuvörderst eine ideale Ausgleichung (den Armen wird das Evangelium gepredigt — nicht aber soll ihnen die Apostasie gepredigt werden), gegen das Ende hin aber auch eine reale. Zu vergleichen Matth. 24, 7. Es ist aber bei dieser Schildung besonders merkwürdig, daß sie durch eine Stimme aus der Mitte der vier Thiere verhängt wird. Das soll doch wohl heißen, daß alle vier Thiere im besonderen Maße an ihr theilhaftig sind. Was der Löwe auf der einen Seite als Machtverhältniß aufstellt, das wird durch den Opferfarn auf der anderen Seite, die aufopfernde und hingebende Liebe ausgeglichen, und die abderhasten Aufschwünge des Geistes über die irdischen Verhältnisse werden ergänzt durch das Menschenbild der Humanität. Das vierte Roß ist von sahler Farbe, blaßgellb, und sein Reiter heißt mit seinem Namen ausdrücklich benannt, der Tod. Das ganze Todtenreich, der Hades selbst, ist in seinem Gefolge. Wie er selber ein Knappe Christi ist, so hat er nach seiner Mächtigkeit auch seinerseits wieder einen Knappen, den Hades. Damit ist es ausgesprochen, daß die Macht des historischen Todes, wie er eine Folge der Sünde ist, sich hinaberstreckt bis in das Todtenreich nach seiner dunklen Gestalt, und es verbreitet sich damit auch ein Licht über die alttestament. Lehre vom Scheol. Wenn aber auch nach anderen Stellen die Thore des jenseitigen Todtenreichs weit und begerlich aufklaffen gegen die diesseitige Lebensbühne (Matth. 16, 18), so erscheint hier ihre Wirkung mitten auf der diesseitigen Weltbühne selbst. Soviel ist ohne Schwierigkeit verständlich, daß die menschliche Vorstellung von dem jenseitigen Todesgebiet zwar einerseits Buße predigt, andererseits aber auch mittelbar eine große tödtliche Wirkung hat (1 Kor. 15, 32; Hebr. 2, 15). Wenn es ausgemacht ist, daß jede Sendung besonders auch durch die Wirkungen der sympathetischen Angst zahllose Opfer in ihren Strudel hineinreißt, so gilt dies noch im besonderen Maße von der jenseitigen Todesnacht im ganzen und großen. Der Austausch von Schattenbildern, Angstbildern, Gespensterbildern, welcher vom Scheol aufsteigt, geht wie ein ansteckender Krankheits- und Todeshauch über die Erde, ganz abgesehen von realen Rückwirkungen des Jenseits. Die blaßgelbe Farbe des Rosses (pallida

mors) deutet ebenso auf das Element der Furcht wie der Leichenfarbe selbst. Und doch wird ihrem vereinten Wirken Macht gegeben nur über den vierten Theil der Erde. Die reine Sterblichkeit an und für sich scheint also fast von diesem Todesverhängnis unterschieden zu werden; jedenfalls gibt es ja auch eine Euthanasie; mit Christo aber und nach Christo ein seliges Sterben. Hier ist die Zahl der Welt, der vierte Theil also auch wohl der spezifisch weltliche Theil, welcher der Welt verfallen ist; so wie dagegen der dritte Theil (Kap. 8, 7) als ein Theil der Zahl des Geistes auf geistige Verhältnisse, auf Vorgänge in der Geisteswelt hindeutet. So sind denn auch hier der weltlichen Todesmächte vier: Das Schwert, der Hunger, der Tod, die Thiere. Das Schwert geht offenbar hier in seiner Bedeutung über das große Kriegsschwert hinaus; es umfaßt alle Formen des gewaltsamen Todes. Ebenso geht der Hunger als eine besondere Todesmacht über die Theurung hinaus. Nicht minder dann geht der spezifische Tod in der Gestalt der großen Weltseuchen (*λοιμοί* Matth. 24, 7) über die gewöhnlichen Todesformen hinaus. Ob mit den Thieren auf Erden bloß die reisenden Thiere gemeint sind, oder ob zugleich hingedeutet ist auf die mysteriösen schädlichen animalischen Potenzen, welche erst in der neueren Zeit als Schmarozergestirbe aller Art entdeckt werden, wagen wir nicht zu entscheiden; der Ausgangspunkt für hellere Blicke war allerdings schon vorhanden, neben der Kenntniß des Unkrauts auch die Kenntniß der Mabe, des Wurmfrasses (Hos. 5, 12). Noch ist hervorzuheben, daß diese vier Reiterbilder nacheinander durch je eines der vier Thiere angekündigt werden. Das erste Thier aber ist dadurch ausgezeichnet, daß es wie mit einer Donnerstimme die erste Reitergestalt Christus ankündigt. Damit ist ja auch schon die ganze Folge entschieden. Da wir unter den vier Thieren die vier Grundformen des Waltens Gottes über die Welt verstehen, so ist ihre Aufgabe mit der Darstellung der vier allgemeineren Grundformen der Weltgeschichte selbst in den vier Reitern erledigt; wir werden also nicht mit Schleiermacher vermuthen können, es habe dem Seher für die folgenden Siegel an Thieren gemangelt. Offenbar tritt jetzt ein Wendepunkt ein; auf die Formen des kosmischen Weltlaufs folgen die Formen der kosmischen Geistergeschichte. Zuerst die Geschichte der Martyrer, und zwar nach ihrer ganzen Ausdehnung, obwohl auch durchaus vorwaltend neutestamentlich und eschatologisch. Der Seher schaut sie als Seelen unter dem Altar. Die Welt hat sie als Fluchopfer dem Moloch opfern wollen, wie Raiphas den Fürsten der Martyrer selbst (Joh. 11, 50); sie selber aber haben sich mit ihrem treuen Zeugniß Gott geopfert. In dieser Allgemeinheit fällt ihr Opfer unter den Gesichtspunkt des Brandopfers; der Altar ist das Centrum des Opferwesens als Brandopfer-Altar; hier, nach seiner ideellen Bedeutung im Gesicht erscheinend, das Symbol aller freien Aufopferung des Lebens unter der Gewalt feindlicher Mächte im

treuen Zeugniß und Bekenntniß der Wahrheit. Sie erscheinen als Seelen, denn die Welt hat sie gewaltsam der leiblichen Erscheinung beraubt; es muß in ihrer Erscheinung treten offenbar werden, daß man sie erdolcht hat von wegen ihrer Bekenntnistreue. Mit ihrem Bekenntniß aber sind sie zugleich dem Logos Gottes und zugleich sich selber, dem subjektiven Zeugniß in ihrer eignen Brust treu geblieben. Und so sind sie vereint, eine jenseitige Seelengemeinde, weit entfernt vom Scheol, der unterdeß über die Erde tragt. Wenn aber auch der Geist der Martyrer gebetet hat, mit Stephanus: Herr, behalte ihnen diese Sünde nicht; damit ist der Rechtstrieb, welcher im Unrechtleiden, im vergossenen Blute (z. B. Abels, Hebr. 12, 24), in der vollen Empfindung der furchtbaren Verleumdungen, der Verdunkelungen der Wahrheit, der Karikierungen des Evangeliums der Liebe, des Erbarmens liegt, nicht im mindesten aufgehoben. Und in diesem Sinne mit der Geisterstrenge der Wahrheit schreiben sie mit großer Stimme: Herr, du Heiliger und Wahrhaftiger. Als der Heilige ist er sich selbst die Vergeltung schuldig, als der Wahrhaftige, der ihnen sein Wort als Lebenswort gegeben, hat er sich ihnen zur Vergeltung verpflichtet. Die Wahl der Ausdrücke führt aber zunächst auf andere Beziehungen. Sie reden Gott an (nicht Christum; Grot. u. a.) mit dem ungenösslichen Namen *δευτὸς*, weil sie unter dem Schwert irdischer Despoten oder Gewaltherrscher verbluten mußten, und im Gegensatz gegen ihre unheilige und von lügnerischer Annahme getragene Gewaltherrschaft nennen sie ihn den heiligen und echten Despoten.

So steigt ein tiefer Schmerzensdrang, ein Schrei um das himmlische Recht immer stärker aus den Tiefen des Weltlebens und Seelenlebens empor zu dem Throne der Gerechtigkeit, obwohl beschwichtigt und beruhigt durch den Geist der Sühne, das Blut, welches bessere Dinge redet als Abels Blut. Wie lange richtest du nicht? Obgleich das Gericht Gottes durch die Tiefen des Lebens unaufhaltsam fortgeht, so handelt es sich doch für das große Unrechtleiden der Martyrer um ein resituirendes Endgericht vor aller Welt. Und in dem Hunger nach diesem Recht kann aller menschlichen Empfindung die große Zwischenzeit als eine recht lange, als eine schwere Geduldprüfung erscheinen (*μαρτυριῶν* Luk. 18, 7). Daß sie als eine Folge des göttlichen Gerichts die Rächung ihres Blutes erwarten, also Gott als Bluträcher anrufen, hat mit gebäffiger Leidenschaftlichkeit nichts zu thun. Die Blutrache ist die religiös-sittliche vollstühmliche Quelle der Kriminaljustiz, diese also in ihrer rechten Gestalt das historische Kulturbild der Blutrache. Wo also die Kriminaljustiz sich dergestalt in ihr Gegentheil verkehrt hat, daß sie als ein System von Justizmorden der schlimmsten Art in dämonischer Feindschaft gegen das göttliche Recht in den Leiden und Exekutionen der Martyrer zur Erscheinung kommt, da tritt der Schrei nach der Blutrache Gottes als der durchaus verlegneten göttlichen Rechtsquelle fast wie eine

Logische Konsequenz hervor. Weshalb aber soll die Blutrache für frühere Blutschulden vollzogen werden an denen, „die auf der Erde wohnen“? Die jetzt als Erdenbewohner der Erde, der alten blutbefleckten tragischen Ordnung der Dinge angehört und zugehörig sind, stehen als Mitverschuldete unter der Konsequenz und weiteren Entwicklung der Schuld (Matth. 23, 32 ff.). Indes wird dieser heilige Rechtsbegriff durch eine zweiseitige Beruhigung beschwichtigt. Vorab wird jeglichem ein weißes Kleid gegeben. Also jenseits werden sie mit dem Schmuck der Unschuld und Gerechtigkeit angethan. Aber diese weißen Kleider leuchten so helle, daß sie auch in der diesseitigen Weltgeschichte immer mehr sichtbar, bewundert und verehrt werden; man denke nur an die weißen Kleider eines Justin, eines Polycarp, eines Fuß, eines Sabonarola und vieler tausende von treuen Zeugen sonst. Dann aber werden die Märtyrer auch damit vertröstet, daß ihre Wartezeit ihrem Ende entgegengehe, als Wartezeit selber aber unter einem heiligen Rathschluß stehe, nach welchem die Märtyrergeschichte sich vollenden müsse, die Zahl der Märtyrer zur Vollzahl werden. Darin liegt indirekt die Erklärung, daß die Märtyrerezeit noch nicht zu Ende sei, daß das Märtyrersleben durch die Zeiten hindurch verschiedene Formen annehme, aber eine Grundbedingung der heilsamen Entwicklung der Weltgeschichte als Reichsgeschichte zum Ende hin bleibe. Die große Mitgenossenschaft ihrer Mitknechte und Brüder, die Nothwendigkeit des Leidens diesseits, der Geduld auch noch jenseits, der herrliche Zweck des Mitleidens mit Christo (Röm. 6, 4; 2 Tim. 2, 12) erhebt auf den erhabenen Standpunkt, auf welchem die Perspektive auf das große, herrliche Vergeltungsgericht sich immer völliger aufschließt und erhellt. Hinsichtlich seiner vollen Rehabilitation vor der Welt muß ja auch vor allen Christus in seiner Herrlichkeit selber warten bis zu seiner großen Epiphanie.

In dem großartigsten Gegensatz stellt sich dann aber der Märtyrergeschichte sofort der Anfang der Katastrophe des Endgerichts im Aufschluß des sechsten Siegels gegenüber. Es ist der cyllischen Betrachtung gemäß, daß sich das Siegelgesicht zuletzt mit dem Weltende berührt. Allein die Vision würde sich überfüllen, wenn hier schon im sechsten Siegel das ganze kosmische Weltende geschildert sein sollte. Wir müssen also hier unsere frühere Auffassung modifiziren. Allerdings ist auch hier von kosmischen Zeichen die Rede, in denen das Weltende sich ankündigt, wie Matth. 24, 29. Allein das Hauptgewicht des sechsten Siegels liegt dabei doch offenbar in seiner geistigen Bedeutung. Zuvörderst bildet das sechste Siegel einen scharfen Gegensatz zum fünften. Auf eine Periode der Märtyrertreue, die aber nicht ganz frei von Groll zu sein scheint, folgt eine Periode des Abfalls. Ein Erdbeben ist eine Erschütterung der alten christlichen Ordnung der Dinge. Die verfinsterte Sonne das durch den Unglauben verbunkelte Christusbild. Nimmt sich das christologische Sonnenbild nicht aus

wie ein härterer Sack im Vaticanum? Der blutrothe Mond, die durch die Verleugnung Christi verblüdete Erscheinung der Kirche. Die Sterne des Himmels fallen dahin wie unreife Feigen vom Feigenbaume, den ein gewaltiger Wind schüttelt. So fallen sie dahin auf die Erde, die alte Ordnung der Dinge, die geistigen Sterne der Zeit, welche der himmlischen Reichsordnung dienen sollten, wie unreife Feigen. Der alte Himmel, die alte Weltanschauung scheint zu schwinden. Die Berge, die Inseln werden erschüttert und versetzt, nämlich die alten Systeme, die alten Gemüthlichkeiten. Sehr tragisch ist es dann noch, daß sich die Herren der alten Welt mit ihren Dienern in die Höhlen und Felsen der Berge verbergen und unter den Trümmern der alten Ordnung der Dinge begraben möchten. Es scheint für den geschichtlichen Blick eine Zeit des Abfalls, für den prophetischen Geistesblick ist es der Vorschein vom Tage des Jornes. In der Perspektive des Jornestages erscheinen auch die Knechte mit den Freien verschuldet und erschüttert, denn es ist ja auch ausgemacht, daß ohne den Servilismus der Laien keine Hierarchen bestehen könnten, und ohne den Servilismus politischer Knechte keine Despoten. Wenn es aber von allen heißt, sie verbergen sich in die Klüfte und in die Felsen der Berge, so erinnern wir uns an die Verwerfung oder Verrückung der Berge, von welcher vorher in die Rede war. Daß sich aber alle unfreien Seelen in die Trümmer der alten Ordnungen der Dinge zu flüchten suchen, ja daß sie lieber mit ihnen zu Grunde gehen möchten, als in die helle Erscheinung des großen Tages treten, liegt in der Natur des großen Gegensatzes zwischen ihrem großen Weltleben und dem nun folgenden Gericht. Die Erschütterung wird jedoch als eine große Erschütterung der Gemüther ganz allgemein sein (Luk. 21, 25), ja ein heiliges Beben (nach dem dies irae) selbst über die Frommen dahingehen, für welche der Tag des Gerichts der Tag der schließlichen Erlösung ist (Luk. 21, 28). Das Angesicht Gottes des Vaters, das vollendete Licht seiner Offenbarung wirkt für sich wie ein Gericht des Geistes, ähnlich wie das Antlitz Christi in seinem Erdenwandel. Den Jorn des gerechten Gottes aber hat jetzt das Lamm zu verwalten, d. h. das tatsächliche Scheidungsgericht. Es ist ein Gericht unter dem Zeichen des Jorns, weil es als die endliche Entscheidung nach den Tagen der Langmuth (Röm. 2, 5) kommt über eine unendlich gehäufte Schuld. Der Jorn als die Synthese der Liebe und Gerechtigkeit, worin die Gerechtigkeit die Hegemonie hat, offenbart sich in positiven Verhängnissen des Todes (2 Mos. 4, 14. 24; Ps. 90, 7). Mit dem Jorn des Lammes eröffnet sich die Gefahr des andern Todes (Matth. 25, 41). Denn es ist gekommen der große Tag seines Jorns (siehe Zephanja), und wer kann bestehen? Hier klingt der Ton des Weltfusses durch, welcher in dem Gericht nur den Jorn steht, nicht in dem Jorn das Gericht; wie ein übermenschliches, durch-

aus übernatürliches Todesverhängniß wird der Tag des Zorns bezeichnet, und von einem Unterschied zwischen Seligen und Verdammten wissen diese Ausrufe nichts. Denn daß wir es hier nicht mit dem dogmatischen Urtheil augustinischer Theologen zu thun haben, auch nicht mit dem Gewissensschreck aller menschlichen Geister bei dem Aufleuchten des großen Tages, sondern mit den Ausbrüchen einer unfreien Angst der Weltlichen in der Welt, welche von keinen seligen Existenzen weiß, ergibt sich aus den Äußerungen der Verzweiflung, welche dem letzten Worte vorangehen. Es ist die Weltlichkeit der alten Welt in ihrem Todesgedanken.

Erläuterungen im Einzelnen.

Kap. 6. 1. Der buchstäbliche Auffassung macht es viele Noth, wie das Deffnen der einzelnen Siegel und die Folge der einzelnen Gesichte zu denken sei. Offenbar sind die einzelnen Blätter des Buches wieder Bücher für sich, und die einzelnen Bücher schließen sich auf nicht zu Blättern mit todtten Figuren, sondern zu lebenden Bildern. Jedes neue Blatt ist eine neue Weltscene von einem Licht des offenen Himmels beleuchtet. Die Vorstellung von Heinrich, nach welchem die sechs Bilder nur auf den entseelten Umschlägen stehen sollten, s. bei Dürerb. Nach Dürerbied soll immer die Deffnung eines besonderen Siegels ein besonderes Gesicht bedeuten, gegen den lebendigen Zusammenhang der Momente. Nach Bengel theilen sich die beiden Gruppen Vier und Drei so, daß die ersten vier auf Sichtbares gehen, die drei letzten auf Unsichtbares. Ueber Alcasars wunderliche Allegorie s. Dürerbied. Es ist nicht motivirt, die vier Thiere oder Lebensgestalten namhaft auf die vier Siegel zu beziehen. Die allgemeine Beziehung zwischen den Lebensgestalten und den Siegelbildern heißt nicht: die Schöpfung einerseits, die Siegelgesichte andererseits, sondern einerseits die Grundformen des göttlichen Waltens, andererseits die Grundformen der Weltgeschichte. Aus dem: καὶ εἶδον ὅτι will Dürerbied schließen, das Deffnen des Siegels sei nicht selber Gegenstand des Sehens gewesen. Es ist aber nur zwischen der Betonung der neuen Hauptsache, dem hervortretenden Bilde und dem, was sich nach dem Bisherigen mehr von selbst versteht, den Eröffnungsakten, zu unterscheiden. Auch soll das Hören der Stimme nicht mit zu dem εἶδον gehören. Wobei zu bemerken ist, daß die Gesichte im allgemeinen sich in Stimmen und Gesichtsbilder verzweigen. Demzufolge wird denn auch das εἶδον B. 1 universell sein und sich dann in ein Gehörbild B. 1 und ein Gesichtsbild B. 2 (καὶ εἶδον) verzweigen. Nach Dürerbied soll der Donnerton der Stimme bei allen vier Stimmen nach der Anführung desselben bei der ersten Stimme anzunehmen sein; dagegen hat Hengstenberg mit Recht die besondere Bedeutsamkeit der ersten Stimme betont. Daß die Formel: Komme und siehe, nicht nur rabbinisch, sondern auch spezifisch johanneisch ist, kann Dürerbied

eigentlich nicht leugnen; die Erklärung, Johannes solle näher herzutreten, gibt keinen Sinn, denn es handelt sich ja von einer visionären Erscheinung. Aus diesem Grunde halten wir auch die Lesart, welche das Siehe fallen läßt, für eine unpassende Korrektur.

2. „Die Rosse der römischen Triumphatoren waren weiß“ (Dürerbied, S. 253). Der singuläre Triumph Christi hier hat sich Kap. 19, 14 durch die triumphirende Gemeinde ausgebreitet, sie erscheint als eine Reihe von Siegeschaaen auf weißen Rossen. Die Rosse mögen mit den Rossen Sach. 1, 8 nicht speziell identisch sein; im allgemeinen sind sie dennoch verwandt: göttliche Schidungen, welche über die Erde gehen (Sach. 1, 10). Die Wagen Sach. 6, 1 ff. scheinen dieselben Schidungen in potenzierten Schicksalsformen zu bezeichnen. Den Reiter charakterisirt hier der Bogen, nicht das Schwert. Dieser Gegensatz soll nach Dürerbied keine symbolische Bedeutung haben. Dies folgt aber nicht aus verunglückten Deutungen, wie namentlich aus Wetsteins absurder Deutung auf einen parthischen König. Ohne Zweifel ist die Wirkung des Bogens, daß er in die Ferne hinein trifft (wie in der neueren Zeit die Schußwaffe jeder Gattung), der eigentliche Grundgedanke des Bildes, und wenn Dürerbied bemerkt, die Pfeile Ps. 45, 6 möchten dem Geher vorgeschwebt haben, so ist damit auch die Auslegung von Vitringa und anderen entschuldigt, nach welcher mit den zu supplirenden Pfeilen die zahlreichen Apostel und Evangelisten gemeint sein sollen. Hier aber ist die Einheit des Reiters und die Einheit seines Bogens die Hauptsache, und insofern mit dem Bogen die Pfeile gesetzt sind, sind doch nicht Personen darunter zu denken, sondern die blüthartigen geistigen Wirkungen, welche über die ganze Erde von Christus selber ausgehen (Sach. 9, 14). So sind auch die Angriffswaffen des Satans feurige Pfeile, Ephes. 6, 16. Gegen Jüllig und Hengstenberg besteht Dürerbied darauf, στέφανος bezeichne hier (wie 1 Kor. 9, 25) nur den Kranz des Kriegers, nicht die Königskrone. Es hat aber doch eine eigne Bewandniß mit dem Kranze, welcher die Stirne dessen schmückt, der als Sieger über die ganze Erde bezeichnet wird. Und wenn dem Krieger auch schon zum voraus der Kranz gegeben werden sollte als Siegesverheißung, wie Dürerbied will, so wird ihm doch schwertlich zum voraus schon auch das weiße Roß gegeben. Daß er also „als ein *νικῶν* schon auszieht“, sagt nicht bloß, sein Zweck *ὡς νικῶν* werde sicher erreicht werden, es sagt vielmehr, daß er Sieger ist schlechthin, daß er gesiegt hat und siegen wird. Treffender könnte der *prinzipielle* Sieg Christi durch Tod und Auferstehung und seine Entfaltung zum universellen Siege nicht darge stellt sein. Auf eine ähnliche Bestimmung kommt Dürerbied weiterhin selbst. Die kirchen- und weltgeschichtliche Auslegung mußte natürlich aus dem ersten Reiter ein besonderes Kapitel machen. Erbrad: Wir übergehen die Deutungen rein willkürlicher Allegoristik, wonach dieser Reiter Caligula

oder Trajan (Vengel u. a.; s. jedoch die Note bei Difterbied) oder der Krieg (Herber, de Wette), oder der Sieg der evangelischen Predigt (Cyr. u. a.), oder das Wort von Christo (Hofm.), oder der Sündenfall (Berengaud), und dergleichen mehr sein soll.“ De Wette will sogar das Reiterbild Christi Kap. 19, 11 gegen das Reiterbild hier in Gegensatz bringen ohne allen Grund. Hengstenberg erkennt das Christusbild, aber welsch ein Christusbild! Auch hier zieht er nur aus zum Gericht über die gottlose Welt. Immer wieder Gericht und aber Gericht! Hier reitet Christus aus zur Entfaltung der Siege des Heils, Kap. 19 zum Siege des Gerichts. Auch Ehrard bemerkt hier: Krieger zu Roß ist Christus im Verhältniß zu der feindlichen Welt. Auch soll nach Ehrard Johannes eine Aussicht vom Himmel auf die Erde vor sich haben, weil er vorhin in den Himmel entrückt ist. Aber auch das Schicksalsbuch mit seinen Erdenbildern ist ja aufgethan im Himmel.

3. 4. Das zweite Siegelgesicht: Komm und siehe. Daraus soll folgen, daß Johannes nach dem Verschwinden der ersten Reitergestalt sich wieder zurückgezogen und seinen ursprünglichen Platz eingenommen hatte (Difterbied). Nach Ehrard wäre er mittlerweile vom Buche wieder zurückgetreten. Und das müßte sich noch ein paarmal wiederholen. Dann aber würde er nach dieser buchstäblichen Auffassung, die es vergißt, daß wir uns innerhalb der Vision befinden, nach dem vierten und fünften Gesicht vor dem Buche stehen bleiben. Auch kann man das zweite Bild nicht als die Gestalt des „personalisirten Blutvergießens“ betrachten. Es gibt auch noch andere Formen des Blutvergießens (s. B. 8); hier ist von der Kriegsform die Rede. Ueber die Blutfarbe selber kann kein Zweifel sein (2 Kön. 3, 22). Spezial-Deutungen: auf den jüdischen Krieg (Grotius, Westftein, Herber u. s. w.); auf die Christenverfolgungen (de Vyra u. a.); auf das Antichristenthum, dessen Reiter der Teufel (Calob); auf das römische Kaiserthum (Vitringa); oder die Weltmächte (Stern). Richtig wird das Bild allgemein gefaßt von manchen anderen (Hengstenb., Ehrard, Difterbied).

5. 6. Das dritte Siegelgesicht. Die schwarze Farbe soll nach Difterbied nicht die Trauer bedeuten, welche die Theuerung herbeiführt, sondern im allgemeinen nur die Plage. Man kann aber nicht erwarten, zwischen den Farben von spezifischer Bedeutung Weiß, Roth und Fahl eine so allgemeine, alle Plagen umfassende Farbe zu finden. Hiob 30, 30 wird die schwarze Farbe der Haut auch mit dem Verdorren der Gebeine verbunden; besonders bedeutsam aber ist die Stelle Klagelieber 4, 8. 9: „Nun aber ist ihr Antlitz dunkel vor Schwärze, daß man sie auf den Gassen nicht kennt; ihre Haut hanget an ihrem Gebein, und sind so dürr als ein Scheit. Den Erwürgten durchs Schwert geschah besser als denen, die der Hunger erwürgte u. s. w.“ Nichts ist doch deutlicher, als daß hier ebenfalls die schwarze Farbe die Farbe des

Hungers ist. — Eine Wage. Hengstenberg: „Die Wage kommt hier nur als Symbol der Theuerung in Betracht. Denn nach dem Folgenden wird das Getreide nicht zugewogen, sondern zugemessen.“ Wo ein Ueberschuß ist, da zählt und misst man nicht, 1 Mos. 41, 49. Wo man aber etwas abwägt, da ist dessen nicht zuviel. Grundstellen sind Gen. 4, 10: „Und deine Speise, die du essen wirst (sollst du essen) nach dem Gewichte, zwanzig Sedel auf den Tag.“ Und B. 16: „Und er sprach zu mir, du Menschentind, siehe, ich zerbreche den Stab des Brodes in Jerusalem, und sie essen Brod nach dem Gewicht und in Kummer“, welche Stellen wiederum auf 3 Mose 26, 26 ruhen.“ — Wie eine Stimme. Dunkler Ruf, dunkles Gesicht! Er erschallt in der Mitte der vier Lebensgestalten. Das heißt, diese alle vier sind an ihr theilhaftig, nicht aber (nach Hengstenberg) ist sie eine Nachricht, welche die Repräsentanten der lebendigen Wesen auf Erden (wofür nämlich Hengstenb. die Cherubim hält) angeht. „Die erste Hälfte des Rufes, sagt Difterbied, lautet, „wie wenn etwas zu Kauf angeboten wird“ (Winer). Aber in der Theuerung ruft man das Getreide nicht zum Kauf aus. Dagegen wird die Theuerung wohl durch Brodtaxe beschränkt. Die hier bezeichnete Brodtaxe ist ein Produkt aus der Mitte der vier Wesensgestalten. Hengstenb.: „Ein Maß, Schönri Weizen wird von Suidas als die tägliche Nahrung eines Mannes (*ἡμετέριος τροφή*) bezeichnet u. s. w. Ein Denar war der gewöhnliche Tagelohn, nach Matth. 20, 2.“ Allerdings ist die mit dieser Taxe fixirte Theuerung noch keine Hungersnoth; da aber auch von einem stehenden, permanenten Weltleiden die Rede ist, so würde das Bild der Hungersnoth eine Uebertreibung sein. Hengstenberg meint: „wenn einer Gerstenbrod essen will, die gewöhnliche Speise der geringen Leute (vgl. Joh. 6, 9. 13), das dreimal wohlfeiler ist als das Weizenbrod, so kann er sich noch zur Noth mit seiner Familie durchbringen.“ Zur Noth allerdings, wenn die Familie sehr klein ist.

Es ist eine nichtsagende Bemerkung, wenn Vengel hervorhebt, Gerste und Weizen (s. dagegen 2 Mos. 9, 31. 32) werde früher zeitig als Del und Wein. Daher gäbe es doch nur eine gemäßigtere Theuerung, weil das Spätere besser gerathe. Noch weniger ist der Gegensatz zu verwischen mit der Erklärung, auch mit Del und Wein solle man aufs sparsamste umgehen (Wind). Das Aeußerste von Mißdeutung ist die Annahme Ewalds, Del und Wein würden in einer Art von Spott nicht beschädigt. Sind auch Del und Wein keine Nahrungsmittel, so sind sie doch — auch im Morgenlande, wo sie häufiger sind — Luxus- und Genußmittel, und das Drückende des Gegensatzes liegt darin, daß die Reichen, welche auch den theuren Weizen leicht bezahlen können, ihre besonderen Genußmittel verhältnißmäßig billig haben. Aehnliche Gegensätze ziehen sich durch das gesellschaftliche Leben hindurch bis auf den heutigen Tag. Spezielle Deutungen: Die Hungersnoth unter Claudius (Grotius u. a.);

Hungersnöthen im allgemeineren Sinne (Calos u. f. w.); das schwarze Ross, die falschen Brüder, deren Werke schwarz sind (Beda); Theuerung geistlicher Nahrung (Bitringa); Rezer (a Rapide); personifizierte Irrlehre (Stern). Noch andere Spielereien s. bei Dästerbied verzeichnet.

7. 8. Das vierte Siegelgesicht. Es ist nicht ohne Absicht und Wirkung, daß bei dem vierten Reiter ausdrücklich gesagt wird, sein Name ist der Tod. Man könnte in dieser Betonung des Namens die Andeutung finden, daß der Tod nur so heiße mit seinem Diesseitsnamen, aber nicht wirklich ein Tod sei, sondern ein Schlaf nach seinem Glaubensnamen, ja sogar mit seinem Jenseitsnamen eine kosmische Geburt; der Zusammenhang aber scheint mehr dafür zu sprechen, daß er hier unter dem Gesichtspunkt einer Schreckgestalt auftritt, welche alle Menschen mit Namen nennen, mit seinem furchtbaren Titel. Der Tod tritt hier auf als spezifische Todesmacht, als historisch gesteigerte Sterblichkeit (s. Ps. 90). Daher darf er nicht auf eine spezifische Todesform reduziert werden, etwa mit Eichhorn auf die Pest. Ist ja doch auch der ganze Habes in seinem Gefolge, welchen nicht lediglich die Pest bevölkert hat. Der Habes auf Erden ist die ganze schreckhafte Rückwirkung des Totenreichs auf das Geschlecht der Sterblichen, nicht also die Habesbewohner (Eichhorn, Ehrard), denn sonst wäre die Erde von Gespenstern bevölkert. Hengstenberg will sogar aus dem Habes den Ort der Qual, der Verdammten machen, in mittelalterlicher Weise, seiner vorwaltenden Anschauung oder Manier gemäß (S. 339). Es ist aber nicht gesagt, daß die Gehenna sich über die Erde verbreite. Mit Recht bemerkt außerdem Dästerbied, daß hier von allgemeinen Plagen die Rede sei; nicht aber von speziellen Plagen der Ungläubigen. Die Farbe des Rosses ist *χλωρός*, das gelbe des Aufblühens, das grüne Gelb des Verblühens, welches letztere hier Symbol ist. — Ueber die Bedeutung des vierten Theils s. oben. Man könnte sagen: alle Menschen sind sterblich, aber der vierte, vorzugsweise weltliche Theil wird noch außerdem durch eine gesteigerte Sterblichkeit dahingerafft. Auch bei den Propheten erscheinen die vier dunklen Spezies als Hauptformen der Strafe, das Schwert, der Hunger, der Tod (in diesem speziellen Sinne die Seuche [דבר] s. Dästerb., S. 362), von welcher wieder die Pest eine besondere Form ist) und böse Thiere (3 Mos. 16, 22; Ezech. 14, 21). (Eine andere Erklärung des Viertheils s. bei Ehrard, S. 249.) Spezielle Deutungen: Die Todesleiden im jüdischen Krieg (Westein u. a.); die heidnischen Römer unter Domitian (Lyra); Völkerwanderung (Huske); die tobbringende Kezerei (Beda u. a.); die Saragenen (Vitringa).

9. 10. 11. Das fünfte Siegelgesicht. Unter dem Altar. „Zwei Altäre kommen in der Offenbarung vor, nämlich der goldene Rauchaltar und der Brandopferaltar, welcher nicht golden genannt wird. Von jenem wird gehandelt in Kap. 8, 3. 4;

9, 13; von diesem in Kap. 14, 18; 16, 7“ (? Hengstenberg). Ueber die Verlegenheiten der buchstäblichen Auslegung, wie doch die Seelen unter dem Altar sich befinden, oder sichtbar werden können, s. Dästerbied, S. 264. Desf.: „die Veranlassung, weshalb die Seelen unter dem Altar gebacht werden, ist dadurch gegeben, daß das Blut der Opfer, wofür die Martyrer gesten, unten an den Altar geschüttet wurde.“ Mit Recht setzt er hinzu gegen Züllig und Hengstenberg, daraus folge nicht, daß mit den Seelen hier nur das Blut solle gemeint sein. Den Altar erklären die meisten vom Brandopferaltar, nur de Wette unrichtig vom Rauchopferaltar, nach Kap. 8, 3. — Um des Wortes Gottes willen. Das Zeugniß ist nach den Älteren, de Wette und Bleek das Zeugniß von Christo, nach Hengstenberg, Ehrard, Dästerbied das den Martyrern von Jesu zu Theil gewordene (objektive oder subjektive?) Zeugniß. Dästerbied sagt: „dies fordert, selbst abgesehen von dem Parallelismus des vorangehenden τ. λογ. τ. θ. der Zusatz *ἦν εἶχον*, wodurch die Vorstellung vorausgesetzt wird, daß die Martyrer die *μαρτυρία*, welche sie hatten, zuvor empfangen haben, nämlich von dem wahrhaftigen Zeugen Christus.“ Hier liegt eine exegetische Unklarheit zu Tage. Das Zeugniß ist ein spezifischer Begriff. Das Evang., welches man von Christo empfängt, ist noch kein spezifisches Zeugniß. Es wird zum Zeugniß durch das treue Bekenntniß; und dann allerdings bekennt sich auch Christus zu dem Bekenner. Hier aber ist von dem Festhalten am Bekenntniß seitens der Bekenner die Rede. — Sie schrien, *ἔκραζαν*. Nach Ehrard die Seelen, nach Hengstenberg die Geschlachteten. Diese sind allerdings grammatisch zunächst gemeint, aber die Geschlachteten sind eben die Seelen. Hengstenberg versällt bei diesem Gesicht, nach einer vorangehenden generelleren Auffassung, ganz in die kirchenhistorische Auslegung, indem er von Katastrophen redet, welche das Endgericht in Aussicht stellen. Alle Siegelgesichte, von dem ersten an, treiben zu dem Endgericht hin, insofern sicher auch besonders das Martyrium. Allein gegen das eigentliche Ende der Weltzeit hin treten ganz andere Formen der Verfolgung an die Stelle des Schlachtens, s. Kap. 13, 17.

Nach Hengstenberg sollen die Seelen der Erschlagenen nicht ihre jenseitigen Geister sein, sondern die mit dem Blute identischen, animalischen Seelen, welche im Tode mit dem Körper untergegangen, daher die Darstellung rein dichterisch. Oder vielmehr seine Deutung rein prosaisch. Die Seelen rufen den Herrn hier als *ὁ θεσπότης* an; d. h. den Herrn in seiner absoluten Gewalt. Es ist ihnen also nicht zweifelhaft, daß er unmittelbar den Weltlauf schließen kann; die Menschenseele in ihrer äußersten Drangsal aber ist immer geneigt, an diese Gewalt zu appelliren. Dästerbied hebt die besondere Beziehung des Namens zu den *δοῦλοι*, wie sie in unserem Text durch die *σύνδοκοι* bezeichnet sind, nicht ohne Grund hervor. — Die Deutung des *ἀλγῶνός*

auf die Verheißungstreue Gottes (Vitringa, Bengel u. a.) wird von Dürerbied beanstandet, und allerdings muß das Wort vor allem den wahren, wesentlichen Herrn bezeichnen, was aber die Appellation an seine Verheißungstreue nicht ausschließt. — **Die auf der Erde.** Gegenfatz zu den Knechten Gottes. „Wegen der ethischen Würdigung des von den Märtyrern geäußerten Verlangens, welches weder eine strafbare Ungebuld noch Nachsicht enthält, hat schon Beda angemerkt: „non haec inimicorum, pro quibus in hoc saeculo rogaverunt, orant, sed amore aequitatis, qui ipsi iudicii ut prope positi concordant“ (Dürerbied). — Wenn Bengel sagt: „es ist ihnen um den Ruhm der Heiligkeit und Wahrheit ihres Herrn zu thun“, so ist hinzuzusetzen, daß es ihnen eben damit auch um das Recht und ihre Rechtfertigung zu thun ist. Indessen deutet der Ausdruck doch wohl an, daß der Geist des Martyrthums in der großen Bekenntnißperiode von Ungebuld nicht frei ist. — **Einem jeglichen ein weißes Kleid.** Dieser ausdrückliche Singular ist sehr bedeutsam. Jede Seele wird insbesondere gerechtfertigt. Nach Hengstenberg soll damit nur ihre Seligkeit für Johannes und die Kirche veranschaulicht werden. „Nach Kap. 3, 4. 5 und 7, 14 ist das weiße Gewand die Kleidung der Seligen überhaupt und als solcher; sie gehen mit dem Ausgange aus diesem Leben zugleich in die Herrlichkeit ein. Danach kann sich das: es ward gegeben, nicht auf die Sache selbst, sondern nur auf das Bewußtsein des Sehers beziehen.“ Dürerbied bestreitet diese Annahme einer dichterischen Fiktion, aber auch Bengels Erklärung: es sei damit eine besondere Beilage, außer der Seligkeit gemeint. „Weiße Stola oder weiße lange Röcke sind ein trefflicher Schmuck und hohe Ehre“. Gehaltvoller allerdings ist die Erklärung von Vitringa: „die Sache dieser Märtyrer werde in der Kirche öffentlich gerechtfertigt werden, und sie anerkannt und gepriesen als Theilhaber des Ruhmes und Reiches Christi, während ihre Sache eine Zeitlang in zweifelhaftem Lichte sich darstellte.“ Vossuet scheint in dem weißen Gewande (nach der Bedeutung des weißen Gewandes bei den Römern) die besondere Anwartschaft auf die Auferstehung gefunden zu haben. Eine besondere Candidatur der Herrlichkeit ist das Martyrium allerdings; nach der sonstigen Bedeutung des weißen Gewandes aber in der Apokalypse scheint uns Vitringa den richtigen Sinn der Stelle skizzirt zu haben. — **Daß sie ruhen müßten.** Nach Bengel und de Wette soll das ἀναπαύσονται das Ablassen von dem Rufen bedeuten, nach Hengstenberg das selige Ruhen, das Ausruhen von den Mühen und Kämpfen des Lebens mit Beziehung auf Kap. 14, 13. Das wäre also auch nur poetische Schilderung. Wie in der menschlich bedingten Gefühlswelt der Rechtstrieb und der Trieb des Erbarmens einander modifiziren, und namentlich der letztere den erstern beschwichtigt (Jakob. 2, 13), so auch beschwichtigt die Triebe der Sehnsucht im Blick auf das göttliche Weltziel der Trieb der Geduld im Blick auf den

göttlichen Weltplan. Die Geduld muß die Sehnsucht ergänzen, Röm. 8, 17, 25. Die Erbsung mit dem Ende der irdischen Leiden ist eine Sache für sich, und gehört nicht hieher. Einen Erschlagenen tröstet man zuvörderst nicht damit, daß er jetzt erlöst sei. Der Rechtstrieb ist äonisch und geht in die Ewigkeit hinein, wie dies sogar auch Kant gesehen hat. — **Noch eine kleine Zeit.** „Bengels Rechnung in Betreff der Länge des „Chronos“ scheitert schon an der richtigen Lesart *20. μικρόν*“ (Dürerbied). Der Ausdruck Zeit an sich ist die unbestimmte Form der Zukunft, hier aber für die Geduld gemildert durch den Zusatz: eine kleine Zeit, sodann auch durch den Begriff des Chronos, als der gesetzmäßig ablaufenden Periode zum *καρπός* hin. So wird denn auch der Zweck des Wartens angegeben: *ὅτι πληροῦσθαι* u. c. Damit ihre Vollzahl vollendet würde. Wolf, Ehrard, Dürerbied, de Wette: damit ihr Lauf vollendet würde, oder sie vollendet würden. Aehnlich Hengstenberg nach der Lesart *πληροῦσθαι*. Gegen Bengels Ansicht bemerkt Hengstenberg: „Man muß sehr von judaistischen Vorstellungen eingenommen sein, wenn man unter den Mitknechten die zukünftigen Märtyrer aus den Heiden, unter den Brüdern die aus Israel verstehen will.“ Ein wenig Scholastisch ist doch nicht immer judaistisch. Bengel hatte das Jüdische mehr überwunden als manche andere. Nach Dürerbied gegen de Wette soll die Vollzähligkeit nur auf die künftigen Märtyrer bezogen werden. Nach der Anschauung des Johannes können doch auch diese keine besondere Klasse ausmachen. — Auch das 5. Siegelgesicht ist partikularisirt worden. Vitringa hat in den Märtyrern, die um Rache schreien, die Walbenfer gefunden, Bengel hat zwischen die um Rache schreienden apostolischen Märtyrer und die Märtyrer der Zukunft einen Chronos = 1111 $\frac{1}{2}$ Jahren gelegt, und hat also auch die Walbenfer gefunden, aber nicht am Anfang, sondern am Ende des Chronos. Ueber einzelne allegorisirende Deutungen der Stelle: Seelen unter dem Altar, s. Dürerbied, S. 265.

12—17. Das sechste Siegelgesicht. Daß in diesem Siegelgesicht das Weltende selber geschildert werde, wird von Ehrard und Dürerbied mit Recht, allein viel zu unbedingt behauptet. Und damit wird dann zum zweitenmal die christliche Struktur der Apokalypse festgestellt. Wie aber der Zustand von Laodicea, und das Stehen des Herrn vor der Thür das Ende nur leise berührte, so schreitet der gegenwärtige Cyklus zwar weiter vor, aber doch so, daß er ebenfalls für die folgenden Cyklen vollen Raum läßt. Und zwar insofern, als er sich im wesentlichen auf die kosmischen Anzeichen der beginnenden Katastrophe beschränkt. Unsere Stelle gibt die Parallele in der eschatologischen Rede Matth. 24, 29. 30 in prophetisch entwickelter Gestalt wieder. Daher sind alle Allegorisirungen abzuweisen, welche das Gesicht des Weltendes in bloß innerzeitliche Formen oder allgemeinerer Züge verweisen wollen. Wohl aber ist hervorzuheben, daß

die Vision hier bei den Zeichen des kosmischen Weltendes und ihren Wirkungen im allgemeinen stehen bleibt, während mit dem siebenten Siegel oder in dem Posaunen=Cyklus Kap. 7 und 8 die geistigen Zeichen und Vorgänge im einzelnen enthüllt werden. Dadurch ist denn auch die Auslegung bedingt, wie dies schon oben angedeutet wurde. Hofmann hat sich in diese Folge nicht gefunden, wenn er meinte, nach dieser Schilderung des Jorntages könne nur noch die Schilderung der neuen Welt folgen. S. darüber Ebrard, S. 261. Wenn aber Ebrard aus unserem Text herausliest, daß der ganze Sternhimmel, der ganze Weltbau vernichtet werden und aufhören soll — was über jedes biblische Maß hinausgeht, auch über 2 Petri 3, so erinnert Dillsterdieck dagegen mit Grund an die visionäre Form, welche freilich die Realität der einzelnen Züge in symbolischem Gewande nicht ausschließt. — Ein großes Erdbeben. S. Kap. 11, 13; 16, 18; 8, 5, wobei aber der Zusammenhang entscheiden muß, ob die terrestrische oder die sozial-geistige Bedeutung vorwaltet. — Wie ein härener Saft, Jes. 50, 3. — Der Mond wie Blut, Joel 3, 4. — Der zusammengerollte Himmel, Jes. 34, 4. — Die Könige u. s. w., Matth.

25, 32. „Die Könige theilen die Angst mit dem geringsten Sklaven“ (Dillsterdieck). Dies wäre eigentlich umzulehren, da der geringste Sklave äußerlich am wenigsten zu verlieren hat. Daß die Jagen den mit ihrem Ausruf: ihr Verge u. s. w., den Tod suchen (Hengstenberg, Ebrard, Dillsterdieck), liegt doch nicht zunächst. Sie suchen die absolute Verborgenheit vor dem Angesichte Gottes und dem Zorn des Lammes, vor dem Gericht in ihrer Verzweiflungsbüße. Und das heißt denn freilich, das Diesseits ist ihnen so sehr ein Hervortreten des fürchterlichen Jenseits geworden, daß sie sich jetzt das Jenseits selbst als ein noch erträglicheres Diesseits vorstellen. Vollendeter Pessimismus. Mit Recht bezeichnet Dillsterdieck diese Ausrufe als eine Rede im Sinne der Ungläubigen. Spezielle Deutungen: auf den jüdischen Krieg, insbesondere die Zerstörung Jerusalems (Grot. u. a.); auf innergeschichtliche geistige Vorgänge in der Kirche (Veda, Vitringa u. a.); insbesondere auf die Verfinsternung von Prophetie und Gesetz (Böhmer), auf den verklärten Christus (die verfinsterte Sonne) u. s. w., s. Dillsterdieck, S. 269. Ueber ähnliche Allegorisirungen bei Hengstenb. s. Ebrard, S. 258.

Dritter Abschnitt.

Die sieben Bußposaunen, hervorgehend aus dem Aufschluß des siebenten Siegels.

Kap. 7, 1—9, 21.

A. Das ideale, himmlische Weltbild der sieben Bußposaunen. Die ideale, unüberwindliche Kirche. Ihre Feststellung als streitende Kirche durch die Versiegelung der Auserwählten diesseits, ihre Vollendung mit der Gründung der triumphirenden Kirche jenseits. Die Vorbereitung der Lösung des siebenten Siegels.

Kap. 7, 1—17.

Und¹⁾ nach diesem²⁾ sah ich vier Engel stehen auf den vier Ecken der Erde, welche festhielten die vier Winde der Erde, damit kein Wind blies über die Erde, noch über das Meer, noch über irgend einen Baum³⁾.

Und ich sah einen andern Engel aufsteigen vom Aufgang der Sonne, welcher hatte ein 2 Siegel des lebendigen Gottes. Und er rief mit gewaltiger Stimme den vier Engeln zu, denen, welchen es gegeben ward, zu beschädigen die Erde und das Meer.

Und sagte: Beschädiget nicht die Erde, noch das Meer, noch die Bäume, bis wir versiegelt haben die Knechte unseres Gottes an ihren Stirnen.

Und ich hörte die Zahl der Versiegelten: hundertundvierundvierzig Tausend Versiegelte; 4 aus jedem Stamme der Söhne Israel.

Aus dem Stamme Juda 12,000 Versiegelte⁴⁾;

Aus dem Stamme Ruben 12,000,

Aus dem Stamme Gad 12,000,

5

¹⁾ Das καὶ unsicher.

²⁾ Die Bezeichnung τοῦτο ist überwiegend.

³⁾ Τι δένδρον bezeichnender als πᾶν δ.

⁴⁾ Nach den besten Codd. ist ἐσφραγισμένοι nur am Anfange und am Schluß (B. 5 und B. 8) geschrieben.

- 6 Aus dem Stamme Aser 12,000,
Aus dem Stamme Naphthali 12,000,
Aus dem Stamme Manasse 12,000,
- 7 Aus dem Stamme Simeon 12,000,
Aus dem Stamme Levi 12,000,
Aus dem Stamme Iſaſchar 12,000,
- 8 Aus dem Stamme Zabulon 12,000,
Aus dem Stamme Joſeph 12,000,
Aus dem Stamme Benjamin 12,000 Verſiegeſte.
- * * *
- 9 Nach dieſem ſchaute ich, und ſiehe¹⁾, eine große Schaar, ſo daß ſie niemand zählen konnte, aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen, ſtehend vor dem Throne und vor dem Lamm, angethan mit weißen Kleidern und Palmen in ihren Händen.
- 10 Und ſie riefen mit mächtiger Stimme und ſagten: Das Heil iſt bei unſerem Gott, der auf dem Throne ſitzt, und dem Lamm.
- 11 Und alle Engel hatten ſich geſtellt²⁾ im Umkreis um den Thron, und um die Älteſten und die vier Lebensgeſtalten, und ſie fielen nieder vor dem Thron auf ihr Angeſicht, und beteten Gott an.
- 12 Indem ſie ſagten: Amen: Die Lobpreisung und der Ruhm; und die Weiſheit und die Danſagung; und die Ehre und die Macht; und die Kraft unſerem Gott in die Aeonen der Aeonen. Amen!
- * * *
- 13 Und es antwortete [anknüpfend] einer der Älteſten und ſagte zu mir: Dieſe, die mit weißen Kleidern angethan ſind, wer ſind ſie? Und woher ſind ſie gekommen?
- 14 Und ich habe zu ihm geſagt: Mein³⁾ Herr, du weiſt es.
Und er ſprach zu mir: Dieſe ſind es, die Kommenden aus der⁴⁾ großen Drangſal; und ſie haben ihre Kleider gewaſchen, und haben ſie [ihre Kleider⁵⁾] helle gemacht im Blute des Lammes.
- 15 Darum ſind ſie vor dem Throne Gottes, und dienen ihm Tag und Nacht in ſeinem Tempel, und der auf dem Throne ſitzt, wird ſich über ihnen — in ſeiner Erſcheinungsherrlichkeit — bleibend niederlaſſen.
- 16 Hungern wird ſie nicht mehr, und dürſten wird ſie nicht mehr; auch nicht ſoll auf ſie fallen die Sonne, oder irgend eine Gluthitze.
- 17 Denn das Lamm, das in der Mitte vor dem Throne [in dem Centrum des Thronwalfens] iſt, wird ſie weiden und wird ſie leiten zu Waſſerquellen des Lebens⁶⁾, und abwiſchen wird Gott jede Thräne von ihren Augen.

Exegetiſche Erläuterungen.

Ueberſichtliche Darſtellung. Die buchſtäbliche allegoriſtiſche Exegeſe mit ihrer chronologiſchen Deutung hat beſonders über dieſen Abſchnitt, ſowie das mit ihm korreſpondirende achte und neunte Kapitel, Verwirrung und Dunkel verbreitet. Vor allem iſt hier nun zuerſt feſtzustellen, daß die Kapitel 7—9 ein Ganzes ausmachen, und zwar als Darſtellung der Weſensgeſtalt der dieſeitigen Geſchichte der Kirche nach ihrer geiſtigen Seite in ihrem Zuſammenhang mit der Ge-

ſchichte des Reiches Gottes, oder auch der neutestamentlichen Religionsgeſchichte. Wenn zuerſt die ſieben Gemeinden die Kirche nach ihrer geiſtigen und weltgeſchichtlichen Seite abbildeten, wenn ſodann die ſieben Siegel die weltgeſchichtliche Seite der neutestamentlichen Zeit charakteriſirten, ſo kommt jetzt in den ſieben Poſaunen die neutestamentliche Religionsgeſchichte nach ihren Einzelmomenten als die geiſtige Seite der neutestamentlichen Zeit zu ihrer Darſtellung, oder auch die Kirche nach ihrem tranſcendenten Weſen als ſtreitende und triumphirende. Es wird ſich aus der Ausführung ergeben, daß hier durchweg von geiſtigen Ver-

¹⁾ Das καὶ ἰδοὺ iſt zweifelhaft. Auch ſachlich, inſofern es ſich im ganzen Kapitel um eine Geſammtanſchauung handelt.

²⁾ Verſchiedene Verſarten ſ. bei Diſterdieck.

³⁾ Hinter κύριε ſteht μου nach B. C. u. a.

⁴⁾ Der Artikel bedeutſam. Die Verſart von Sachmann läßt ihn ausfallen.

⁵⁾ Nach Minuskeln.

⁶⁾ Die Verſart ζωῆς.

hältnissen die Rede ist; vorläufig heben wir die Signatur des Abschnitts in den Schlussworten Kap. 9, 20. 21 hervor. Die Schattenseite der ganzen Zeit ist Anbetung der Dämonen, teuflischer Geister, und sie verzweigt sich in religiöse Abgöttereien und moralische Frevel. Wie aber durchweg die Abschnitte sich in den Gegensatz von Himmelsbildern und Erdenbildern aneinanderlegen, so ist es auch mit dem unfrigen. Wollte man sagen, die Versiegelung der 144,000 Seelen gehe ja doch nicht im Himmel vor sich, sondern auf Erden, so ist dagegen zu bemerken, daß Himmel und Erde für den Apokalyptiker nicht rein irdliche Begriffe sind, wie sich dies auch aus Kap. 12 und 21 ergibt. Auch der Menschensohn selbst wandelt nach Kap. 1 unter den Leuchtern auf Erden. Man hat also durchweg den Himmel auf Erden von der irdischen Gestalt des Reiches Gottes zu unterscheiden. Und dieser Himmel auf Erden ist hier der Kern der streitenden Kirche, die Vollzahl der versiegelten Auserwählten, aus welcher fort und fort die Siegeszüge der Abscheidenden hervorgehen, welche jenseits die triumphirende Kirche bilden. Damit bildet sich der Begriff des Himmelsbildes der idealen Kirche im ganzen, wie sie sich in die beiden Stadien der streitenden Kirche und der triumphirenden Kirche (Kap. 7, 1—8. 9—17) verzweigt. Das gegenüberstretende Erdenbild der Kirche wird durch die Posaunen selbst charakterisirt. Wir bezeichnen sie noch immer als Bußposaunen, obschon auch zuträfe die allgemeinere Bedeutung der Posaunenstöße hervorzuheben ist, wie sie nämlich das plötzliche kriegerische oder dramatische Hervortreten weltlicher Geister und geistiger Verirrungen abbilden, welche dann allerdings der fernhaften Kirche immer wieder eine Mahnung zur Buße werden. Mit der angegebenen chronologischen und buchstäblichen Auffassung korrespondiren die namhaftesten Mißverständnisse, welche hier hervortreten. Vor allem sollte hier nicht von einer Episode geredet werden; ebensowenig dann aber von einer besonderen Verheißung für das jüdische Volk. Halten wir fest an der organischen Geschlossenheit der apokalypischen Darstellung, so kann von einer solchen Episode nicht die Rede sein, welche allen Zusammenhang zerreißen würde. Da sich aber das Himmelsbild Kap. 7 als die Grundlage der 7 Posaunen mit den beiden folgenden Kapiteln decken muß, so kann dasselbe nicht auf einen Ausschnitt der Endzeit reduziert werden. Was sojann die Juden betrifft, so fällt man wieder ganz aus dem Text, wenn man lehrt, hier sei von Juden im eigentlichen Sinne die Rede. So gut wie das neue Jerusalem Kap. 21 nicht eine neue Judenstadt bedeuten kann, und der Name Juden in den sieben Sendschreiben gerade das Gegenteil von Zubaisten bedeutet, nämlich das echte geistliche Israel, so ist auch hier das Volk Israel die Repräsentation des Volkes Gottes überhaupt. Man kann nur sagen, die Bekehrten aus Israel sind mitgeleitet. Oder sollten die 144,000 Seelen auf dem Berge Zion Kap. 14 wieder ganz andere Auserwählte sein, obschon auch die unsrigen hier als Ver-

siegelte auftreten? Oder am Ende auch nur Juden? Und zwar Jungfrauen im buchstäblichen Sinne, wie auch Nothe will, Eölibatäre, wie sie bei den Juden so selten zu finden sind. Und die Scene sollte sich so verändert haben, daß in unsrer Stelle die diesseitige Kirche zwar aus lauter Juden bestände, die jenseitige Kirche aber aus allen Nationen, also vorwaltend aus Heiden, während dann wieder Kap. 14 auch die Heiden wieder auf dem Berge Zion, d. h. in derselben Region, worin sie hier den Vordergrund bilden, von den Juden verdrängt würden. Zudem ist zu bemerken, wenn man einmal in dem Hauptartikel die symbolische Deutsamkeit verlassen hat, dann wird man doch auch die 12 Stämme buchstäblich nehmen müssen, ebenso die 12,000 aus jedem Stamme, das Ausfallen des Stammes Dan und alles andere; von dem sachlichen Absurdum abgesehen, daß in diesem ganzen Zeitraum der versiegelten Judenthronen von versiegelten Heidenthronen auf Erden nicht die Rede sein sollte.

Hiermit entsteht nun freilich die Frage, weshalb die neutestamentliche Kirche mit den jüdischen Stämmen symbolisirt werde, ihr Kern mit lauter Versiegelten aus diesen Stämmen. Diese Frage erlebte sich nun wohl sicher durch den Rückblick auf die prophetische Darstellung der Bestimmung Israels. Das Volk Israel ist der typische Knecht Gottes, sein Auserwählter, der sein Recht unter den Heiden ausbreiten soll (Jes. 42; 43 u. f. w.), bevor von dem Knecht Gottes im eigentlichen Sinne, dem Messias, die Rede ist. Diese typische Bedeutung Israels nimmt das Neue Testament wieder auf, aber nur, um sie mit Entscheidung auf das geistliche Israel, das neutestamentliche Glaubensvolk, zu übertragen (Matth. 8, 11; Röm. 2, 28; Kap. 4, 11. 12; Gal. 4, 26). In unsrer Stelle aber war es ganz motivirt, auf den symbolischen Namen der Juden, auf die symbolische Bedeutung ihrer zwölf Stämme insbesondere zurückgehen, indem es sich hier um die Signatur der Stellung des geistigen Israel gegenüber dem geistigen Heidenthum, dessen Eindringen in die Kirche der Apokalyptiker voraussetzte, handelte; wobei zu bemerken ist, daß er auch die jüdischen Formen des Verderbens nach idealtheokratischen Begriffen als eine besondere Formation heidnischen Wesens betrachtete. Dem Mißverständnis war im wesentlichen dadurch vorgebeugt, daß der Seher die diesseitigen Versiegelten in ihrer jenseitigen Vollendung als eine zahllose Schaar aus allen Nationen wieder hervortreten ließ. Wir haben es also hier nicht zu thun mit einem Spezialbilde aus der letzten Zeit, sondern mit einem ganz neuen Cyklus der ganzen neutestamentlichen, im ganzen eschatologischen Zeit, zuvörderst also mit dem himmlischen Lebensbilde der idealen Kirche.

Die Vision beginnt mit dem Gesicht der vier Engel, welche auf den vier Ecken der Erde stehen und die vier Winde der Erde festhalten, damit kein Wind über die Erde blase, noch über das Meer, noch über irgend einen Baum. Wir haben die Erde erkannt als die theokratische Ordnung oder Stiftung; hier

ist es die neutestamentliche Ordnung der Dinge, wie sie sich zuerst in der Kirche allein darstellt, dann in Kirche und Staatsleben verzweigt. Auf den vier Ecken dieser Erde, da wo sie sich mit der alten Welt berührt, also vom Heidenthum her, bilden sich die vier Winde, die Grundformen der weltlichen Zeitströmungen, welche die Kirche zu verderben drohen (s. Daniel 7, 2; Ephes. 4, 14). Diese Zeitströmungen müssen zu ihrer Zeit los werden, sie haben ihre Bestimmung; aber eben deswegen werden sie als göttliche Schickungen von Engeln festgehalten, daß sie nicht vor der Zeit losbrechen und die Erde verderben, d. h. die junge Kirche, das Meer, oder das noch nicht erstarrte christliche Volksleben, oder auch die einzelnen Christen, die wie allerlei Arten von Bäumen Gottes (22) angefangen haben, aufzuwachsen (Ps. 1). Wenn aber nun ein anderer Engel tritt, der den vier Engeln verbietet, die Erde, oder das Meer, oder die einzelnen Bäume zu beschädigen, bis er die Knechte Gottes würde versiegelt haben, so wird in dem Gegensatz von zwei chronologischen Zeitabschnitten, in dem Gegensatz der gebundenen Winde und der losgelassenen Winde ein geistiger Gegensatz dargestellt, nämlich der Gegensatz der Versiegelten, über welche die vier Winde keine Macht haben gegenüber der geschädigten Erde, dem geschädigten Meer und den geschädigten Bäumen. Doch hat die temporale Bestimmung auch ihre Bedeutung für sich; die Winde werden immer erst losgelassen, wenn der Kern der Gläubigen festgestellt ist. Der andere Engel aber, welcher vom Ausgang der Sonne emporsteigt, bestimmt sich nach dem Begriff der Versiegelung. Da der Begriff der Rechtfertigung in der evangelischen Kirche so vielfach schabhaft geworden ist, so ist es kein Wunder, daß der Begriff der Versiegelung unsrer Theologie noch mehr abhanden gekommen ist, obschon derselbe schon präfigurirt ist im Alten Testament (Hes. 9, 4), und im Neuen Testament in voller Bestimmtheit hervortritt als Begriff der Fixirung des christlichen Charakters für immer, gegenüber der Gefahr des Abfalls (Röm. 5, 4 *δοκιμή*; Ephes. 1, 13).

Mit der Rechtfertigung ist das neue Leben des Glaubens prinzipiell entschieden; es muß aber ebenso historisch bewährt und fixirt werden wie der Glaube Abrahams bewährt werden mußte (s. Jak. 2, 21; vergl. B. 23). Diese Bewährung heißt nun nach ihrer Beziehung zu den einfachen Prüfungen des Lebens eben Bewährung, nach ihrer geistigen Bedeutung gegenüber den Versuchungen zum Abfall Versiegelung. Schon Hefiel hat sie symbolisirt mit einem Zeichen an der Stirn. Es ist die Signatur der geistlebendigen Bekenntnistreue, an welcher der Verführer, der geistige Mörder, scheitern vorübergeht. Man wird nun nicht annehmen wollen, daß der Apokalyptiker einen geringeren Begriff von der Versiegelung hatte als Paulus; mithin kann auch der Engel der Versiegelung nur den Heiligen Geist bedeuten. Er steigt empor mit dem Ausgang der Sonne, d. h. das Leben Jesu Christi in seiner Verherrlichung hat die Sendung

des Heiligen Geistes zur Folge. Sein Siegel aber ist das Siegel des lebendigen Gottes; kein Buchstabe, keine Form, keine Phantasie, nur das Leben des lebendigen Gottes, dessen persönliche Offenbarung in der Verherrlichung Christi vollendet ist, erzeugt in lauterer Seelen ein solches homogenes göttliches Leben, das in seiner gereiften Gestalt allen Winden und Stürmen der Weltgeschichte siegreich Widerstand leistet (1 Joh. 5, 4). Denn nach der Versiegelung müssen sie alle vier Winde über sich ergehen lassen, sonst könnte es nicht auch von ihnen heißen: sie sind gekommen aus der großen Drangsal. Ja, die Versiegelung selbst ist ja eine Feststellung gegen große Versuchung. Dieser Engel hat denn auch die Macht, mit gewaltiger Stimme sein Veto gegen eine unzeitige Loslassung der vier Winde einzulegen. Es ist die Macht großer Geisteswirkungen, wie sie die Strömungen des Weltgeistes ein Zeitlang hemmt; wie sie z. B. die Häresien hemmt durch das ganze apostolische Zeitalter hindurch. Hieraus folgt dann die Versiegelung selbst. Sie ist zu groß und ausgedehnt, als daß der Apokalyptiker die Anschauung der Älter selber beschreiben könnte, er hört also die Zahl der Versiegelten. Und eben die Zahl ist eine Hauptsache, sie ist eine vorher bestimmte Vollzahl, die ganze Gottesernte (Matth. 3, 12), das ganze Gotteserbe. Zene Winde mögen sich ihren Theil nehmen, die Spreu (Ps. 1; Matth. 3); die ganze Weizenernte bleibt dem Herrn gesichert. Es bedarf kaum der Erinnerung, daß hier von einer Vorherbestimmung die Rede ist, welche mit religiös-sittlichen Bedingungen korrespondirt. Andernfalls müßten ja auch die Versiegelten das Zeichen an der Stirn mit auf die Welt gebracht haben. Die Vollzahl der Versiegelten ist 144,000. Denn mit den 12 Stämmen sind alle charismatischen Grundformen des Glaubenslebens vertreten, mit den 12,000 Seelen aus jedem Stamme aber die ganze Ausbreitung jeder Grundform in ihre zwölf Mobilisationen, und die ganze Ernte dieser Geistes- und Geisterfülle durch den ganzen christlichen Weltlauf hindurch, wie er etwa durch 1000 Jahre symbolisirt ist. Im Verhältnis zu der geschichtlichen Ausbreitung der Stämme ist die Zahl 12,000 immer noch eine sehr kleine; wie dies aber zu allen Aussagen des Neuen Testaments stimmt. Die Reihenfolge der Stämme gibt zu mehreren Fragen Anlaß. Weshalb fehlt hier der Stamm Dan, während im Segen des Moses der Stamm Simeon ausgefallen ist? Weshalb ist Simeon hier sogar dem Levi übergeordnet? Weshalb ist Manasse von Joseph unterschieden, und geht Ephraim in Joseph auf? Es könnte fast scheinen, als wären die Stämme durcheinander gerührt, um jede jüdische Vorstellung von dem Bilde fernzuhalten. Jedemfalls ist auch schon die vollkommene Gleichstellung der Stämme nicht ohne Bedeutung. Ein Jude hätte jedensfalls eine große Bevorzugung des Stammes Juda, vor allem aber des Stammes Levi erwartet. Levi aber ist mitten unter die späteren Stämme gemengt; mit den Prärogativen des alt-

testamentlichen Priesterthums ist es völlig aus (Bengel). Auf die christlichen und jüdischen Sagen über die Auslassung des Stammes Dan kommen wir später zurück. Da der Stamm früh seinen Erbsitz verlor (Richt. 18) und die Stadt Laish erobert hatte, welche wahrscheinlich später mit dem Gebiete von Naphthali zusammengefaßt werden mußte, so ließ ihn wohl die israelitische Genealogie später in Naphthali aufgehen (1. 1 Chron. 4 ff.), und er verlor umso mehr seine symbolische Bedeutung, da er sie nicht bloß durch das Aufgehen seines Stammsitzes, sondern auch noch auf andere Weise (durch Ehedienst) geschädigt hatte, ohne daß daraus folgen könnte, er sei der Geburtschooß des künftigen Antichrist geworden, oder man wisse, daß er ausgestorben. Sind ja doch überhaupt in der neuteamentlichen Zeit die 12 Stämme bestimmt nur durch Juda, Benjamin, Levi, und durch Uebersetzung aus den übrigen Stämmen vertreten, ohne daß man genau wüßte, wo die 10 Stämme im ganzen und großen geblieben sind. Es handelte sich also um eine symbolische Zwölfszahl aus historischer Grundlage. Auch war es wohl das Motiv, eine störende Erinnerung an den Abfall Israels zu vermeiden, wenn statt des Ephraim der ehrwürdige Name Josephs gesetzt wurde. Bei aller scheinbaren Vermengung der Stämme, welche auch keinen Unterschied unter den Söhnen der legitimen Frauen Jakobs und den Söhnen seiner Rebsweiber gemacht hat, ist es doch dem theokratischen Gedanken gemäß, wenn Juda den Anfang macht, Benjamin den Schluß. Versuchen wir die ganze Tafel nach der Zahl drei als der Zahl des Geistes zu theilen in viermal drei, so zählen wir zuerst zwei Söhne Lea's und einen von ihrer Magd: Juda, Ruben, Gad; sodann den Adoptivsohn Lea's Aser, den Adoptivsohn Rahels Naphthali, und den Erstgeborenen Josephs Manasse; das dritte Kleeblatt bilden die Söhne Lea's Simeon und Levi und ihr Adoptivsohn Jisachar; in der vierten Gruppe ist mit Joseph und Benjamin Sbulon verbunden, der Spätling der Lea mit den Spätlingen Rahels. Im allgemeinen drängt sich die Bemerkung auf, daß die Vision in ihrer symbolisirenden Aufzählung der 12 Stämme jeden Anschein einer gesetzlichen Prärogative vermischt hat; abgesehen von der Würde-Stellung Juda's, welche wieder eine symbolische Bedeutung hatte für die Würde Christi.

Im den 144,000 Versiegelten ist die Versicherung ausgesprochen, daß die Kirche zu allen Zeiten einen festesten Kern haben werde, eine unsichtbare Gemeinde von Versiegelten, an denen alle Macht der Versuchung oder jeder Sturm der vier Winde sich brechen müsse. Es ist unserem Auge nicht vergönt, diesen Kern leiblich zu sehen; auch bewegen nicht, weil viele Scheingestalten des christlichen Heroismus täuschen und fallen (die Knaben fallen und die Jünglinge werden matt u. f. w.), während unscheinbare, bemüthige oder in Welsformen verhüllte Charaktere in den entscheidenden Momenten in den Riß treten. Dazu kommt, daß wir uns nicht leicht dar-

auf verstehen, die Gottesheiden zu würdigen in fremdartiger Tracht, z. B. wenn sie im Mittelalter im Mönchsgewande auftreten, oder im achtzehnten Jahrhundert in dem Kleide des kritischen Humanismus. Genug, der Fels ist immer da, an welchem die Pforten des Abgrunds zu Schanden werden müssen, Christus in seinen Auserwählten. Daß aber diese gezählt sind wie die Eingetragten des Odrin in der nordischen Mythologie, läßt schon darauf schließen, daß nicht alle frommen Seelen zu Haus gemeint sind, sondern nur diejenigen, welche den Halt der Kirche bilden, wie dies auch aus der Zeichnung der 144,000 Kap. 14 hervorgeht, und aus dem zweiten Bilde unsrer Vision, dem Bilde der triumphirenden Gemeinde.

Es wird stillschweigend vorausgesetzt, daß nach der Versiegelung die vier Winde losgelassen worden sind. Ihre Wirkung wird aber erst unter den sieben Posaunen geschildert, und zwar mit veränderten Bildern. Doch heißt es von der triumphirenden Schaar: Diese sind die Kommenden (οἱ ἐρχόμενοι) aus der großen Drangsal (B. 14). Die Schaar ist nicht abgeschlossen im Himmel, sie ergänzt sich aus neuen Antommenden fort und fort. Es ist also nicht die triumphirende Kirche in ihrer Vollendung gezeichnet, sondern das Bild ihres Werdens in dem Lauf der neuteamentlichen Zeit. Daher treten denn auch die verschiedensten Gegensätze dieser triumphirenden Gemeinde zu den Versiegelten auf Erden hervor. Es ist eine Schaar so groß, daß sie niemand zählen kann, zunächst weil sie jeden Augenblick anwächst durch selig Gestorbene, sodann weil hier nicht bloß die versiegelten Gottesheiden, sondern alle Seligen zur Erscheinung kommen. Es ist eine Schaar aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen. Daß also darunter auch selige Israeliten sind, ist selbstverständlich; damit aber auch selbstverständlich, daß der Name der Juden in dem Bilde der streitenden Kirche den symbolischen Ehrentitel der Heiden des neuteamentlichen Gottesvolkes bedeutet. Sie erscheinen aber im Himmel als die vollendeten Gestalten der Versiegelten, d. h. der Unüberwindlichen auf Erden, sie haben überwunden. Die Stürme der Erde haben sie hinter sich, sie stehen vor dem Throne, dem sie die allgemeine Erlösung von der Weltnoth, vor dem Lamm, dem sie die spezifische Erlösung verdanken. Die weißen Kleider, mit denen sie angethan sind, bedeuten ihren Sieg, die Palmen in ihren Händen das ewige Fest, das für sie begonnen hat. Und auch das beweist ihre Reise, daß sie ihr ganzes Heil der Gnade Gottes zuschreiben, und nicht bloß das Walten des Vaters verherrlichen, sondern auch das Walten des Lammes, und nicht bloß das Walten des Lammes preisen, sondern auch das Walten des Vaters, und dieses voran. Ihr Gesang ist eine einheitliche gewaltige Harmonie, worauf die Engel im großen Kreise, welcher die Aeltesten und die Wessengestalten umgibt, niederfallen auf ihr Angesicht und anbeten. Das Amen, welches sie sprechen, verklingt den Einklang der ganzen Geisterwelt mit der

Erlösung auf Erden (Koloss. 1, 20), und das eingetretene Verständniß der großen Thatfache, welche ihnen so lange verschleiert war (Ephes. 2, 10; 1 Petr. 1, 12), spricht sich jetzt in ihrer Doro-logie aus. Sie lassen dabei auch die Lobpreisung des Lammes nach ihrem universellen Standpunkte in die allgemeine Lobpreisung Gottes aufgehen. Offenbar wird es aber mit ihrer Feier, daß aus der Geisterwelt und seligen Menschenwelt eine Gottes-gemeinde geworden ist. Man hat die Siebenzahl der Lobpreisungen nicht ohne Grund auf den Gegen-satz der sieben Posaunen bezogen; jedenfalls ist in ihr die ganze neutestamentliche Gotteswoche, die ganze Durchführung des Erlösungswerks symboli-sirt. In den zwei ersten Sprichen liegt das allge-meine Urtheil, die Lobpreisung der Geister, for-respondirend mit der Herrlichkeit Gottes. Die zwei folgenden Sprüche sprechen dann einerseits die wal-tende Weisheit Gottes aus, andererseits die Dank-sagung der Geister. In den zwei folgenden wird dann die Ehre, der Ehrenwerth genannt, den Gott den Seinen gegeben hat, und verherrlicht wird mit ihm die Macht oder Majestät, welcher sie diesen Ehrenwerth verdanken. Was aber die Er-lösten schließlich aus aller Drangsal herausgerissen hat, das ist das eschatologische Kraftwalten Gottes. Und dafür wird er denn nach allen diesen Bezeich-nungen angebetet in die Aeonen der Aeonen; alle Grundtöne der Weltgeschichte und Heilsgeschichte gestalten sich zu diesem ewigen Hymnus, der fortan endlos durch die Aeonen hallt.

Die hierauf folgende Verhandlung zwischen einem der Ältesten und dem Seher selbst kommt nun zu einem Rückblick auf den geistlichen Lebenslauf, wel-chen die Seligen des Himmels auf Erden durch-gemacht haben. Der Älteste scheint auf die Frage in dem Staunen des Sehers zu antworten, indem er zuvörderst die Frage an ihn richtet, ob er wisse, wer die Weißgelleideten seien und woher sie gekom-men? Obschon aber der Seher darüber selber im allgemeinen nicht ungewiß sein kann, ist es ihm doch um die himmlische Signatur der Herkunft der Se-ligen auf Erden zu thun. Also: du weißt es. In der Antwort ist die Frage: wer sie sind und woher sie kommen, zusammengefaßt. Denn es charakterisirt sie hinlänglich, daß sie aus der großen Drangsal aller irdischen Versuchungen kommen, daß sie ihr entgangen sind, und daß sie im Vollgefühl der eigen-natürlichen Unreinigkeit ihre Kleider, die ihre Lebensgestalt bedeuten, gewaschen haben, und zwar im Blute des Lammes gewaschen und weiß gemacht. In der Vorstellung macht das Blut keine weißen Kleider, im Heilsbegriff aber macht die Versöhnung in Christo die Kleider schneeweiß. Hier ist dann die Gerechtigkeit des Glaubens und die Gerechtigkeit des Lebens zu einer einheitlichen Erscheinung gewor-den. Dem entspricht nun ihre Erhöhung (*δὲα τοῦ-το*; vergl. Phil. 2, 9). Sie sind vor dem Throne Gottes, selig im Anschauen seines Waltens. Sie dienen ihm Tag und Nacht in seinem Tempel. Es ist der ewige reale Gottesdienst des priesterlichen

Geschlechts, sie sind absolut willenlos und willens-stark geworden in ihrem Gott. Ueber ihnen aber breitet sich die Herrlichkeit Gottes bleibend aus, wie sie sich in biblischer Weise im Allerheiligsten aus-breitet über die Bundeslade. Ihr ganzes Sehnen und Bedürfnis ist gestillt, ihr Hunger, ihr Durst für immer befriedigt, d. h. sie sind im Genuß aller himmlischen Güter, während sie frei sind von jeder Beschwer der irdischen Sonne und jeglicher Hitze des Tages. Sie sind also in negativer und positiver Weise vollendet. Damit haben sie aber den höchsten Gipfel der Erfahrung erreicht, welche die Frommen schon hienieden durchmachen nach Ps. 23. Das Lamm im Mittelpunkt vor dem Thron ist ihr Hirr, der sie weidet und führt zu den Wasserquellen des Lebens. Und noch einmal wird neben der positiven Befeligung auch die negative ausgesprochen in einzig herrlichen und tröstlichen Worten: Gott selbst (der sie ja auch durchs Thränenenthal geführt hat) wird abwischen jede Thräne von ihren Augen. Die höchste himmlische Veruhigung über jede traurige Erfah-rung wird ihnen zu Theil in der wärmsten mensch-lichen Form, wie wenn die trübende Liebe sich in lauter mütterliche Zärtlichkeit für sie verwandelte. Jede Thräne! Jede Thräne von jeder Art! Abwi-schen, wie es eine Mutter macht mit ihrem Kinde. Die Seligen dürfen also auch mit einer Thräne im Auge, mit einer kindlichen Frage an die göttliche Führung antommen in der himmlischen Welt.

Erläuterungen im Einzelnen.

Es ist fast ebenso unrichtig, wenn man mit Eich-horn u. a., auch Dillerdied, das 7. Kapitel als eine Episode betrachtet, wie wenn man es mit Vitringa für den zweiten und dritten Theil des sechsten Siegels hält, wonach der wirkliche Inhalt desselben Kap. 6 nur der dritte Theil desselben sein würde. Die Verhandlung über den Zweck der Ver-segelung zeigt, wie sehr der dem Neuen Testament so geläufige, schon vom Alten Testament eingeleitete Begriff der Versiegelung ins Dunkel getreten ist. Mit Recht bestreitet Dillerdied die Ansicht vieler Erregeten, (namentlich ■ Kapide, Ebrard), die Ver-segelung bedeute hier eine Sicherstellung vor dro-henden Strafgerichten. Die neutestamentliche Ver-segelung stellt sicher gegen die Versuchung zum Abfall, welche in den Strafgerichten liegt, hebt also allerdings in bebingter Weise die Strafgerichte für die Versiegelten auf, obschon sie mitten hindurch-gehen. Und insofern gehören auch die Zeichen *ση-μεῖα* 2 Mos. 12 und Jesek. 9 hieher als Typen, was Dillerdied beseitigen will, obschon er den Be-griff der Versiegelung richtig angibt (S. 280). Mit der vielfachen Verkennung der Versiegelung hängt die Verkennung der universellen Bedeutung dieses Abschnitts zusammen. Also falsche Spezialisirun-gen: die Flucht der Christen aus Jerusalem nach Pella (Grot. u. a.). Alle Juden bis zum Endgerichte (Seinr.). Alle Knechte Gottes am Ende der Tage (de Wette). Hengstenberg aber erklärt die Stelle

richtiger, als Dürstbied über seine Ansicht referirt. „Die Versiegelung als symbolischer Akt ist in einem einzelnen Zeitpunkt abgeschlossen, sie erfolgt ein für allemal vor dem Beginne der Plagen, wodurch die gottlose Welt gerichtet wird. Der nackte Gedanke aber ist der, daß Gott inmitten aller Gerichte, welche über die gottlose Welt ergehen, die Seinen beschützt. — Die Versiegelung bezieht sich auf die ganze Dauer der christlichen Kirche bis zu ihrer endlichen Vollendung, auf die ganze Dauer der Welt bis zu ihrer endlichen Vernichtung (?). Sie hat also auch jetzt noch ihre Bedeutung nicht verloren.“ Der Vereinzelung des Abschnitts gemäß hat man auch das Verhältniß des 2. Theils von B. 9 an zum ersten bestimmt. Die unzählbare Zahl der Christen, welche von B. 9 an geschildert wird, soll auf die Christen in Syrien gehen (nach Grot.) Sie soll einen Theil der 144,000 bilden, welcher ungeachtet der Versiegelung umgekommen (Heinrich). Sie soll mit den 144,000 identisch sein. Auf eine künstliche Weise sucht Dürstbied die Frage zu beantworten: weshalb nur die gläubigen Juden (nach seiner Annahme) als Versiegelte dargestellt worden seien. Wäre aber hier wirklich nur von versiegelten Juden-Christen die Rede, so würde die Versicherung eines Volkstums und anderer, daß das Buch jüdisch sei, nicht so leicht zu beseitigen sein. Ebrard erklärt, es sei nur von Israel die Rede, „weil die alsdann daneben noch existirenden Heidenchristen von dieser Israelsgemeinde nicht ausgeschlossen, sondern als in die Gemeinde Israel aufgenommen zu denken sind.“ Dies erinnert an eine allgemein verbreitete Schulmeinung, nach welcher Israel am Ende doch noch gesetzliche Privilegien erlangen soll, während dasselbe eben wegen seines Anspruchs auf solche zum Abfall gekommen ist. Der einfache Gegensatz, die Auserwählten als Kern der Diesseitsgemeinde; die Seligen ohne Zahl als Bestand der immermehr anwachsenden jenseitigen Gemeinde wird durchweg übersehen. Auch Dürstbied will mit andern die 144,000 Versiegelten schlechtin auf Juden beschränken. Ein besonderer Grund ist, daß auch die zwölf Stämme sogar genannt würden. Als ob nicht auch diese Stämme typische oder symbolische Bedeutung hätten! Hat man erst die volle Konsequenz der symbolischen Bedeutung Israels aus den Propheten, Evangelisten und apokalyptischen Schriften kennen gelernt, so kann die Beweisführung Dürstbieds für die Ansicht Bengels, daß B. 1—8 nur von Gläubigen aus Israel, B. 9 dagegen von Beseligten aus allen Völkern, aus Heiden und Juden die Rede sei, nur Verwunderung erregen. Ueber die speziellen Unterscheidungen s. Dürstb. 280.

B. 1. Vier Engel. Weber vier Weltreiche (Beza), noch angebliche Naturengel (de Wette), noch böse Engel (Calov), noch bestimmte persönliche Engel, sondern symbolische Engelfiguren, wie die Cherubs am Eingange des Paradieses; hier die gesammten Versüßungen und Senkungen Gottes über das Hervordringen des Geistes oder der Winde der Ver-

suchung bezeichnend. „In den Engeln, welche die Winde halten und wehen lassen, hat der Gedanke, daß das Heil der Erwählten und das Verderben der Bösen nur (?) von Gott kommt, gleichsam Fleisch und Blut angenommen. Vergl. die ähnliche symbolische Darstellung in Kap. 9, 14. 15“ (Hengstenb.). Der Genannte zeigt auch, daß die Winde in der Schrift Symbole der göttlichen Gerichte sind (S. 177), und so faßt er sie auch hier. Indessen sind sie im Neuen Testament auch Symbole der Meinungen, der Irrlehren Ephes. 4, 14 (vgl. schon Jos. 8, 7), und diese Bedeutung liegt hier viel näher. Mit Grund bemerkt Ebrard, daß aus der Vorstellung von den vier Winden der Erde nicht die Vorstellung folge, die Erdscheibe sei viereckig. Wohl aber bezeichnen sie die ganze Erdenwelt nach ihrer geistig finstern Seite, die heidnische Erde. Es ist dem Seher schon gefällig, wie später der christlichen Kirche, mit dem Begriff des Heidenthums (Paganismus) den Begriff der Herkunft aus den äußersten Winden der Erde zu verbinden. Und darin ist ihm schon Gesetzel mit seiner Weissagung von Sog und Magog, welche Johannes ebenfalls aufnimmt (Kap. 20), vorangegangen. Nach Hengstenberg bedeuten die vier Winde, „daß die Stürme der göttlichen Gerichte von allen Seiten einbrechen werden.“ Dürstbied behauptet, die Winde seien nur als wirkliche Sturmwinde zu begreifen, wie Kap. 6, 12 von einem wirklichen Erdbeben zu verstehen. Damit wird denn doch das Mißverständnis auf die Spitze getrieben, wenn man die Figuren eines allegorischen Buches buchstäblich fassen will, dagegen die gesetzmäßige Erklärung der allegorischen Figuren allegorische Auslegung nennt. Ganz mit demselben Rechte könnte man sagen, der Säemann Matth. 13 ist ein wirklicher Säemann, und die geistige Deutung desselben allegorische Auslegung. Mögen die meisten Auslegungen solcher apokalyptischen Figuren auch noch so verkehrt sein, sie werden es nur deswegen sein, weil sie den Schlüssel, welchen die poetische und prophetisch-symbolische Ausdrucksweise darbietet, nicht genugsam beachtet haben. Dies gilt z. B. von Bengels Erklärung: die Erde, Asien; das Meer, Europa; die Bäume, Afrika. Andere Deutungen s. noch bei Dürstbied. Hengstenberg versteht ganz mit Recht das Meer vom Völkermeer. Doch ist hier das Meer im besseren Sinne als Bild des christlichen Volkslebens zu fassen, weil es beschädigt werden kann, nicht aber, insofern die Beschädigung von demselben ausgeht, wie Dan. 7, 2 und Apok. 13. Die Bäume sollen Könige oder Magnaten bedeuten, Bäume und Gras die Hohen und die Niedrigen. Wir ziehen es vor, die Bäume hier nach Psalm 1 zu verstehen, das Gras nach Ps. 23, da es sich nicht um die Schädigung neutraler Dinge, sondern positiv guter Dinge handelt.

B. 2. 3. Mit voller Berechtigung hat Vitringa unter diesem andern Engel den Heiligen Geist verstanden. Für Dürstbied ist aber auch die Deutung auf einen Erzengel (Stern), oder auf Christum

(Calov, Hengstenb.) schon zu abweichend. Es steht allerdings da ἄγγελος, und nicht Heiliger Geist; aber außerhalb der apokalyptischen Symbolik ist es doch eben der Heilige Geist, welcher versiegelt. Allerdings sagt dieser Engel B. 3: **Die Knechte unseres Gottes**, aber er muß ja eben als Engel reden, auch schließt er, wie Hengstenb. richtig erinnert, die vier Engel mit ein. Auch in dem Aufsteigen des Engels vom Ausgang der Sonne soll man nur das Bedeutsame finden, „daß der zu einem segensreichen, ewiges Leben gewährenden Geschäfte kommende Engel (das also sollen die Engel können!) von der Seite aussteigt, von welcher durch die irdische Sonne Licht und Leben wird.“ Dillsterdieck mit Bezug auf Hengstenberg (?), Ebrard, Volkmar u. a. Also ein modern poetisches Bild und nichts weiter, obschon die Schrift redet von dem Ausgang der Sonne der Gerechtigkeit (Mal. 4, 2; vgl. Luk. 1, 78; Hengstenberg, S. 382 ff.). Dillsterdieck weist hier eine Menge ähnlicher Deutungen ab (S. 284). — Der Ausdruck: **Das Siegel des lebendigen Gottes**, soll doch wohl nicht bloß sagen, daß dies „Siegel dem lebendigen Gott gehört“, sondern vielmehr, daß es ein dem lebendigen Gott entsprechendes Leben sich erstellt, also das neue Leben der Gläubigen. Daher auch Gott hier als der Lebendige bezeichnet wird. Nach de Wette soll der Ausdruck sagen, Gott sei der wahre, also auch sein Siegel das gültige. Nach Hengstenb., Dillsterdieck u. a., daß Gott als der Lebendige auch das Leben gebe. In unserer Stelle handelt es sich freilich um die Sicherstellung eines bereits geschenkten Lebens, wie bei der Versiegelung überhaupt. Mit dem Begriff der Versicherung ist zudem der Begriff der Zugehörigkeit zugleich geknüpft. Eigentlich sind beide Vorstellungen nicht zu trennen; wer versiegelt, der versichert etwas für sich. Ohne diese Rücksiehung der Versicherung auf die Angehörigkeit — für welche Hengstenberg kein gesichertes Beispiel in der Schrift findet — hätte die Versiegelung als solche nur die Bedeutung eines mechanischen Verschlusses. Aber auch selbst ein Schloß ist nicht lediglich ein mechanisches Hinderniß. „Nach der Annahme mehrerer Ausleger soll das Siegel den Namen Jehova getragen haben. Sie berufen sich auf Kap. 14, 1, wonach die Erwählten den Namen Gottes auf ihrer Stirn geschrieben haben u. s. w. Es ist aber wohl zu bemerken, daß auch bei Ezechiel (Kap. 9, 4) überhaupt nur von einem Zeichen ohne alle nähere Bezeichnung die Rede ist. Schon darum darf man auch hier nicht über dasjenige hinausgehen, was im Texte ausdrücklich gesagt ist“ (Hengstenb.). Andere haben auf das Kreuzzeichen gerathen. Dillsterdieck dagegen meint, weil der bestimmte Artikel fehle, so bleibe sogar die Vorstellung offen, daß es zu verschiedenen Zwecken auch verschiedene Siegel Gottes gebe. Paulus aber scheint nur von einem Zweck der Versiegelung der Knechte Gottes zu wissen. — Das Rufen mit starker Stimme bedeutet nach Hengstenberg die Entschiedenheit des Befehls. Andere Deutungen s. bei Dillsterdieck, S. 286. Wir verstehen darunter die

gewaltige Gegenwirkung des apostolischen Christenthums gegen das beginnende Losbrechen des geistigen Heidenthums über die Kirche — **Denen es gegeben ward.** Wir finden in dem ἐδόθη kein Plusquam-Perfektum, denn erst nach der Versiegelung sollte diese Gegebenheit eintreten. Die vier Engel waren vorher ebensowohl bestimmt, jene Winde zu fesseln, als nachher sie loszulassen, denn sie waren ja der angelische Zweck und das angelische Maß der Winde selbst (Ps. 104, 4). — **Zu beschädigen die Erde.** Das ἀδινειν ist im allgemeineren Sinne zu fassen von Zufügung des Übels. Eine seltsame Umkehrung des Sinnes liegt in den Erklärungen von Bengel, Herber und Rint, wonach das Festhalten der Winde als ein Beschädigen gedacht werden solle, weil die Winde abkühlen und verwehen würden. Schon allein das ἀγορεύω B. 3 entscheidet über den Sinn. Auch insofern, daß es nicht etwa heißen soll, die Beschädigung würde nur dann eintreten, wenn die Winde zu früh losgelassen würden. Nach der Versiegelung tritt die Beschädigung wirklich ein, obschon die Loslassung der Stürme nicht wirklich buchstäblich erzählt wird, faktisch vollzieht sie sich mit dem Fall der sieben Posaunen. — **Bis wir versiegelt haben.** Die gewöhnliche Annahme, der Plural zeige an, daß der Engel Gehilfen habe, welche nicht genannt würden, läßt sich dahin wenden — wie dies auch Hengstenb. mit Grund gethan, obschon Dillsterdieck sich dagegen erklärt —, daß die vier Engel selber die Gehilfen des gebietenden Engels sind. Denn es gehört sowohl die Hemmung und Beschränkung wie die Mitwirkung der Ansetzung, der Versuchung, der großen Trübsal von außen dazu, daß der Mensch innerlich zu seiner Versiegelung komme. Wie aber ein gewisses Maß von Versuchung die Versiegelung bedingt, so gibt es auch wieder Maße der Versuchung, welche ohne die vorherige Versiegelung nicht zu bestehen sind. Und von solchen Anschauungen ist hier die Rede. Daher müssen die vier Engel zuvörderst an der Versiegelung sich negativ betheiligen, indem sie die vier Winde eine Zeitlang gefesselt halten. Die Deutung des Plurals auf die Trinität bei Calov s. bei Dillsterdieck. — **Die Knechte unseres Gottes.** Knechte Gottes sind im Alten Testament im allgemeinen alle Frommen als Unterthanen Gottes nach seiner Thora; im besonderen Sinne aber Israel oder die frommen Israeliten, sofern sie Organe Gottes sind zu dem Zweck, sein Licht, Recht und Heil über die ganze Erde zu verbreiten (Jes. 42, 1), im besondersten Sinne ist es eben deswegen der Messias (Jes. 53). Wegen des Gegensatzes der Kindschaft zu der unfreien Knechtschaft der Gesetzlichen (Röm. 6) tritt im Neuen Testament der Ausdruck zurück. Der Diakonos Gottes ist ein Knecht, der mit dem Zweck des Herrn vertraut ist und freiwillig dient. Doch tritt auch der hohe Ehrenname des δοῦλος allmählich wieder bedeutend hervor, und der δοῦλος Christi ist auch der δοῦλος Gottes (Tit. 1, 1; Apol. 1, 1). Die wahren Knechte Gottes sind diejenigen, in welchen sich die Bestimmung

Israels erfüllt, welche also in und mit Christo das Licht und Recht Gottes auf Erden als der Kern seiner Kirche vertreten. Und das sollten am Ende oder am Weltenende lediglich Judenthristen sein! „Mit Unrecht, sagt Ehrard, beruft sich die Wette dagegen auf Kap. 14, 1, wo seiner Meinung nach die nämlichen 144,000 Versiegelten wieder erscheinen, und wo sie B. 3 allgemein als die Erkauften von der Erde u. s. w. bezeichnet werden. — Wir werden seiner Zeit sehen, daß die dortigen 144,000 mit den unsrigen gar nichts zu schaffen haben.“ Und doch gerade dieselbe Zahl und dieselbe Qualifikation! Auf die Identität der Individuen wird es allerdings nicht ankommen, wohl aber auf die Identität des Begriffs: „die Standhalter des Volkes Gottes, die Säulen des Tempels. — An ihren Stirnen. Dürstert: „Das Zeichen, welches die Diener des Thiers angenommen haben, ist — wie das Sklavenzzeichen im gemeinen Leben — der rechten Hand oder auch der Stirne aufgeprägt (Kap. 13, 16; 14, 9; 20, 4); die Knechte Gottes tragen das Siegel und den Namen ihres Herrn allein an der Stirn. Daß dies die sichtbarste Stelle ist (Aret, Bengel, Stern u. a.), ist nur bei jenen Knechten des Thiers der ausreichende Grund; bei den Knechten Gottes kommt es vielmehr darauf an, daß der edelste Theil des Leibes das heilige Zeichen trägt.“ Also wiederum kein Rekurs zu den Grundlagen des Begriffs in der Schrift! Deshalb trägt Aaron auf seinem Stirnblatt den Namen Jehova's (2 Mos. 39, 30; 28, 36), auf seinem Brustschild aber den Namen der Kinder Israel? Die Brust umschließt das Geheimniß des Glaubens, die Stirne aber offenbart das Bekenntniß, den Standpunkt, das Symbol, die Farbe und Fahne (Röm. 10, 10). Wenn es von dem Hause Israel heißt: es hat harte Stirnen und verstockte Herzen (Hesek. 3, 7), so ist damit nicht nur die gleiche Substanz des Unglaubens ausgesprochen, sondern auch der Gegensatz der Form. Vortrefflich aber ist der Ausdruck: Deine Stirn gegen ihre Stirn. Der symbolische Sinn des Wortes ist unverkennbar (s. Hes. 3, 8. 9).

B. 4—8. Ebenso wie die Loslassung der Stürme später nicht beschrieben wird, wird auch jetzt nicht der Akt der Versiegelung selber beschrieben. Johannes hörte die Zahl der Versiegelten. Deshalb „vernünftich von dem anderen Engel“ (de Wette, Ehrard)? Das visionäre Gehör ist das feinste Sensorium für die geheimste und tiefste Offenbarung (s. 2 Kor. 12, 4). Auch kommt es hier nur auf drei allgemeine Momente an: Israel — die Zahl 144,000 — von jedem Stamme der 12 Theil. Ueber die Zahl selber s. die Einl., S. 12. Die Gleichheit der Zahl 12,000 für jeden Stamm soll nach Dürstert die Idee ausdrücken, daß an der göttlichen Gnadengabe alle gleichen Antheil haben, niemand aber aus irgend einem Recht. Wenn jedoch die 12 Stämme wie die 12 Apostel die Mannigfaltigkeit der verschiedenen Gnadengaben als organische Totalität bedeuten, so will diese Gleichheit sagen, daß von jeder Art kirchlicher Gnadengaben die runde Summe und

Fülle für das ewige Reich Gottes gesichert sei. Die Zählung Levi's unter die 12 Stämme hat Bengel treffend erklärt: „nachdem die levitischen Ceremonien abgethan sind, so findet sich Levi wieder in einen gleichen Stand mit seinen Brüdern ein“. Sollten nun Manasse und Ephraim — unter dem Namen Joseph — doch mit aufgeführt werden, so kämen dreizehn Stämme heraus; dies zu vermeiden läßt die Vision den Stamm Dan ausfallen. Ueber Gewaltthaten gegen den Text vergl. Dürstert, S. 289. Ebenso die Spielerei mit dem Namen Manasse, die alte Konjektur, aus Dan werde der Antichrist kommen (mit Bezug auf das Schlangenbild 1 Mos. 49, 17!), die Hinweisung auf den Götzendienst der Daniten; sowie die Bejugnahme auf die jüdische Tradition, nach welcher der Stamm bis auf eine Familie ausgestorben war. Bei der Ausgestorbenheit läßt es auch Dürstert sein Bewenden haben. Wir beziehen uns auf die obige Uebersicht. Auch der Stamm Simeon war in Gefahr, auszufallen wegen theilweiser Auswanderung und theilweiser Verschmelzung mit Juda (s. 1 Chron. 4; vgl. in Bezug auf Simeon 5 Mos. 33. Nach Dürstert. wäre hier auch Isaschar ausgelassen). Ueber die Durcheinandermischung der Söhne der verschiedenen Frauen und ihre Bestimmung, die Gleichstellung aller Gläubigen auszudrücken, s. Bengel, S. 398 ff. Eine Tafel über die verschiedenen Vorkommnisse der 12 Stämme s. bei Ehrard, S. 266 (1 Mos. 29, 30; 1 Mos. 49; 4 Mos. 1; 4 Mos. 2; 5 Mos. 27; 5 Mos. 33; Esch. 48). Ueber eine Verirrung im Tob. Sinai. Dürstert. 290.

9. Es versteht sich — gegen de Wette — daß sich der jetzt folgende Abschnitt mit dem vorigen zu einem Gesamtbilde zusammenschließt. Eine große Schaar. Eigentlich Menge oder Haufen. Die diesseitigen Auserwählten sind gezählt, die jenseitigen Seligen unzählbar. Dieser eine Gegensatz macht sowohl einen Riß durch die calvinische Prädestinationslehre wie durch das System der Gegner, welches das Wahrheitsselement in der Erwählungslehre verkennt. Man könnte denken, der Unterschied bestiehe darin, daß die 144,000 Versiegelten lediglich die letzte christliche Generation bedeuteten, während die Seligen aus allen Generationen zusammengekommen seien. Allein auch die Versiegelten bedeuten den ganzen Inbegriff standhafter Christen aus den verschiedensten christlichen Zeiten. Für die Anschauung des Sehers mußte es freilich einen Gegensatz bilden, daß er auf der Erde nur von einer geschlossenen Schaar hörte, jenseits aber einen ganzen Zug anschwellender Haufen wirklich sah und. Das konstituierende Moment des Gegensatzes kann aber doch wohl nur liegen in der Unterscheidung zwischen den auserwählten Gottesknechten, welche die Stürme des Reiches der Finsterniß diesseits zu bestehen haben, und der ganzen Fülle seliger Seelen, unter denen auch selige Kinder sind. Auch in dem 14. Kapitel tritt dieser Gegenstand wieder hervor; und zwar in verstärktem Ausdruck, und zwar fortbauend im Himmel selbst, unbeschadet der Selig-

keit aller. Nach Dürerbied soll der Unterschied liegen in dem Umstande, daß die Ersteren nur aus Israel sind, die Letzteren aus allen Völkern; nach Erbrard darin, daß die einen nur die beseitigten Christen der letzten Zeit sind, also vorzugsweise Jüdenchristen, die andern alle Seligen jenseits, daher vorzugsweise Heidenchristen; nach der Wette darin, daß die einen eine Auswahl darstellen im Gegensatz gegen die Verwerfung, die anderen ohne diesen Gegensatz. — Stehend vor dem Throne. Der auffallende Nominativ *ἐσθότες* neben dem Akkus. *περιβεβλημένους* scheint noch neben *ὄχλος* von dem *ἰδόν* abzuhängen, und insofern für die betreffende Lesart zu sprechen, doch ist er aus Ungenauigkeiten der apokalyptischen Sprachweise zu erklären. — Stehend vor dem Throne und vor dem Lamme. Anschauung des zwiefachen und doch einfachen Quells ihrer Seligkeit in Gottes Walten und Christi Leiden — diese Anschauung ist zugleich Fortdauer und Vollenbung ihrer Seligkeit. Die weißen Kleider sind Siegeschmuck, die Palmen Friedenszeichen und Festzeichen. Man hat von letzteren auf ein himmlisches Laubhüttenfest oder Erntefest geschlossen (Züllig, Hengstenberg, S. 403, mit Beziehung auf Sachari. 14, 16). „Die Palmen als Symbol des Sieges legen den Erlösten eine Aktivität bei, die hier nicht paßt, wo alles nur zum Preise der überschwänglichen erlösenden Gnade Gottes dient“ (Hengstenb.). Als ob darin ein prinzipieller Widerspruch läge. Daß aber das israelitische Laubhüttenfest der Ausgangspunkt unserer bildlichen Darstellung sein möchte, kann nicht bestritten werden.

B. 10—12. Mit mächtiger Stimme. Es folgt hier die Doxologie der triumphirenden Kirche mit Bezug auf die Erlösung aus der großen Drangsal der streitenden Kirche. Die mächtige Stimme ist Ausdruck des großen, gemeinsamen einheitlichen Gefühls aller Erlösten, vollkommen erlöst zu sein. Die *σωνησία* bezeichnet das ganze Erlösungsheil als prinzipielle und finale *σωνησία*. „Mit Unrecht erklärt Grotius *ἡ σωνησία* metonymisch (= *gratias ob acceptam salutem*). Das Danken geschieht vielmehr dadurch, daß die *σσωμένοι* die ihnen gegebene *σωνησία* ihrem Gotte als dem *σωτῆρι* zuschreiben“ (Dürerbied). Das heißt also doch, die *σωνησία* in ein Dankopfer verwandeln. In ähnlicher Weise sprechen die apokalyptischen Doxologien überhaupt tiefinnig. Sie geben Gott wieder in Dank und Lobpreisung, was er erst gegeben hat. — Und alle Engel. Hier ist nun von persönlichen Engeln die Rede. Inbald die symbolischen Engel auf der Erde die Stürme festhalten, heißt es von diesem himmlischen Chor: Alle Engel. — Sie hatten sich gestellt. Die Feier der Erlösungsthatfache ruft sie alle herbei. Zuerst beschäftigen sie den Lobgesang der seligen Menschen mit ihrer tiefen Anbetung und ihrem Amen. Dann aber sprechen sie auch ihren engelischen Standpunkt in der Anschauung der Erlösung aus. Wir fassen ihre Doxologie unter dem christologischen Gesichtspunkt so, daß drei

harmonische Gegensätze eine Sechszahl bilden, welche mit einem gewaltigen Finale zur Siebenzahl wird. S. die überflüssige Betrachtung.

B. 13—17. Die hier folgende Erklärung des vorangehenden Gesichtes erinnert an eine ähnliche Behandlung Kap. 17, 7. Hier dient sie offenbar dazu, den paränetischen Gedanken des Gesichtes noch mehr hervorzuheben und wirksam zu machen. — Und es antwortete einer der Ältesten. Ein Ältester nimmt das Wort; es ist eine Antwort nach hebräischem Sprachgebrauch. Keine ausdrückliche Frage ist ihr vorangegangen, aber eine fragende Veranlassung, ohne Zweifel die Frage in dem Staunen des Sehers. Ein Ältester als Repräsentant der erlösten Menschheit ist der geeignetste Interpret für die geschilderte Erscheinung. „Die dialogische Form mit ihrer anschaulichen Lebendigkeit dient dazu, den Punkt, auf welchen es ankommt, zu markiren“ (Dürerbied). — Wer sind sie? Und woher sind sie gekommen? Nämlich die mit weißen Kleidern angethan sind. Das Merkmal der Palmen läßt er aus, und damit wird es noch mehr betont, daß er das große Wunder hervorheben will: so viele Menschen aus dem süßigen Geschlecht, zahllose Menschen im Gewande der Unschuld. Ja zahllose heilige Menschen, wie ist das möglich! Hier gewinnt die Frage *qui genus? unde domo?* (s. Dürerbied.) eine ganz einzige Bedeutung. — Herr, du weißt es. Die Anrede Herr im allgemeineren Sinne ist Ausdruck der Ehrerbietung: Du weißt es. Erbrard: „Ich weiß es zwar, aber du weißt es noch viel besser.“ Dürerbied. u. a.: „Ich weiß es nicht, möchte es aber von dir hören.“

Daß diese Seligen Menschen sind und von der Erde herkommen, wissen allerdings beide. Auch weiß Johannes große Dinge von der Erlösung und ihrer Wirkung. Aber bei alledem bleibt es für ihn eine Frage, wie es sich verhält mit dieser Erscheinung zahlloser geheiligter, schneeweiß gekleideter Menschen. Er steht im Kampf mit der Sünde, wie einst Elias, und wenn er auch mit neutestamentlicher Heilserfahrung in diesem Kampfe steht, so steht doch die Anschauung des Ältesten über der seinen, ähnlich wie jene Stimme von den 7000 treuen Israeliten erhoben war über die Vorstellung des Elias. Der Reichthum der himmlischen Früchte des Evangeliums überflügelt auch die ethische Vorstellung eines Johannes. Der Zug der Seligen ist aber eine endlose Festreihe, sie kommen und kommen. Daher die Antwort: Diese sind die Kommenden. Und durch die Beantwortung der Frage: woher sie kommen, ist hierauf Antwort gegeben auf die Frage: wer sie sind! Alle haben gelitten, gestritten und gesiegt in der großen Drangsal, die jeder Christ von Anfang der Kreuzeszeit bis zum Ende durchzumachen hat. Nach Dürerbied wäre nur von der großen Trübsal der letzten Tage die Rede. Auch sollen diese Kommenden als „annoch auf Erden“ Befindliche gedacht werden. — Aus der großen Trübsal. Allerdings hat dieser Ausdruck eine eschatologische Beziehung, aber wohl nicht im

Sinne von Dürstbied, welcher auch Erard für seine Erklärung anführt, obgleich derselbe sagt: „Die große Trübsal kann nur diese allgemeine zu Joh. Zeit begonnene bis zur *ἐκδοκίας* bei Christi Wiederkunft sich fortsetzende sein.“ Allerdings ist andererseits die Bengel'sche Deutung der großen Trübsal auf alle adamitische Mühe und Arbeit auf Erden zu allgemein, oder vielmehr zu schief, da die Drangsal erst mit den Kämpfen des Glaubens beginnt. Das ist der erste geschichtliche Grundzug der Seligen: sie haben diese große Drangsal glücklich durchgemacht. Dem geschichtlichen Kampf liegt aber der innere zu Grunde: sie haben ihre Kleider gewaschen u. s. w. Ganz charakteristisch johanneisch ist diese bestimmtere Fassung der Veröhnung im innersten Centrum der Sühne. Ebenso charakteristisch ist die katholisch-mittelalterliche Vorstellung von der reinigenden Kraft des Martyrblutes bei Beda und v. Pyra, denen sich selbst Erard früher angeschlossen hat (s. Dürstbied, S. 295). „Gegen die Natur des Bildes ist es übrigens, wenn Hengstenberg das Waschen von dem Weismachen unterscheiden, nämlich jenes auf die Sündenvergebung, dieses auf die Heiligung beziehen will; vielmehr ist ein solches Waschen, durch welches die Gewänder weiß geworden sind, bezeichnet“ (Dürstb.). — Darum sind sie vor dem Throne. Ganz johanneisch: 1 Joh. 3, 2. Und dies alles weist der niderterne Grotius zu deuten auf die Christen in Pella! — Dienen ihm Tag und Nacht. Das himmlische Leben ist selber ein priesterlicher Gottesdienst geworden, und als Geistesleben über den Wechsel von Tag und Nacht erhaben (Kap. 4, 8; 5, 8; 22, 3). — Wird sich über sie. Das *συνώσκει* ist schwer übersehbar. Die Hengstenberg'sche Uebersetzung: Zelten, nimmt Erard sprachlich in Anspruch. Der Ausdruck: *μετ' αὐτῶν* Kap. 21, 3 ist von unserm Ausdruck *ἐν αὐτοῖς* verschieden. Auch heißt es von der Stadt Gottes Kap. 21, 22: In ihr ist

kein Tempel zu sehen, Gott selbst ist ihr Tempel. Es ist ein einzig großer Gedanke, daß die Herrlichkeit oder *Shechina* Gottes, welche einst durch die Wolken- und Feuersäule verhüllt war und sich außer den prophetisch bestimmten Erscheinungen regelmäßig nur in Bildform dem Hohenpriester im Allerheiligsten (der Zeltnwohnung) offenbarte, sich jetzt in stehender Erscheinungsherrlichkeit vom Throne her auf die Seligen herablenkt und über sie ausbreiten wird. S. Matth. 5, 8; 1 Kor. 13, 12; vergl. 3 Mos. 26, 11; Jes. 4, 5; Hesek. 37, 27. — Hungern wird sie nicht mehr, Ps. 17, 15. — Dursten, Jes. 55, 1; Ps. 107, 9. — Hunger und Durst, und Befriedigung beider Bedürfnisse gehen als stehende Bilder geistiger Verhältnisse durch die Heilige Schrift. Wie der Leib ein stehendes Symbolum der Seele ist, so die Bedingungen der leiblichen Existenz und Befriedigung ein stehendes Symbolum für die geistigen. — Die Sonne, Ps. 121, 6; Ps. 91 u. a. Die orientalische Sonne in ihrer überwältigenden Wirkung, auch Bild der überwältigenden Wirklichkeit im Tagesleben. Irgend eine Gluthitze, *καύρα*. Hitze des Glutwindes, der Tageslast, des Fiebers u. s. w. — Denn das Lamm, Jes. 49, 10. „Ihr Erbarmen“. Von dem Erbarmen kommt der Geist des Erbarmens; er vollendet seine Offenbarung im Geiste des Lammes, der persönlichen und vollendeten Sanftmuth und gründet eine Gemeinde des unendlich tiefen und festen Friedens. Ueber den Ausdruck: *τὸ ἀνοὰ μέσον τοῦ θρόνου* vgl. Dürstb., S. 297. Der Sinn ist wohl dieser, daß Christus durch seine unüberwindliche Sanftmuth zu dem Centrum des göttlichen Waltens emporgekommen ist. Wie die Sanftmuthigen das Erbreich besitzen werden; so ist der einzig Sanftmuthige zur Herrschaft gelangt über Himmel und Erde, zur Rechten und im Namen des Vaters, Matth. 28, 18; Phil. 2. — Wird sie weiden, Ps. 23; Joh. 10. — Und abwischen, Jes. 25, 8; Offb. 21, 4.

B. Das Erdenbild der sieben Posaunen, hervorgehend aus dem Aufschluß des siebenten Siegels.

Kap. 8, 1–9, 21.

1. Die Eröffnung des siebenten Siegels.

Kap. 8, 1–6.

Und als er das siebente Siegel aufthat, ward eine Stille in dem Himmel gegen eine 1 halbe Stunde.

Und ich sah die sieben Engel, die vor Gott standen, und es wurden ihnen gegeben sieben 2 Posaunen.

Und ein anderer Engel kam und trat an den Altar [*ἐνι*, überhin sich neigend], der hatte 3 ein goldenes Rauchfaß, und es ward ihm gegeben viel Räucherwerk, daß er es gäbe [*δώσει*] zu den Gebeten aller Heiligen auf den goldenen Altar vor dem Thron.

Und es stieg empor der Rauch von dem Räucherwerk zu den Gebeten der Heiligen aus 4 der Hand des Engels vor Gott.

5 Und der Engel nahm das Rauchfaß und füllte es mit Feuer von dem Altar und schüttete es auf die Erde. Und es entstanden Stimmen, Donnerschläge und Blitze und ein Erbeben der Erde.

6 Und die sieben Engel, welche die sieben Posaunen hatten, rüsteten sich, daß sie posaunten.

2. Die vier ersten Posaunen. Vorwaltend menschliche Geistesleiden, im Bilde von Naturleiden.
Kap. 8, 7—12.

7 Und der erste Engel posaunte. Und es entstand Hagel und Feuer mit Blut gemengt und wurde geworfen auf die Erde. Und das dritte Theil der Erde¹⁾ ward verbrannt. Und das dritte Theil der Bäume ward verbrannt. Und alles grüne Gras ward verbrannt.

* *

8 Und der zweite Engel posaunte. Und eine Erscheinung wie ein großer Berg im Feuer brennend ward geworfen aufs Meer. Und das dritte Theil des Meeres ward Blut.

9 Und es starb das dritte Theil der Geschöpfe im Meer; was nur Leben hatte. Und das dritte Theil der Schiffe ging zu Grunde.

* *

10 Und der dritte Engel posaunte. Und es fiel vom Himmel ein großer Stern, brennend wie eine Fackel. Und er fiel auf das dritte Theil der Ströme und auf die Quellen der Wasser²⁾.

11 Und der Name des Sterns heißt: Wermuth. Und das dritte Theil der Wasser ward³⁾ zu Wermuth. Und viele Menschen starben von den Wassern, weil sie bitter geworden.

* *

12 Und der vierte Engel posaunte. Und es ward geschlagen das dritte Theil der Sonne und das dritte Theil des Mondes und das dritte Theil der Sterne. Auf daß verfinstert würde das dritte Theil von ihnen, und der Tag nicht klar wäre um den dritten Theil desselben, und die Nacht gleicherweise.

3. Die drei letzten Posaunen. Vorwaltend dämonische Leiden — in Figuren der zur Unnatur verkehrten Natur.

Kap. 8, 13—9, 21.

13 Und ich schaute und hörte einen Adler⁴⁾ dahinsfliegen durch die Mitte des Himmels, welcher sprach mit gewaltiger Stimme: Wehe, wehe, wehe denen, die auf der Erde wohnen ob der übrigen Posaunen-Stimmen der drei Engel, die im Begriff sind zu posaunen.

Kap. 9, 1—21.

a. Fünfte Posaune. Erstes Wehe.

B. 1—12.

1 Und der fünfte Engel posaunte. Und ich sah einen Stern, der vom Himmel gefallen war auf die Erde. Und es ward ihm gegeben der Schlüssel zum Brunnen des Abgrundes.

2 Und er that den Brunnen des Abgrundes⁵⁾ auf, und es stieg auf ein Rauch aus dem Brunnen wie Rauch eines großen Ofens. Und es ward verfinstert die Sonne und die Luft von dem Rauch des Brunnens.

3 Und aus dem Rauche kamen heraus Heuschrecken auf die Erde. Und es ward ihnen Macht gegeben, eine Macht, wie sie haben die Skorpionen der Erde.

¹⁾ Το τρίτον τῆς γῆς κατέκαιν von der Rec. nach Minuskl. ausgelassen.

²⁾ Τὸν ἰδάρων. Vgl. Delisch, S. 32.

³⁾ Die Rec. lieft γίνετα nach Min.

⁴⁾ Die Lesart ἀγγέλου hat die besten Codd. gegen sich. Näheres s. bei Dürstebied.

⁵⁾ Die Worte καὶ ἤνοιξεν τὸ πρέας τῆς ἀβύσσου ohne Grund angefochten. Ähnlich von einigen Codd. die Worte: κατεν. ἐκ τ. πρε.

Und es ward ihnen anbefohlen, daß sie nicht beschädigen sollten das Gras der Erde, noch 4 irgend ein Grünes, noch irgend einen Baum, sondern allein die Menschen, welche nicht haben das Siegel Gottes an ihren ¹⁾ Stirnen.

Und es ward ihnen aufgegeben, daß sie dieselben nicht tödten sollten, sondern sie peinigen 5 sollten fünf Monate lang. Und ihre Pein ist wie die Pein von einem Skorpion, wenn er einen Menschen gestochen.

Und in jenen Tagen werden die Menschen suchen den Tod und sollen ihn ²⁾ nicht finden. 6 Sie werden begehren zu sterben, und es flieht ³⁾ vor ihnen der Tod.

* * *

Und die Bilder der Heuschrecken waren gleich Rossen gerüstet zum Streit. Und auf ihren 7 Köpfen wie Kronen, wie Gold. Und ihre Angesichter wie Angesichter der Menschen.

Und sie hatten Haare wie Weiberhaare, aber ihre Zähne wie Löwenzähne. 8

Und sie hatten Panzer wie eiserne Panzer. Und das Getöse ihrer Flügel wie das Ge- 9 töse vieler Streitwagen-Rosse, die zum Streit rennen.

Und sie haben Schwänze gleich Skorpionen, und Stacheln [waren in ihren Schwänzen], 10 und in ihren Schwänzen ist ihre Macht ⁴⁾, zu beschädigen die Menschen fünf Monate lang.

Und sie haben über sich einen König, den Engel des Abgrundes; sein Name auf 11 Hebräisch Abaddon [Verderben], im Griechischen aber hat er den Namen Apollyon [Verderber].

Das erste Wehe ist vorüber. Siehe, es kommen noch zwei Wehe danach. 12

b. Sechste Posaune. Zweites Wehe.

B. 13—21.

Und der sechste Engel posaunte. Und ich hörte eine Stimme von den vier ⁵⁾ Hörnern 13 des goldenen Altars, welcher vor Gott ist, welche sagte zu dem sechsten Engel, der die Posaune [gefaßt] hatte ⁶⁾.

Mache los die vier Engel, die gebunden sind an dem großen Strom, dem Euphrat. 14

Und es wurden losgelassen die vier Engel, die bereit waren auf die Stunde und den 15 Tag und den Monat und das Jahr, daß sie tödten sollten das dritte Theil der Menschen.

Und die Zahl der Heerschaaren der Reiterei war ⁷⁾ zwei Myriaden mal Myriaden. Und 16 ich hörte ihre Zahl.

Und also sah ich die Rosse im Gesicht und die darauf saßen: sie hatten feuerhelle und 17 stahlblaue [rauchblaue] und schwefelgelbe Panzer. Und die Köpfe der Rosse waren wie Köpfe der Löwen. Und aus ihren Mäulern geht hervor Feuer und Rauch und Schwefel.

Von diesen drei Plagen wurde getödtet das dritte Theil der Menschen: von dem Feuer 18 und von dem Rauch und von dem Schwefel, welche hervorgehen aus ihren Mäulern.

Denn die Macht der Rosse ist in ihrem Maule und in ihren Schwänzen. Denn ihre 19 Schwänze sind gleich Schlangen; sie haben Köpfe, und mit ihnen verletzen sie.

Und die übrigen Menschen, die nicht getödtet wurden durch diese Plagen, bekehrten sich 20 nicht von den Werken ihrer Hände, daß sie nicht mehr angebetet hätten die Dämonen und die Götzenbilder: die goldenen und die silbernen und die ehernen und die steinernen und die hölzernen, welche weder sehen noch hören noch wandeln können.

Und sie bekehrten sich nicht ⁸⁾ von ihrem Morden, noch von ihren Zaubereien, noch von 21 ihren Diebereien.

¹⁾ Tischend. *αὐτῶν*.

²⁾ *Καὶ μὴ εὐρωσιν*. Cod. A. u. a.

³⁾ Die Lesart *φύγει*.

⁴⁾ Die Lesart von Lachmann und Tischendorf nach Bengel.

⁵⁾ Daß *τεσσαράκων* wurde wahrscheinlich ausgelassen, weil man es für überflüssig hielt. Dürstervied vermuthet Einschlebung.

⁶⁾ A. B. u. a. *ὁ ἔχων*. Vgl. Delisch mit Beziehung auf Tischendorf, S. 33. Ebenso S. 32, Nr. 10.

⁷⁾ A. B. u. a. *τοῦ ἑπτακισχίλου*.

⁸⁾ Die Lesart *οὐ*.

Gegetische Erläuterungen.

Uebersichtliche Betrachtung. Die Posaune ruft zum Krieg; die Posaune beruft die Gemeinde zur Versammlung. Beide Momente umfaßt das Gesicht der sieben Posaunen; es ist das Gesicht von den Erfahrungen der Kirche als der streitenden, und zwar von ihrem Streit in ihren geistigen Anfechtungen und Gefahren. Dieser Geisterstreit der Kirche resultirt aus allen einzelnen Zügen. Das Gebet aller Heiligen, das Dritttheil als eine Verjüngung der Dreizahl, der Zahl des Geistes, der Aufschluß des Abgrundes, die Reissigen, welche vom großen Strom Euphrat, d. h. aus der Sphäre von Babel herkommen, der Menschenmord, welchen ihre dämonischen Rasse vollziehen, und die Unbussfertigkeit, welche doch noch nach allen diesen Plagen übrig bleibt — Alles deutet auf geistige Verhältnisse. Und zwar auf geistige Verhältnisse, die nur durch eine Spannung des Himmels selbst, der himmlischen Geister in Erinnerung, Sammlung, Gebet und Fürbitte zu bewältigen sind. Daher entsteht eine Stille im Himmel. Die Lobpreisungen scheinen selbst im Himmel zu versummen; der Himmel betet im Blick auf die Kämpfe, welche der Kirche auf Erden bevorstehen. Die himmlische Stunde ist die Entscheidungsstunde der ganzen Krise; die ganze Hälfte dieser Stunde wird auf die himmlische Heiligung des Kampfes der streitenden Kirche verwendet. Unterdeß stehen die sieben Engel mit den Posaunen, welche ihnen gegeben werden, da und harren. Der andere Engel aber, welcher die irdisch unvollkommenen Gebete der Heiligen himmlisch zu vollenden hat, ist wohl nach Röm. 8, 26 der Geist des Gebets im Zusammenhang mit der symbolischen Fürbitte Christi. In dieser Eigenschaft tritt er an den himmlischen Räucheraltar. Sein Werkzeug ist das goldene Rauchfaß, die himmlische Räucherung und die himmlische Bemessung der Gebete, welche mit pathologischen Trübungen und Eocentritäten gemischt zum Himmel emporsteigen (vergl. das *μετριοπαθεῖν* Christi des Hohenpriesters, Hebr. 5, 2). Dieses Rauchwerk wird auf dem goldenen Räucheraltar vor dem Thron geopfert, und sein Rauch steigt empor und vollendet die unvollkommenen Gebete der Heiligen vor Gott. Durch die rückwirkende Kraft dieses himmlischen Gebetsopfers aber wird die Erde zu ihrem Kampfe geweiht: der Engel schüttet das Feuer vom Altar, mit dem er das Rauchfaß gefüllt hat, auf die Erde. Aus dem himmlischen Gebetsfeuer werden also auf Erden: Stimmen und Donner und Blitze und Erdbeben: heilige Vöden und Worte, heilige Predigten und Wehrufe, heilige Erleuchtungen und Geistesgerichte bewirken heilige Erschütterungen der Menschenwelt. So ist eine siegreiche Gegenwirkung gestiftet gegen die Anläufe, welche nun beginnen. Wenn aber jetzt sieben fürchterbare Verberbnisse nacheinander losgelassen werden gegen die Erde, so ist zu bedenken, daß die Fürsorge Gottes sie umschlossen hat mit Engelmacht, daß sie

im Himmel verwandelt sind in sieben große Schickungen, und daß sie angekündigt werden mit Posaunen, welche die Gemeinde aufrufen zum Kampf, und zwar zum Widerstand durch Buße und innigeren Zusammenschluß in der Sammlung des Geistes und im Leben der Gemeinschaft.

Die erste Posaune ruft, und ein Hagel, vermischt mit Feuer und Blut, fällt auf die Erde. Dies ist unverkennbar die Schickung des fleischlichen Eifers, der sinnlichen Frömmigkeit, des Fanatismus (Lut. 9, 54), welcher auf die Erde, d. i. auf die kirchliche Gestaltung des Reiches Gottes fällt (Ps. 93). Der Hagel oder die Eiskälte der Gemüther gegen das wahre Geistesleben korrespondirt mit dem Feuer superstitiöser Leidenschaften (siehe Nitzsch, System, S. 39), und immer mehr ist das Feuer gemengt mit Blut, wie dies die erste Erscheinung des Fanatismus in der heiligen Geschichte, 1 Mos. 34, und weiterhin alle verwandten Geschichten, namentlich die superstitiösen Reizerverfolgungen in der Kirchengeschichte beweisen. Dieses unheilige Feuer verbrennt den dritten Theil der Erde, d. h. der Kirche, überhaupt der gesetzlichen Ordnung, den dritten Theil der Bäume (Ps. 1), d. h. der frommen Persönlichkeiten, und mehr als den dritten Theil des grünen Grases; die ganze Seelenweide der christlichen Heerde (Ps. 23) wird mehr oder minder verjengt, und theils zu Feuer, theils zu Asche.

Der zweite Posaunenhauch. Der Berg, welcher jetzt hervortritt, ist kein wirklicher Berg, sondern das Erscheinungsbild eines großen brennenden Berges, der wie ein Riesenneteor durch die Luft dahinfährt, wie wenn er geworfen würde, und zwar aufs Meer. Dies ist offenbar das täuschende Scheinbild einer großen Gottesordnung, welche, von den Flammen bigotter Leidenschaftlichkeit in einen sich selbst verzehrenden Krater verwandelt, wie ein Gottesgericht verhängt wird über das Meer oder das Völlerleben. Das dritte Theil des Meeres wird Blut durch Religionskriege und Greuel des fanatischen Parteigeistes von aller Art. Die weitere Folge ist, daß das dritte Theil der Kreaturen im Meere stirbt, und daß das dritte Theil der Schiffe zu Grunde geht. Die Vergiftung des christlichen Völlerlebens durch den falschen Feuerberg vernichtet den dritten Theil des gesunden fröhlichen Volkslebens und den dritten Theil alles menschlichen Verkehrs, Segens und Wohlstandes. Ganze Völker, Staaten und Lebenszweige des Staates werden nach ihrem geistigen Bestande zum guten Theil zu Grunde gerichtet. Die Geschichte gibt reichliche Erläuterungen zu diesem apokalyptischen Wort.

Der dritte Posaunenhauch. Vom Himmel selbst herab, also aus dem Reiche des Geistes fällt ein großer Stern, ein wirklicher geistiger Lichtkörper, brennend wie eine Fackel, d. h. wie ein großes, glänzendes Weltlicht. Folgen wir mit unserem Blick seinem Geisterfalle, so können wir nicht verkennen, es ist das personifizierte Lebensbild der falschen Freiheit, des in dem Schein einer neue

Belterleuchtung einherfahrenden Fanatismus der Negation. Denn er fällt auf das dritte Theil der Ströme, d. h. der allgemeineren Geistesrichtungen, oder der Strömungen, wie man heutzutage sagt (Jes. 8, 6; 35, 6), und demgemäß auch mit Vorliebe auf die Quellen (Sprüche. 25, 26), d. h. auf schöpferisch ursprüngliche Geister, von denen die Strömungen ausgehen. Und wenn es nun heißt, der Name des Sterns heißt Vermuth, so liegt der Gedanke sehr nahe, daß es in der That die Verbitterung ist, durch welche — wie in der Geschichte Julians — ein großer Theil des himmlischen Erkenntnislebens, der befreienden Geistesreform verdorben wird, aus einem ruhig scheinenden Himmelsstern verwandelt wird in eine brennende und vom Himmel herabfallende Fackel, welche statt wirklich zu erleuchten, die Quellen und Strömungen des geistigen Lebens vergiftet. So wird ein dritter Theil des geistigen Lebenswassers in der Gesellschaft, in der Kultur und Literatur zu einem Wasser des Todes, zu einem seelenverderblichen Parteiwesen, Aufruhr und Sektenwesen, welches vielen Menschen auch tödlich den Tod bringt — den Tod durch tödtliche Verbitterung (vgl. Hebr. 3, 8; 2 Mos. 17, 7; 4 Mos. 14, 22; 5 Mos. 6, 16).

Der vierte Posaunenhaß. Der Himmel des Geisteslebens wird zum dritten Theil verschlossen, und also der Aufschluß des Abgrundes unter dem fünften Posaunenhaß vorbereitet. Der dritte Theil der Sonne wird geschlagen, d. h. der dritte Theil der Sonne der Offenbarung wird verdeckt und wirkungslos durch die vereinte Finsterniß der positiven und negativen Fanatismen, der Superstition und des Unglaubens. Geschlagen wird in gleicher Weise das dritte Theil des Mondes; mit dem hellen Tagesleben christlicher Erkenntnis vermindert sich auch im hohen Maße das Nachtleben der geistlichen Seelenruhe und des Seelenfriedens, das geistliche Naturleben, dürfte man sagen nach Mark. 4, 27. Und so wird auch das dritte Theil der Sterne geschlagen; trotz aller Fortschritte der Astronomie nimmt der freudige Ausblick der unsterblichen Seelen in die himmlische Heimat des ewigen Vaterhauses (Joh. 14, 2) bei vielen ab bis zum Erlöschen. Und so ist es ganz den polaren Verhältnissen gemäß, daß mit dem wahren Tagesleben des Geistes auch das wahre Nachtleben des Gemüthes, namentlich auch im Verkehre der Geister einen großen Abbruch erlitten hat.

Durch diese große einerseits partielle, andererseits aber auch stehende geistige Sonnen-, Mond- und Sternen-Verfinsternung ist das erste der drei großen Wehe vorbereitet. Dasselbe wird mit den folgenden Wehe-Verhältnissen angekündigt durch einen Adler, welchen Johannes mitten durch die hohe Mitte des Himmels fliegen sieht und fliegen hört, da seine Flügel rauschen — einen Adler, der mit gewaltiger Stimme ein dreifaches Wehe ausruft über die Bewohner der Erde, wie es kommen werde mit den drei letzten Posaunen. Wie das Rost die regelmäßige geschwinde geschichtliche Bewegung

bezeichnet, so der Adler die stürmisch gewaltige Bewegung zu einer großen Katastrophe hin. Dieser Adler fliegt an der Mittagshöhe des Himmels dahin, und kann daher bis an den Horizont von allen gesehen werden, und mit seinem Adlerblick die drei Wehe kommen sehen, mit seiner gewaltigen Stimme alle erreichen. So bezeichnet der Adler den hohen und schnellen Flug des Sehergeistes über die Erde mit seinem scharfen Blick auf die Katastrophen der Endzeit. Es ist der Genius der Apokalypsil selbst, der Adler des Johannes. Daß er die Endgerichte nicht selbst bedeutet (wie Hengstenberg will), ergibt sich daraus, daß er dieselben von sich unterscheidet als die drei Bezezeiten der Zukunft. Trotz seiner hohen Adlernatur scheint er im menschlichen Mitgefühl mit den Bewohnern der Erde zu leiden, über welche die Gerichte heranziehen.

So ist der fünfte Posaunenhaß vorbereitet. Wiederum fällt ein Stern vom Himmel auf die Erde, oder vielmehr ist er schon auf die Erde gefallen, da Johannes ihn sieht. War aber der vorige fallende Stern der Genius alles fleischlichen Leidensinnes, so folgt ihm ganz naturgemäß der Genius des dämonischen Trübsinns, das zweite Jannusgefiß der allgemeineren geistigen Verderbnisse in den christlichen, insbesondere den modernen Zeiten. Dieser Stern erhält den Schlüssel zum Brunnen des Abgrundes. Der Abgrund ist allerdings nicht gleich dem Scheol oder Todtenreich im allgemeinen Sinne, aber auch nicht gleich der Gehenna in ihrer vollen Bestimmtheit, wie sie identisch ist mit dem Feuerpfluß. Er ist die elementare Region des Todten- und Geisterreichs, eine Region der gestaltlosen Nachtseite der Menschenwelt, die Region aller Phantasmen, Spielraum des geistigen Wahnsinns.

Es heißt nämlich Kap. 17, 8: Das Thier steigt empor aus dem Abgrund und fährt dahin in die *ἀπώλεια*; Kap. 20, 3 ist der Satan in den Abgrund hinabgeschlürzt, nach dem letzten Aufruhr wird er aber auch in den Feuerpfluß geworfen, wohin das Thier und der falsche Prophet schon früher geworfen wurden. Hier ist also die gleiche Dämonen-Region genannt, welche 2 Petr. 2, 4 mittelbar durch ein Verbum als Tartarus bezeichnet wird. Der Brunnen des Abgrundes ist nun offenbar der Verbindungskanal, durch welchen die Region der Qual-Dämonen mit der Erde und dem Menschenleben in Verbindung steht. Er korrespondirt mit dem partiellen Verschuß des Himmels. Nicht der ganze Himmel ist verschlossen, nicht der ganze Abgrund ist ausgerissen gegen die Menschenwelt hin, allein der Verbindungskanal zwischen Erde und Abgrund wird jetzt in einer ganz neuen Weise geöffnet. Wie aber die Offenbarung des Himmels ihrerseits hereinragt bis in die menschliche Geisteswelt, so ist es auch mit dem Brunnen des Abgrundes; er schließt sich auf in den dämonischen Tiefen des menschlichen Seelenlebens selbst durch die dämonische Sympathie mit den Geistern des Abgrundes. Der Genius eines gott-entfremdeten Trübsinns ist der Stern, der den Brun-

nen aufschließt; der Schlüssel in seiner Hand die Hoffnungslosigkeit, die allgemeinere Form der Verzweiflung. Da aber der Aufschluß des düstern dämonischen Todtenreichs nach unten mit der Verdunkelung des Evangeliums nach oben begonnen hat, so ist es nicht erst die moderne Welt gewesen, mit welcher ein Geist des Trübns in die christliche Welt eingebracht ist. Vielmehr liegt der Ursprung der düstern Abysus-Stimmungen in der Christenheit in dem Lande des Todten- und Gräber-Kultus, in Egypten. Man muß dann aber freilich für das ganze Mittelalter zwischen dem Mönchrock, in welchen sich alle christlichen Vereine stecken, und dem spezifischen Mönchsgesicht in seiner düstern Gestalt unterscheiden. Der letztere nimmt im Laufe der Zeit immer dunklere Formen an und berührt sich in der modernen Welt mit seinem anderen weltlichen Extrem. Der Substanz nach aber sind beide Extreme des Trübns ziemlich gleich; sie hängen zusammen in entscheidener Entfremdung vom Evangelium, von der Innerlichkeit, wie in fanatischem Nennen und Laufen und absoluter Phantasterei im religiösen und in irreligiösen Gewände. Die erste Folge des Aufschlusses ist der aufqualmende Rauch, Geistesverwirrung in düsterem Phantasiespiel, welche die Sonne der Wahrheit und des Bewußtseins, und die heitere Luft der Fernsicht und Hoffnung erst recht verfinstert. Dann aber brechen aus dem Rauche auch die Heuschrecken hervor, dämonische Spügestalten, die nicht wie die Heuschrecken Gras fressen, sondern wie Skorpione Menschen stechen. Sie haben keine Macht über die objektive Region des wahrhaft geistlichen Lebens, nicht über das Gras der Seelenweide, das Grünen neuen Lebens, die Gottesbäume an den Wasserbächen, wohl aber über die Menschen, die nicht das Siegel Gottes an ihren Stirnen haben. Es ist also klar, daß ihnen fromme Menschen, Erweckte und gütendende Menschen im allgemeineren Sinne auch ausgesetzt sein können. Auch die Menschen aber, die sie mit Erfolg angreifen, können sie nicht unmittelbar tödten; sie haben nur Macht über sie, sie zu quälen fünf Monate lang, d. h. sie der geistigen Freiheit, die mit der Zahl Fünf bezeichnet ist, in einer Folge von kleineren Zeitwechseln oder Mondwechseln zu berauben. Und in denselben Tagen, diesen trüben Tagen alter und besonders moderner Verzweiflung werden die Menschen den Tod suchen und ihn nicht finden, ja der Tod wird vor ihnen zu fliehen scheinen. Dies schließt einzelne Selbstmorde auf der Spitze dieser Selbstqualereien nicht aus; im allgemeinen aber stehen diese düstern Seelenstimmungen selber unter dem Niveau des Lebensgefühls, der Lebenslust. Und welch einen Spul mit Scheinbildern voll von Widersprüchen treiben diese Dualgeister des modernen Seelenlebens! Daß sie lauter phantastische Scheinbilder sind, sagt die Darstellung in sehr bedeutsamer Weise (f. S. 17). Die Phantasmagorie spiegelt starke, leidenschaftliche Stimmungen ab wie Kriegstroste; sie verwandeln sich in Köpfe, die stolze Königskronen tragen in goldenem Glanz; dann

machen sie ein menschlich humanes Gesicht, und nehmen sogar eine sentimental weiche Haltung an, welche durch Weiberhaare bezeichnet wird, während sie aber doch wieder heißen, als hätten sie Löwenzähne. Vor allen Dingen aber lieben sie sich in großartige Kriegssphäntome zu verkleiden; sie treten auf in gepanzerten Kriegsscharen, ihre Flügel raseln wie Kriegswagen im Sturm auf dem Kampf, und mit ihren Phantasiestrecken verwandeln sie die Welt der christlichen Bruderschaft immer mehr in einen großen Komplex von Kriegslagern. Der Giftstachel aber, mit dem diese Heuschrecken stechen, ist in ihren Schwänzen, welche gleich sind den Schwänzen der Skorpione, der Sinnbilder des bösen Geistes. So ist auch die noch schlimmere Macht der Ungeheuer der sechsten Posaune nicht nur in ihren Mäulern, sondern auch in ihren Schwänzen. Das soll doch wohl heißen, ihre Wirkungen steigern sich und spitzen sich zu gegen das Ende hin; sie machen sich besonders in den Wehen und Nachwehen der Parteischweife fühlbar. Doch ist ihre Macht bemessen, und noch einmal hebt der Seher ihren Termin hervor, fünf Monate lang. Diese Dämonen der Dual sind außerdem nicht vereinzelt Erscheinungen, sondern sie bilden einen mysteriösen Komplex, eine Einheit, worin einerseits ihre furchtbare Gewalt liegt, andererseits aber auch ihre Begrenzung. Gleich wie der Hades ein einheitliches Gebiet der Todten ausmacht, welches der personifizierte Tod beherrscht, und wie das Reich des Bösen als jenseitiges sich konzentriert in dem Satan, dessen diesseitiges Erscheinungsorgan der Antichrist ist, so liegt in der Mitte zwischen dem Hades und dem Gebiete des Satans der Abysus, ebenfalls beherrscht von einem Könige, der im Hebräischen Abaddon heißt, im Griechischen Apollyon, der Verberber, Verwüster. Dies ist dann der bestimmte ihm zugehörigen Region und Wirkung gemäß der Genius der Verzeihung, welche man als die spezifische Heillosigkeit, das spezifische Verberben betrachten muß. Die beiden Namen sollen wohl auch sagen, daß die hebräische Form seiner Seelenverwüstung eine andere ist als die griechische, indem er dort gern in der Form dämonischer Veseffenheit auftritt, hier in der Form melancholischer Raserei. Bei alledem ist die ganze furchtbare Sphäre der physischen Seelenqualen doch bestimmt zu unterscheiden von den ethisch-dämonischen Plagen, welche unter der sechsten Posaune auftreten.

Dieses eine Wehe geht vorüber, aber es ist der Vorbote von zwei anderen, die noch schlimmer sind.

Sechster Posaunenhall. Wegen der Wichtigkeit des Folgenden wird dieser Posaunenhall noch durch eine Stimme ergänzt. Sie geht hervor aus den Hörnern des goldenen Altars. Die Hörner sind die Symbole der Schutzmacht, die Hörner des Räucheraltars also die vollkommene Sicherheit des geistlichen Lebens, welche aus dem himmlisch vollendeten Gebetsleben hervorgeht. In diesem Sinne ruft die Stimme: Laß los! die Gemeinde ist gerüstet!

So sagt auch Christus: Es muß ja Aergerniß kommen, doch wehe (Matth. 18, 7; vergl. 1 Kor. 11, 19). Denn von den eigentlichen Aergernissen, dem Unkraut (s. Matth. 13, 38, 39), ist im Folgenden ohne Zweifel die Rede. Wisse auf die vier Engel an dem großen Strom Euphrates.

Mit großartiger Siegesgewißheit hält die Vision zwei Grundzüge im Verhängniß der religiös-ethischen Aergernisse über die Erde hervor. In ihrem Ausgangspunkte erscheinen sie als vier gebundene Engel. So entschieden sie als Aergernisse dem Reiche der Finsterniß angehören, und nach der Bierzahl den Geist der Welt repräsentiren (gleich den vier Thieren Daniel 7), so bestimmt ist es doch auch, daß sie durch Gottes Walten gebunden sind und nicht vorzeitig hervorbrechen können, seine Seelen zu verderben, und daß sie unter Engelmacht, unter der Macht der vier Engel, die sie gefesselt halten nach Kap. 7, als Gottes Schickungen selber wie Boten Gottes ausgehen müssen zum Gericht, wenn es an der Zeit ist. Nach ihrem eigensten Wesen mögen sie vier Grundformen des satanischen Wesens und der Weltsucht darstellen; es sind jedoch Grundformen, welche sich auch noch verkleidet haben in Engel des Lichts (2 Kor. 11, 14; 2 Tess. 2). So treten alle Häresien mit dem Anspruch auf, Wahrheiten in höherer Erkenntnißform zu sein, und sie wirken auch als kräftige Flügel durch die Vermischung von Elementen der Wahrheit. Schleiermacher hätte hier vielleicht seine vier Grundformen der Häresie symbolisirt finden können, wenn er den apokalyptischen Stil gewürdigt hätte. Wie sich aber auch diese Aergernisse hervorzuheben suchen in stiller Vereinschaft, sie sind bedingt durch ihre von Gott verordnete Zeit nach Stunde, Tag und Monat und Jahr, nach den Stunden des Entscheidungskampfes, den Tagen ihres Scheinsieges, den Monden ihres periodischen Wechsels und den Jahren ihres gesammelten Schaltens. Wie es aber ihre natürliche Tendenz ist, Menschen zu tödten (Joh. 8, 44), so ist es auch ihre Sendung, sofern sie Werkzeuge des Gerichts sind. Ihre Morde aber sind Geistesmorde; sie bringen den dritten Theil der Menschen um ihr geistiges Leben und Heil. Nach der Zeichnung ihres eigentlichen Wesens verschwinden diese Grundformen nun sofort hinter dem unermeßlichen Zuge der Reiter-scharen, welche ihre konkrete Erscheinung bilden. Was die Dichtung von den Todten sagt, das gilt auch von den Irregeistern: sie reiten, und reiten schnell. Man sollte denken, eine Myriade wäre genug gewesen, wie aber der Fluch den Fluch gebiert, so der Irregeist den Irregeist von Myriade zu Myriade, und daß die ungeheure Zahl zweimal gezählt wird, mag darauf beruhen, daß sich die Irthümer in positive und negative Grundformen oder Extreme vertheilen.

Die konkrete Zahlenform des Sehers gewinnt also nicht dadurch, daß man sie in 200 Millionen auflöst. Der Seher hörte ihre Zahl, und sie ist ihm unvergesslich geblieben in ihrer Wichtigkeit. Bei den Reiterbildern sind nun aber die Rosse die Haupt-

sache. Wie Kap. 6 die Rosse nur in symbolischen Farben die agirenden Reiter tragen, so scheinen hier nur die Rosse eigentlich wirksam zu sein; die Reiter wirken nur wie schwache Rosselenker und durch ihre symbolischen Panzer und Farben. Will der Seher etwa andeuten, daß diese Reiter, die Häretiker, vielfach nicht so schlimm sind wie ihre Rosse, die tobhauchenden Häresien? Oder will er andeuten, daß in der Regel die Rosse mit ihnen durchgehen, daß sie gar bald die Macht über die Bewegungen, welche sie veranlassen, verloren haben? Vielleicht beides. Jedenfalls sind sie durchgehends gegen die Pfeile der Wahrheit, der Lauterkeit und Nüchternheit des Geistes stark bepanzert, denn es ist von Haus aus ein eigenthümliches Holz, aus welchem die Schwärmer geformt werden, obwohl nicht prädestinarianisch zu bestimmen; viel Talent, Ehrgeiz, Feuer und Erieb des Selbstgefühls, wenig Geist, Gemüth, Pietät und Ehrfurcht. Die Farben ihrer Panzer entsprechen den verderblichen Wirkungen ihrer Rosse: Das Feuer des Fanatismus, welches sich so gern mit Blut vermengt, der Rauch düsterer und konfuser Geisteswirren, die sich schon in ausgebrannten Qualm aufgelöst haben, und der Schwefel eines noch unverarbeiteten umherfliegenden Brennstoffes — wie könnten die Grundformen der Irthümer treffender bezeichnet sein! Dazu haben die Rosse Köpfe wie Löwenköpfe; ihre Anmaßung, ihr aggressives Auftreten nimmt den Schein des wirklichen Löwenmuthes, der gebiegenen Löwenkraft an. Es ist naturgemäß, daß ihre verderblichen Wirkungen aus ihrem Maul hervorgehen, wenn dieses auch figürlich vielfach durch die Feder wirksam ist. Zu der Macht in ihrem Maul kommt noch eine Macht in ihren Schwänzen hinzu. Diese Schwänze sind noch schlimmer wie bei den Dauschrecken der finsternen Posaune; sie sind nicht gleich Skorpionen, sondern gleich Schlangen, die mit ihren Köpfen nach Schlangenart Unheil stiften. Es liegt wohl nicht zu fern, anzunehmen, daß der Seher mit den unmittelbaren dogmatischen Schädigungen auch die moralisch verderblichen Wirkungen der Aergernisse oder falschen Prinzipien hat hervorheben wollen, denn also wirken sie zweifach tödtlich, mit Kopf und Schwanz. Daß aber mit den Geistesmorden auch unsäglich viel Blutvergießen im Gefolge ist, liegt in der Natur der Sache. Der Seher hebt zuletzt die traurige Thatfache hervor, womit dieses cyklische Weltbild schließt, aber wieder als charakteristisches Weltbild der letzten Zeit. Die übrigen Menschen, welche von diesen Plagen nicht getödtet worden, sind diejenigen, welche nicht durch den Hinfall an die Häresien alles geistliche Leben eingebüßt haben. Sie machen insofern einen Unterschied, doch haben auch sie sich nicht zur Buße erwecken lassen. Sie theilen sich in zwei Linien, vorwaltend religiös Verschuldete und vorwaltend moralisch Verschuldete, obgleich beide Linien zusammenhängen. Die Hauptschuld der einen Seite ist, daß sie abhängig sind von den Werken ihrer Hände, d. h. durchaus veräußerlicht, in äußerliches Wesen versunken, wovon sie nicht

Buße thun. Anbetung der Dämonen, subtiler Teufelsdienst — lautet die fürchterliche Ueberschrift, unter welcher dann ein prunkender Bilderdienst, Abgötterei mit goldenen, silbernen, ehernen, steinernen und hölzernen Figuren zum Vorschein kommt. Das absolut Irrationale hebt die Apokalypse noch einmal hervor, wie schon das Alte Testament. Diese Abgötter können weder sehen, noch hören, noch wandeln, weniger also als die Thiere. Auf der andern Seite lautet die Hauptüberschrift Norden, was mit dem Teufelsdienst wohl korrespondirt, und die Einzelformen Zauberei, Hexerei, Dieberei hängen ebenfalls mit dieser Grundform zusammen. Der Magismus nach seiner allgemeinsten Bedeutung ist die düsterste Seite der Unsitlichkeit; er hat ein weites Gebiet von bewußten Nachsichtigkeiten bis in kirchliche Mechanismen hinein. Die Hexerei ist eine Hauptsünde heidnischer Notheit unter der Hülle christlicher Bildung. Die Dieberei weiß sich in die subtilsten und verstecktesten Formen des Schwinbels und der Ueberbortheilung zu sublimiren.

Im allgemeinen ist noch Folgendes zu bemerken: Wir haben gesehen, daß die siebenmal Sieben, welche die Grundlage des Buches bilden, in einer naturgemäßen Folge stehen. Das Gleiche wurde dann in einzelnen bemerkt von den sieben Gemeinden. Sehen wir nun auf die sieben Siegel, so ist ebenfalls die Naturgemäßheit der Folge nicht zu verkennen: Krieg, Ehreung, allseitiger Tod, insbesondere Pest, Marthertod, Erderschütterungen. Gleiches dürfte nun von den Posaunen gelten: 1) Fanatismus; 2) ein fanatisirtes Gemeinwesen; 3) negative Verbitterung; 4) Verbunkelung der Offenbarung und des Heilslebens; 5) bußfertige dämonische Seelenleiden; 6) dämonische Geisteswirren, Härese, den Abfall vorbereitend.

Erklärungen im Einzelnen.

Rap. 8, 1. Eine halbe Stunde. „Die bange Erwartung der Himmelsbewohner“ (Düsterdieb). Klassisch, aber nicht biblisch: Stupor coelitum (Sichhorn. Ähnliche Erklärungen siehe Düsterdieb, S. 299). Vitringa: Der ganze Inhalt des 7. Siegels: ecclesia in pace! Ähnliche Erklärungen s. Düsterdieb, S. 301. Sehr wunderbar Hengstenberg: Das Verstummen der Feinde Christi (im Himmel!). Als verfehlt betrachten wir die Polemik Düsterdiebs gegen die Ansicht, daß auch hier eine Kapitulation stattfinde; besonders auch die unbedingte Abweisung der Auslegung des Vya, daß nur der Kampf der Kirche gegen die Heer geschildert werde, obgleich diese Erklärung allerdings nur auf die 6. Posaune passen würde, wenn die Rede sein soll lediglich von eigentlichen Heereien. Daß zwischen einer angeblichen Bangigkeit im Himmel und einer leicht verständlichen Spannung des Geistes und

Gebetsstimmung im Himmel zu unterscheiden ist, bedarf keiner weiteren Exposition. S. die Uebersicht.

B. 2. Und ich sah. Diese Anschauung, geschildert von B. 2—6, kann sich nur auf die Pause der *συνή* beziehen. Der Himmel ist versenkt in Gebetschweigen, er ist aber auch beschäftigt mit der Rüstung, den schimmigen Wirkungen der Ereignisse unter den 7 Posaunen zu begegnen. Nach Ebrard soll diese Vorbereitungsphase erst nach dem Schweigen eintreten; nach Düsterdieb soll das Schweigen mit B. 5 aufhören, da jetzt Donner und Stimmen erweckt werden.

[Weiterhin aber läßt er auch die *συνή* erst mit B. 6 zu Ende gehen.] Diese sind ja aber nur die allgemeine Folge des heiligen Feuers, das auf die Erde geworfen wird. — Die sieben Engel. Die vor Gott standen. Nicht, die da traten vor Gott (Luther). Aber auch nicht von sieben Engeln, die vorzugsweise permanent vor Gott stehen (Düsterdieb; Erzengel, de Wette; die 7 Geister, Ewald). Es sind allerdings die Engel der 7 Posaunen (Ebrard, Hengstenberg), und der Artikel: Die sieben Engel, bezieht sich auf die Voraussetzung, daß diese Sieben eben bereit stehen, ihrer Sendung von Gott harrend. Bei Hengstenberg schillert die Vorstellung von den 7 Erzengeln hinüber in die Vorstellung von Engeln, welche nach der Zahl der Posaunen bestimmt sind. — Sieben Posaunen. S. oben. Archäologisches über die Posaunen s. bei Hengstenberg, S. 432 ff.

B. 3—5. Ein anderer Engel. „Der andere Engel ist, ganz wie der Kap. 7, 2 genannte, für einen wirklichen Engel zu halten“, sagt Düsterdieb. Das heißt: Die Apokalypse darf auch hier nicht als ein symbolisches Buch angesprochen werden. Auch Hengstenberg will zuerst finden, der hier geschilderte Engel habe einfach nur die Stellung eines Ueberbringers; obwohl er später sagt, er sei hier nur eine symbolische Figur. Offenbar ist das erstere gegen den Text. Dieser Engel verwaltet den Dienst am himmlischen Räucheraltar. Denn von diesem nur kann die Rede sein nach Erosius u. a., nicht von einem Brandopferaltar nach Hofmann und Ebrard. Es würde sich doch fragen, welche Vorstellung man mit einem himmlischen Brandopferaltar verbinden sollte. Mit dem Räucheraltar verhält es sich ganz anders. Vgl. Düsterdiebs Polemik gegen Hofmann und Ebrard, S. 305. Sein Attribut ist das goldene Räucherfaß, und durch sein himmlisches Räucherwerk werden erst die Gebete aller Heiligen auf Erden vollendet. Ja derselbe Engel kann auch das heilige Altarfeuer auf die Erde schütten, und hier Stimmen, Donnerschläge, Wüthe und Erdbeben erwecken. Kann das alles ein Engel? Eine so forcierte Buchstäblichkeit sollte man doch nicht historische Auslegung nennen. Konsequent festgehalten müßte sie hier allerdings zu dem katholischen Begriff einer Engelmittlerschaft führen. Historisch ist die Nachfrage, wer denn sonst in der Schrift als der Vollender der irdischen Bitten durch die himmlische Fürbitte, oder durch die himmlische Vertretung des Gebets zu betrachten sei. Daßer kann unter diesem Engel auch nur — mit Weda, Böhmner u. v. a. — Christus ver-

standen werden (1 Joh. 2, 1), oder der Heilige Geist (Röm. 8, 26). Man kann aber auch sagen, die himmlische Vollendung der menschlichen Gebete im allgemeinen werde durch eine symbolische Engelgestalt repräsentirt (Grotius: angelus precum ecclesiae). — Ein goldenes Räucherfaß. Zu *Leviticus* s. die Lexika. — Es ward ihm viel Räucherwerk gegeben. Viel Geist des Gebets himmlischer Entfagung und himmlischer Zuversicht. — Daß er es gäbe zu den Gebeten. Das *ταὺς προσευχαῖς* ist verschiedn erklärt worden: als die Gebete; in den Gebeten, oder unter ihnen. Auch hat man durch Emendationen und Konstruktionen den einfachen Sinn verbessern wollen, daß dieses Räucherwerk bestimmt war für die Gebete der Heiligen, nämlich sie himmlisch zu ergänzen, zu vollenden (Witringa, Calov u. a.). — Auf den goldenen Altar. Dies soll nach Ebrard der Räucheraltar sein, der Altar dagegen B. 3 und B. 5 ein Brandopferaltar. Der Brandopferaltar Kap. 6, 9 ist dafür nicht anzuführen, denn er befindet sich in symbolischem Sinne auf Erden. Wenn aber ein goldener Altar vor dem Thron auf die Vorstellung vom Tempel angewendet wird, dann ist der goldene Altar eben die Bundeslade, Kap. 11, 19. Die Bundeslade war wirklich ein Altar, und zwar der dritte und heiligste; die Bundeslade war auch golden. Nach 3 Mos. 16, 12 — eine Stelle, die Ebrard unrichtig deutet, S. 281. S. dagegen Dillierbied, S. 305 — wurde am großen Versöhnungstage die Räucherung über der Bundeslade im Allerheiligsten vollzogen. — Und es stieg empor der Rauch. Ebrard: „Die Gebete der Heiligen waren schon lange aufsteigen, aber bis dahin nicht erhört worden.“ In verschiedene Zeiten läßt sich aber unmöglich dieses Verhältniß zwischen irdischen Gebeten und himmlischen Fürbitten oder Vollendungen theilen. Die menschlichen Gebete sind sozusagen verschlungen von dem Rauche des himmlischen Rauchwerks, dessen attributive Bestimmung ist „zu den Gebeten der Heiligen“ und in dieser Erscheinung steigt der Rauch vor Gott empor, was nach lokalen Bestimmungen nur heißen kann: über der Bundeslade. Damit ist die vollkommene Erhörbarkeit der Gebete ausgedrückt. Die Erhöhung selbst aber wird auch symbolisch vollzogen. — Nimm das Rauchfaß. Er füllt es mit Feuer vom Räucheraltar und schüttet das Feuer auf die Erde. So erklärt richtig Dillierbied. Ebrard dagegen ist der Meinung, er habe das Feuer regelmäßig vom Brandopferaltar nehmen, und nun das Rauchfaß auf dem Räucheraltar niedersetzen müssen. Daher soll auch das Feuer die Blut des Feuers bedeuten, in dem die Märtyrer verbrannt worden, und zwar als Feuer des Gerichts. Daß Hengstenberg auch hier einen innigen Zusammenhang findet zwischen dem Gebetsfeuer und dem Feuereifer, der die Widerwärtigen verzehren wird, ist nicht zu verwundern. Soll doch auch das Schweigen im Himmel selbst nur ein Schweigen der vernichteten Gottlosen auf Erden bedeuten (S. 424). Hier ist aber von dem himm-

lischen Feuer des göttlichen Waltens die Rede, welches die Gebete vollkommen gemacht hat, und daher ein Feuer der rettenden Gnade geworden ist. Dadurch, daß es auf die Erde geworfen wird, wird die Erde fähig, die nun folgenden Gerichte zu ertragen; keineswegs aber bedeuten diese Stimmen, Donner, Blitze und Erdbeben die Gerichte selbst. Man vergleiche nur die Stimmen Matth. 3, 17 und 17, 5; den Donner Joh. 12, 29; das Erdbeben Matth. 28, 2; Apostg. 4, 31; Kap. 16, 26. — Das Erdbeben betrachtet Hengstenberg als „das Vorzeichen großer bevorstehender Revolutionen“. Es ist aber hier zu bemerken, daß dasselbe durch Feuer vom Himmel geweckt wird, was doch eigentlich hier nur von Reformationen zu sagen ist.

B. 6. 7. Erste Posaune. Allgemeine Bemerkungen über die vier ersten Posaunen f. bei Dillierbied, S. 309. — Hagel und Feuer, gemischt mit Blut. Vgl. 2 Mos. 9, 24; Joel 3, 3. Dillierbied: „Das hier von Johannes Gesagte irgenbwie allegorisch zu erklären u. s. w.“, das heißt anzunehmen, daß die Apokalypse ein symbolisch-allegorisches Buch sei. Mit den Buchstaben dagegen gewinnt man die Vorstellung, daß der dritte Theil der Erde (freilich nur der Oberfläche mit dem, was darauf ist) verbrannt, „aber außerdem noch der dritte Theil der Bäume, und dazu alles Gras auf der ganzen Erde“. An der Festhaltung des allegorischen Sinnes können verunglückte Deutungen nicht irre machen. Dillierbied führt an Beda: poena gehennae; Grotius: Iudaeorum obduratio und iracundia sanguinaria (nicht übel!); Wetstein: arma civilia u. s. w., S. 310. Besser als viele andere deutet Sander das Bild von dem Feuer der falschen Andacht, mit Blutvergießen verbunden, weist demselben aber die bestimmte Periode der Zeit nach Konstantin an. Der Kreuzritter denkt an die Wallerwanderung; Paulus an eine große Theuerung und Hungersnoth (da das Verhängniß besonders über den Erdboden und die Vegetation kommt); Gärtner an den Arianismus.

B. 8. 9. Zweite Posaune. S. Jerem. 51, 25; 2 Mos. 7, 20. „Der Text, sagt Dillierbied, enthält durchaus nichts Allegorisches“. Obgleich die buchstäbliche Fassung schlechterdings keine begründete Vorstellung zuläßt. Führt als Erläuterungen an, Beda: diabolus eest. in mare saeculi missus est; Grotius: Der Berg die arx Antonia in Jerusalem; Hengstenberg hat überhaupt die Ansicht, „daß in allen Posaunengesängen, außer dem letzten, dasselbe darge stellt sei, nämlich Krieg“; Ebrard: Die vulkanische, titanische Energie des Egoismus u. s. w. Auch soll der Berg nach Ebrard als ein Vulkan gedacht werden (wie früher ungesähr der Thron Gottes), der durch seine innere tobende Gewalt ins Meer stürzt (wogegen das *ἐβλήθη*). Dillierb. will durch das *ὡς* indigirt finden, es sei nur von einer einem großen Berge gleichenden Feuermasse die Rede. Da aber der Berg durchweg eine feste, stehende Ordnung der Dinge bedeutet, so sagt das *ὡς* nur aus, daß dem Scheinbilde des Berges die Wahrheit der geistigen Vergnatur fehle. Dies liegt auch in dem

Umstand, daß der Berg in Brand gerathen ist, und daher zur Gegenwirkung ins Meer geworfen wird. Die christliche Geschichte kennt viele solcher brennenden Berge, welche durch Fanatismus dem Gerichte verfallen sind von der Zerstörung Jerusalems an, dem Fall des Judenthums, dessen Verwerfung ins Völkermeer schon eine bedeutende Vergiftung des Völkerlebens zur Folge hatte. In ähnlicher Weise sind nicht nur später Staaten gefallen wie der oströmische, sondern auch eine Reihe von späteren Konglomerationen der todten Säkung, welche dem Fanatismus verfallen waren. Sander findet hier die arianischen Streitigkeiten gemeißelt, der Kreuzritter die Meeresherrschaft des römischen Reichs, Gärtner die Irrlehrer im Morgenlande und den Islam u. s. w. Allerlei Willkür.

B. 10. 11. Die dritte Posaune. — Vom Himmel ein großer Stern. Aus der buchstäblichen Auffassung ergeben sich Erörterungen wie die, ob der Stern selber dem Verderben preisgegeben sei, oder das Verderben nur im Fallen des Sterns bestehe, wie der eine Stern auf so viele Ströme und Quellen habe fallen können, und wie es komme, daß der Wermuth, sonst kein tödtliches Gift, hier so bitter wirke. Dillierdieck bemerkt jedoch zu der letzteren Frage, daß es sich um natürlichen Wermuth nicht handle, polemisiert dann aber gleich wieder gegen die allegoristrenden Ausleger, d. h. die Ausleger von Allegorien. Hier begegnet uns denn freilich wieder das Hin- und Herathen der Willkür: Pelagius, Arius (H. W. Rind: Arius, auch Renan, Strauß, Schenkel und ihre Genossen u. s. w.), Romulus Augustulus, Gregor der Gr. ziehen vorüber nach älteren Vorstellungen, der jüdische Fanatiker Eleazar nach der zeitgeschichtlichen Erklärung (Dillierdieck, S. 313). Nach Ebrard ist der Stern „gleichsam der Naturgeist der Bitterkeit, die Potenz der Bitterkeit oder des Bitterwerdens, welche, gleichsam in sichtbarer Konzentration von Gott als Strafgericht auf die Erde herabgesandt wird.“ Sander deutet den Stern auf die falsche Ascese, die Mönchsmoral, welche nach Konstantin sich immer mehr entwickelte. Nach Paulus ist der Abfall gemeint. Nach Gärtner „die Lehrfälschungen der römischen Bischöfe und Päpste“ (so auch der Kreuzritter). Auch die Vorstellung des Sterns wird zum Ueberfluß verschieden bestimmt: eine große Sternschnuppe (Züllig, Ewald); ein Komet (Wetstein); ein wirklicher „großer Stern“ (Dillierdieck). Zu der Bedeutung des Sterns s. Daniel 12, 3; Brief Judä 13. Zu den Quellen Sprichw. 13, 14; 14, 27; 18, 4; 25, 26. Zu den Strömen 2 Kön. 5, 12; Jes. 8, 6; Hesek. 47, 1.

B. 12. Die vierte Posaune. — Das dritte Theil der Sonne. Hier ist es nun ganz besonders zu betonen, daß wir es unter den Posaunen mit geistigen Verhältnissen, nicht mit Naturphänomenen zu thun haben. Es ist also ziemlich überflüssig, zu fragen, ob eine natürliche percussio der Sonne nach den Rabbinen, oder eine übernatürliche nach Wolf gemeint sei; oder ob ein zeitliches Drit-

theil der Gestirne (nach Ebrard), oder ein räumliches (nach Dillierdieck) gemeint sei. Diese Vorstellungen sind nicht als symbolische zu verstehen; wohl aber die Vorstellung, daß der dritte Theil der Heiligkeit der Gestirne geschlagen oder aufgehoben sei (nach Bengel, Böhmer u. a.). Und dies ist dann erstlich von der Wirkung der Gestirne zu verstehen, und auf ihre allgemeine Wirkung in der Zeit zu beschränken; nicht aber als Wirkung, wodurch jeder einzelne Christ beeinträchtigt werde. Wenn also der dritte Theile des Sonnenscheins gedämpft wird, so korrespondirt das mit dem dritten Theil der Sonnenhaftigkeit der menschlichen Geistesaugen. Es ist eine allgemeinere Verbunkelung des Lichtes der Offenbarung gemeint, und zwar eine durch menschliche Schuld bedingte, bestimmt durch ein Bruchtheil der Zahl des Geistes. Wie es aber unter dieser Verbunkelung solche gibt, für welche alle drei Drittheile geschlagen sind, Menschen, die in der finstern Nacht wandeln, so gibt es auch umgekehrt solche, welche das volle Licht des Firmaments haben. Der Tadel des Wettes und Dillierdiecks, der Sefer habe hier die Gleichförmigkeit zwischen dem Drittheil der Gestirne und dem Drittheil der Tages- und Nachtzeit „bis zur Unnatur“ durchgeführt, beruht nur auf der Befangenheit in die sinnliche Vorstellung der Sache, d. h. der Verkennung der Symbolik. Ebrard restringirt seine Erklärung vom temporalen Drittel mit der Bemerkung: „In der Vision ist dies denkbar, in der Wirklichkeit kaum. Auch hier wird also die Vision ein prophetisches Sinnbild enthalten.“ Er setzt hinzu: Hengstenberg ist wieder sogleich fertig mit seiner allegorischen Deutung auf bange und trübe Kriegzeiten; Vitranga verstand unter der Sonne den römischen Kaiser, unter dem Mond die Patriarchen, unter den Sternen die Bischöfe, unter dem ganzen Gesicht den Arianismus samt der Völkerwanderung u. s. w.“ Andere Deutungen s. vergeichnet bei Dillierdieck, S. 314: Störung der Kirche durch falsche Brüder, Ketzerei, Islam, politische Wirren, Gothen und Vanhalen etc. Sander bemerkt mit Recht „Es ist hier nicht von einer positiven Einwirkung feindlicher Kräfte und von so einer bestimmten einzelnen verkehrten Richtung die Rede — es ist etwas bloß Negatives, was hier angedeutet wird, ein Verhalten des Lichts, ein Zurücktreten der Wahrheit, nachdem nämlich jene drei verkehrten Richtungen sich geltend gemacht hatten.“ Er deutet diesen Zustand von der Zeit des Mittelalters. Der Kreuzritter bezieht diese Posaune auf die Wirkungen des Mahamedanismus. Gärtner findet hier schon das Thier aus dem Abgrund, die Volksherrschaft, welche eine falsche Religion aufrichten werde. Gräber erklärt die Verbunkelung auf Stöcken der Staatsmaschine, Trübung der obrigkeitlichen Verhältnisse. Das Gegenstück dieser unheimlichen Verbunkelung s. Jes. 30, 26. In entgegengesetzter Wendung derselbe Gedanke Jes. 24, 23. Aber die entgegengesetzte Anschauung Jes. 13, 10. Zur Symbolik der Sonne Maleachi 4, 2. Für das Bild des Mondes möchte die Stelle 1 Mos.

37, 9 nicht ohne Bedeutung sein. Weibliches Wesen, Naturleben, nächstliches Bewußtsein: verwandte Begriffe. Der Kreuzritter deutet die Verbunkelung des Mondes auf die Verbunkelung der Vernunftweisheit, der Wissenschaft, der Aufklärung, der Kultur durch den Muhamedanismus. Dürerbied will die vier ersten Posaunen von kosmischen Vorzeichen des Weltendes verstehen nach Matth. 24, 29.

B. 13. Einen Adler. De Wette: „Engel in Gestalt eines Adlers“. (So auch andere.) Es ist nicht nötig, die symbolischen Engelgestalten willkürlich zu vermehren. Nach de Wette soll das *μεσοπαρρηται* hier wie Kap. 14, 6 heißen **mitten durch den Himmel**. Allein dort haben wir es mit einer Himmelszene zu thun, hier mit einer Erbszene. Dürerbied berichtet Ewald I, welcher meint, es sei die Mitte zwischen dem Himmelsgewölbe und der Erde gemeint, scheint aber anzunehmen, seine Erklärung, durch die Mittagshöhe des Himmels (natürlich kann diese doch nur approximativ verstanden sein, weil der Zenith nur ein Punkt ist, also kein Raum für den Adlersflug), sei mit der Erklärung von de Wette identisch. — Die drei Wehe beziehen sich auf die drei folgenden Posaunen, sind also ganz neue Größen des Unheils, die bisherigen überragend. Sie kommen als Heimsuchungen über das Menschengeschlecht, sind aber eigentliche Wehe, Verderben bringend nur für die irdisch gesinnten Bewohner der Erde. Deutungen: Ebrard: „Die Welt ist zum Aase geworden: der Adler des Gerichtes fliehet herbei und krächzt (?) sein dreimaliges *oval*. Mit Beziehung auf Matth. 24, 28. (Nehnlich Herder, Böhmer, Volkmar.) Hengstenberg: Der Adler bildet hier einen Gegensatz gegen die Taube, Joh. 1, 32. „Ob das *oval* Wehe an das Krächzen des Raben erinnern soll, wie Hofmann annimmt, lassen wir dahingestellt.“ Nach Joachim ist der Adler Gregor der Gr. „Also derselbe, welcher nach einem anderen der fallende Stern sein sollte. De Wyra hat den Adler auf Johannes gedeutet; allerdings ist er johanneisch als Symbol der apokalyptischen Weissagung. (Nehnlich der Kreuzritter, S. 430.)

Kap. 9, 1. Die fünfte Posaune oder das erste Wehe. — **Einen Stern**. Sein Fall ist vollendet, und zwar vom Himmel her zum Gericht, Luk. 10, 18; Jes. 14, 12. Ein Stern, also nicht ein Engel (Eichhorn), weder ein guter (Bengel), noch ein böser (Dürerbied); jedenfalls nicht der Teufel (Beda, wegen Kap. 12, 9). Nach Dürerbied fließt die Vorstellung eines Sterns mit der eines Engels zusammen (Ps. 103, 21; Jerem. 33, 22). Hier aber, wo es sich um bestimmte Symbole oder auch Begriffe handelt, muß man doch beide Gestalten auseinanderhalten. Nehmen wir hier voraus, daß die Heuschrecken Phantasien des psychischen Trübnißs sind, so können wir annehmen, der vom Himmel gefallene Stern ist die Buße ohne Glauben, oder die Traurigkeit dieser Welt, die sogenannte Rains- oder Judasbuße, oder auch die Bülgerbuße der religiösen Selbstquälerei, möge sie nun eine mehr alter-

thümliche und mittelalterliche, oder eine mehr moderne Form haben. Vergl. Joh. 13, 30; 1 Joh. 3, 21. — **Es ward ihm gegeben**. Es ist der Schlüssel zum Brunnen des Abgrundes, und er wird ihm erst nach seinem Fall gegeben. Die Neue war erst im Himmel, fiel aber durch den Mangel an Hingebung auf die Erde, ein gefallener Stern, und erhielt jetzt die traurige Fähigkeit, den Brunnen des Abysßus, des dämonischen Gebietes aller Lärnen des Trübnißs und der Verzweiflung aufzuschließen. Ueber den Abysßus vergl. die Lexika. Der Brunnen, *γοταρ* bezeichnet die Mündung des Abgrundes, diese aber den nahen Zusammenhang und die leicht eröffnete Kommunikation zwischen dem menschlichen Seelenleben und dem dämonischen Gebiet. Verschiedene Deutungen des Sterns s. bei de Wette, S. 102; Tyra: Balens; Grotius: Cleasar; Herder: Menahem, Judas Sohn; der Abgrund: die Feste Masaba; der Abaddon: Simon; Grotius Sohn. Seltam Al-kasar: Das mosaische Gesetz. — Nach Hengstenberg eine ideale Person, eine Reihe von Herrschern, in welcher die letzte großartigste Erscheinungsform Napoleon. Sanber: Mohammed und sein Islam. Gärtner: Arius. Der Kreuzritter: Der Hierarch; der aufsteigende Rauch: Schwärmerei und Fanatismus.

B. 2–5. **Und er that den Brunnen des Abgrundes auf**. Der Rauch. Die Region des bösen Gewissens im Totenreich ist eine Region der Selbstverbrennung, ähnlich der Gehenna, aus welcher der Rauch der Qual emporsteigt. Der Seher weiß von einer Rückwirkung der trüben Stimmungen dieser Region auf die Erde um so mehr, als diese Region auch in dem Hintergrunde eines unfreien diesseitigen menschlichen Seelenlebens vorhanden ist. Daher eine große Verfinsternung der Sonne und der Luft. — **Heuschrecken**. Alttestamentliche Typen, 2 Mos. 10, 12, 15; Joel 1 u. 2. Im Gegensatz aber gegen die physischen Heuschrecken, welche die grüne Vegetation verderben, lassen diese alles Grün unbeschädigt, und fallen lediglich die Menschen an, welche nicht haben das Siegel Gottes. — **Die Skorpionen der Erde**. (Der Erde, de Wette: im Gegensatz mit dem Abgrunde.) S. den Artikel Skorpion bei Winer, insbesondere die Unterscheidung zwischen dem orientalischen und dem italienischen. Deutung der Heuschrecken: Longobarden, Vandalen, Goten, Perser, Muhamedaner, jüdische Zeloten. Beda u. a.: Das Wüthen der Keger. Der Pappi und die Mönche, oder Luther und die Protestanten (eine altprotestantische Auslegung; gegenüber Bellarmin u. a.) u. f. w. Hengstenberg: Kriegsschaaren, s. Dürerbied, S. 328. „Wer nun wie Hebert (Die zweite sichtbare Zukunft Christi, Erlangen 1850) die buchstäbliche Erfüllung aller dieser Gesichte, mithin z. B. die wirkliche Erscheinung der B. 1 ff. geschilderten Heuschrecken erwartet¹⁾, der läßt dem Text allerdings mehr Gerech-

¹⁾ »Daß solche Thiere bisher unbekannt waren, daraus folgt nicht, daß sie nicht noch kommen können und werden.

tigkeit widerfahren als jeder Allegorist; er erkennt aber wegen eines mechanischen Begriffs von Inspiration und Prophetie den Unterschied zwischen wirklichen Weissagungsgehalt und der poetischen Form“ (Düsterdied). Merkwürdige Worte, wenn man bedenkt, daß unter den Allegoristen diejenigen verstanden werden, welche die Apokalypse als ein Buch von allegorischen Bildformen ansprechen. — Nicht tödten, sondern sie heinigen. Dieser Zug ist charakteristisch; er geht durch B. 6 fort: Sie werden den Tod suchen und nicht finden. An und für sich ist diese Dual noch nicht der geistige Tod; sie ist aber so groß, daß sie vielfach Lebensüberdruß erzeugt. — Fünf Monate lang. Die Beziehung der 5 Monate auf die Volksvorstellung, daß die Heuschrecken während der 5 Monate vom Mai an zu erscheinen pflegen (Düsterd., S. 322), schließt die symbolische Bedeutsamkeit der Zahl nicht aus. Auch hier aber ward hin und her gerathen. Siehe de Wette, S. 102; Düsterdied, S. 321; Ehrard, S. 294; Sander, S. 70. Vitrunga meinte den Schlüssel in der Formel zu finden 1 Monatstag = 1 Jahr. Bengel bestimmte den Monat zu $15^{65/68}$ Jahren. Hengstenberg fand in der Zahl 5 als der Zahl des Unvollendeten, die Signatur des Halben. Also: „Eine lange Zeit und doch noch nicht die längste.“

B. 6. Suchen den Tod. „Ein schreckliches Gegenstück zu der aus der heiligsten Hoffnung stammenden *ἐκδομὴ* des Apostels“ (Düsterd.).

B. 7—10. Gleich Rossen. Die Vergeltung der Heuschrecken mit Rossen f. auch bei Joel 1 und 2. — Wie Kronen. Ewald: Die Fühlhörner; Düsterdied u. a.: Eine zackige Erhöhung in der Mitte des Brustschildes (?); Hengstenb.: Das souveräne Volk. Man darf nicht übersehen, daß die Figuren von der Idee aus modellirt sind, wie dies auch in den evangelischen Gleichnissen öfter der Fall ist. — Ihre Angesichter wie Menschenangesichter. Hengstenberg zerhaut den Knoten: „Der Sache nach waren es wirklich Menschenangesichter“. Natürlich, wenn es Kavalleristen waren! — Haare wie Weiberhaare. Hengstenberg: Die Naturwüchsigten. Ehrard: „Sanfte, milde Frauenantlitze“. Er versteht darunter nicht übel jene Weiber, deren sich nach der Geschichte die Geister des Abgrundes als mittelnder Werkzeuge bedienen, um viele Thoren zu locken. Doch redet der Text von Weiberantlitzen nicht. — Wie Löwenzähne. Doch zu schrecken, nicht zum Beißen, daher die Deutung von Calov u. a. falsch: Die Irrlehren und Lästerungen, mit welchen der Keger die rechtgläubige Kirche zerfleischt haben. Düsterdied findet ihre verwüstende Gefräßigkeit veranschaulicht, die aber hier nicht geschildert werden soll. — Wie eiserne Panzer. Ihre Brustschilder. —

Daß Getöse ihrer Flügel, vergl. Joel 2, 5. — Schwänze gleich den Skorpionen. Soll es heißen: Ihre Schwänze sind selbst den Skorpionen gleich (Bengel u. a.), oder sie haben Schwänze gleich den Skorpionen (Düsterdied). Die Analogie von B. 19 scheint allerdings für die erstere Annahme zu sprechen, da man aber die allgemeine Vorstellung der Heuschrecken festhalten muß, so liegt die letztere Fassung doch näher.

B. 11. Ueber sich einen König. Nach Hengstenberg ist er identisch mit dem gefallenem Stern. Eine große Verwandtschaft zwischen beiden läßt sich allerdings nicht verkennen. Betrachten wir aber den gefallenem Stern oder die glaubenlose Neue und bürgerliche Selbstquälerei als den Anfang der Heuschreckenplagen, so ist ihr König sicher als die Vollendung derselben zu betrachten, der Genius der absoluten Selbstquälerei. Ebenso ist dieser symbolische König vom Satan zu unterscheiden, wofür ihn Grotius u. a. halten. Mit der Erklärung: Ein Engel, welcher in besonderer Weise Vorsteher des Abgrundes (Bengel u. a.) — ist nichts gesagt. — Abaddon. S. die Lexika, den Artikel *אבaddon*. Er steht im Alten Testament in Beziehung zum Scheol wie bei den Rabbinen zur Hölle. — Apollyon. Mit Beziehung auf die *ἀπολεια*. Den eigentlichen Typus der ganzen Heuschreckenqual hat Johannes in der Entwidelung des Judas gesehen, und mit Beziehung auf ihn muß dann bemerkt werden: Auch der Selbstmord sogar ist ein Suchen des Todes, aber nicht finden.

B. 12. Siehe es kommen. Ueber den Singular *ἐρχεται* f. Düsterdied. De Wette liest mit Cod B. u. a. *ἐρχονται*. Die zwei folgenden Wehe sind nach der Disposition des Sehers sowohl intensiv als extensiv größer. Die Klimax ist wohl intensiv bestimmt folgende: Die bürgerliche Selbstpeinigung der geistliche Tod der Kezerei; der vollendete Abfall; extensiv bestimmt ein Verhängniß der Dual über die Menschen, die nicht das Siegel Gottes haben; ein Verhängniß des Todes über das dritte Theil der Menschen; zudem doppelte Schädlichkeit; ein scheinbar allgemeiner Hinfall ins Verderben durch die Annahme des Thierzeichens. S. Kap. 14, 9—11.

B. 13 ff. Die sechste Posaune. Das zweite Wehe. Infolge des Anfalls der sieben Donner Kap. 10 ist die ephorische Skizze des betreffenden Cyklus in die sechste Posaune mit aufgenommen. Und insofern könnte die sechste Posaune als Doppelposaune betrachtet werden. Sie ist zur Hälfte die Posaune der Härese; zur Hälfte die Posaune der sieben Donner, welche einen Gegensatz zu den vorangehenden verderblichen Rossen bilden, denen gegenüber der Abfall sich vollzieht, Kap. 11, 7—14, der Keim der ganzen zweiten Hälfte des Buchs. Daher setzt sich auch das zweite Wehe durch das 10. Kapitel fort bis auf Kap. 11, 14. Damit ergibt sich dann zugleich, daß das andere Wehe zwei Stadien hat. Am Ende des ersten thun die Menschen nicht Buße von den Werken ihrer

In der letzten Zeit wird gar viel Unerhörtes geschehen, gar viel noch nicht Gesehenes sich zeigen. So der Verfasser. Diese Auffassung hat mit der Inspiration nichts zu thun, wie Düsterdied meint, wohl aber mit der Buchstaben-Gezehe.

Hände, Kap. 9, 20; am Ende des zweiten kommt es wenigstens zu einer Buße der Furcht, Kap. 11, 13. S. 2 Theß. 2, 7. 8.

Eine Stimme von den vier Hörnern. Nicht von Gott „hinter dem Altar“. Die vier Hörner des Altars bezeichnen die ganze, allseitige Schutzmacht des Altars. Von demselben Altar, auf welchem das Gebet der Heiligen vollendet worden ist (Kap. 8, 3—5), geht nun auch das Signal der Erhöhung aus. Die Erde ist jetzt in ihren Versiegelten durch Stimmen und Donner und Blitze und Erdbeben des Geisteslebens gerührt, darum können die größten Versuchungen, von denen nun die Erde sein soll, jetzt losgelassen werden. Hiermit ist zugleich der Abstand zwischen diesen großen neuen Versuchungen und den vorhergehenden ausgesprochen. Was aber die Stimme aus den Hörnern des Altars sagt, ist selbstverständlich auf göttliche Entscheidung zurückzuführen. Die verfehlte Deutung der Hörner auf die vier Evangelien (Zeger u. a.) könnte nach Dürerbied sogar die Lesart vier Hörner veranlassen haben. Indessen ist die Vierzahl als Zahl der Vollständigkeit auch bei einer richtigen Fassung der Stelle nicht ohne Bedeutung. Andere Deutungen der vier Hörner s. bei Dürerbied, S. 332. Wie wichtig es ist, daß die Versuchungen erst zur bestimmten Zeit hervorbrechen, ergibt sich daraus, daß der sechste Posaunenengel nur auf einen höheren Befehl die vier gebundenen Engel losmachen darf. Es ergibt sich sodann ebenso aus der Mitwirkung des Posaunenengels selbst. Es müssen ja Aergernisse kommen.

B. 14. Mache los die vier Engel. Da die Zahl Vier die Zahl der Welt ist, so repräsentieren die vier symbolischen Engel den gesamten Weltgeist, das gesammte Heidenthum, wie es das Christenthum insiziert und christliche Wahrheiten in frästige Lügen verwandelt, 2 Theß. 2. Diese Engel sind also weder böse Engel (Baba, Dürerbied u. a.), noch gute Engel (Bossuet), noch verderbliche (deWette, Erhard), insofern man unter den Engeln hier persönliche Wesen verstehen wollte. Als symbolische Gestalten sind sie allerdings böse Geister, aber in Engelgestalt, sozusagen in Engelgestalt der einen satanischen Larve des Lichtengels (2 Kor. 11, 14) in vier Weltformen. Verschiedene Deutungen der Vierzahl s. Dürerbied, S. 333. — **Am dem großen Strom.** Daß das diesseitige Ufer des großen Stromes Euphrat eine ähnliche Bedeutung hat wie Babel, und doch nicht mit Babel zusammenfällt, ist uns nicht zweifelhaft. Babel ist eine ganz besondere Konfiguration des geistigen Stromes Euphrat; dieser Strom die allgemeine Basis und Bedingung Babels; das geistige Babel als Sphäre des historischen Babel. Verschiedene Deutungen: Partherheere gegen die Römer; Römerheere gegen Jerusalem; Tartaren, Türken (die Engel ihre Feldherren); der Euphrat, die Tiber, Babel, Rom (Wetstein). Der Euphrat die Grenze von Abrahams Land; oder vom römischen Reich. Nach Dürerbied soll der Euphrat bloß schematisch genannt sein, als

die Gegend, von welcher im Alten Testament die Plagegeister gewöhnlich herkamen, z. B. die Assyrier. Also ziemlich bedeutungslos! Erhard: „Die alten protestantischen Ausleger finden fast alle den Muhamedanismus hier geweissagt. Grotius, Wetstein, Herder, Eichhorn u. a. das Jerusalem zerstörende Heer des Titus; de Wette bleibt mit Jüdisch und Ewald auf dem Boden „der Phantasie“ stehen.“ Mit Recht hat man gegen diese historischen Fassungen hingewiesen auf die übernatürliche Art der geschilderten Kriegsheere. Diese Uebernatürlichkeit will aber Dürerbied nicht allegorisch gefaßt wissen, und so bleiben dann diese Heere noch unverständlicher wie die Heerschatzenheere. Nach Görtner (S. 465) wären die 200 Millionen Kasse 200 Millionen Teufel, die Satansheere, aus welchen sich die Schwärmerei des Islam, den er durch den Euphrat symbolisiert findet, soll erklären lassen. Die Reiter sind die Menschen, welche von den Rassen dahingegriffen werden.

B. 15. Es wurden losgelassen. Der Wiederhalt, welchen bisher die Macht der Wahrheit gebildet hat, tritt zurück. — **Auf die Stunde u. f. w.** Ein schöner Ausdruck der Gewißheit, daß diese Versuchungen wie alles Ungezieher in der Welt nur ihre bestimmte Zeit haben, Luk. 22, 53. — **Daß sie tödten sollten.** Hier kann es sich nur von geistiger Tödtung handeln, was auch wieder durch den dritten Theil angedeutet ist, da Drei die Zahl des Geistes ist, s. Kap. 8, 7—12.

B. 16—19. Und die Zahl. 200 Millionen. Er hat die Kriegsschaaren nicht selbst gezählt, sondern die Zahl durch die Stimme der Weissagung gehört; damit wird sie aber erst recht bedeutungsvoll. Da es unmöglich ist, ein Kriegsheer von dieser Größe anzunehmen, so hat Bengel alle Türkenheere von mehr als zwei Jahrhunderten zusammengethan, Hengstenberg eine allegorische Gesamtbezeichnung aller Kriegsheere in der Zahl gefunden, während nach Dürerbied die Zahl schematisch sein soll, im Grunde wie das Heer nichts Bestimmtes bedeutend. Offenbar ist aber auch die Zahl allegorisch. Die Myriade bezeichnet eine Unzahl, die Formel Myriade mal Myriade die unendliche Produktivität der bezeichneten Figuren, und die Zweizahl endlich einen Gegensatz, entweder von positiven und negativen Aergernissen, oder von dogmatischen und ethischen Häresien. — **Und also sah ich die Kasse.** — Im Gesicht setzt er hinzu, und wohl deswegen, weil das Ungeheuerliche ihrer Erscheinung eine leise Erinnerung daran nöthig macht, daß wir es hier mit allegorischen Gestalten zu thun haben; eine Annahme, welche Dürerbied nach seiner Scheu vor der Allegorie zu beseitigen sucht. — **Und die darauf saßen.** Die Kasse sind die Hauptsache (s. oben), von den Reitern aber soll zunächst die Rede sein. Hier haben die Reiter die Farbe der Kasse, wie Kap. 6 die Kasse die Farbe der Reiter. — **Sie hatten — Panzer.** Nach Bengel u. a. ist hier zunächst von den Reitern die Rede, nach Dürerbied u. a. soll der Ausdruck: Sie hatten Panzer, auf Kasse und Rei-

ter zugleich bezogen werden. Dagegen spricht schon die Unvollziehbarkeit der Vorstellung; aber auch der Gegensatz zwischen den Farben der Panzer, und dem verderblichen Stoff, der aus den Mäulern der Roffe geht. Ueber die Farben der Panzer wurde Mancherlei aufgestellt, s. Düsterbiedt, S. 337. Ueber *κόκκινος* s. Ehrard. Er vermutet, diese Farbe sei schwarzbraun gewesen; es ist aber nicht zu übersehen, daß sie mit der Farbe des Rauchs übereinstimmen muß. Nach Düsterbiedt müßte freilich „Schwarzroth“ dem Rauch entsprechen. — Köpfe der Löwen. Nicht wirkliche Löwenköpfe. Ein graufames und erschreckliches Aussehen darf jedoch nach Düsterbiedt nicht damit gemeint sein, weil das „freilich zu der allegorischen Auslegung besser passen“ würde. — Auch Feuer, Rauch und Schwefel sollen nicht allegorisch gemeint sein. Allerdings findet sich das in den Vulkanen alles zusammen in natura. Die Bedeutsamkeit dieser Formen ergibt sich aber auch aus den Stellen Kap. 14, 10. 11; 19, 20; 21, 8. Die verschiedenen Deutungen sind bei Düsterbiedt nachzusehen; besonders auffallend ist es, daß Calov die 3 Stoffe im Koran vereint findet. Zudem sind die Erklärungen von Grotius (Brandfaden), Hengstenberg und Bengel (soldatischer Mordgeist und Zerstörungslust) auffällig. Beachtenswerth ist es, daß dieselben Stoffe, welche den Irrgeist diesseits machen, auch die jenseitige höllische Qual stiften: Feuer des Fanatismus, Selbstauflösung in Ehrgeiz und Selbstsucht, dämonische Irritabilität. — Denn die Macht der Roffe. Sie sind auf zwiefache Weise verderblich; mit ihren Mäulern und mit ihren schlangenartigen Schwänzen. Doch liegt ihre Hauptmacht in den Mäulern. Ueber eine haltlose Beziehung dieser Doppelfigur auf die Fabel von zweiköpfigen Schlangen oder Amphibianen (Wetstein, Bengel, Herder) s. Düsterbiedt. Andere Deutungen: Bengel: Von der Umkehr der türkischen Reiterstaaten, um plötzlich die Verfolger zu schädigen (von diesem Fliehen und Wiederkommen der Schwadronen hat man das bildlich verstandene Schwadroniren abgeleitet, und dies würde freilich zu der Methode der Irrgeister sehr wohl passen). Hengstenberg deutet die schädliche Macht in den Schwänzen von der heimtückischen Bosheit der Kriegsscharen, denn Zornesfeuer, Kriegsschreden

und dergleichen gehen bei ihm namentlich durch die Vision der 5. und 6. Posaune hindurch. Grotius: Fußsoldaten; Sander: Sie schleppten die Lehre ihres falschen Propheten hinter sich her. Volkmar hat sogar das Hintenaus schlagen der Pferde an dieser Stelle in die Apokalypse gebracht. Die Nachwirkungen aller Häresien bestehen darin, daß sie die Sitten vergiften, namentlich das christliche Gemeinschaftsleben zersetzen und in psychische und physische Uebel auslaufen.

B. 20. 21. Und die übrigen Menschen. Die nicht getödtet wurden durch diese Plagen. Der Seher unterscheidet zwischen dem spezifischen Verderben eines Drittheils der Menschen durch die verderblichen Roffe und dem allgemeinen verderbten Zustand. — Thaten nicht Buße, vergl. Kap. 16, 11. Ihre Bekehrung sollte sich in einer spezifischen Enthaltung von religiösen und moralischen Uebertretungen beweisen. Die Werke ihrer Hände bezeichnen also nicht direkt ihren gesammten Lebenswandel, sondern die charakteristischen Sünden, in denen sich allerdings ihr ganzer Lebenswandel spiegelte. Sollten damit die Götzen als ihre eignen Fabrikate bezeichnet werden (Hengstenberg, Düsterbiedt), so stände doch das erste Objekt: τὰ δαυμάτια im Wege. Dies ist dem Seher sogar die Hauptsache: Subtiler Dämonendienst durch subtilen Götzendienst, mit Götzenbildern vom verschiedensten Stoff versinnbildlicht, s. 1 Kor. 10, 20. — Welche weder sehen. Zu vergleichen die analogen alttestamentlichen Stellen. — Von ihren Zaubereien. Die Giftmischerei, welche auch unter dem Wort verstanden werden könnte, ist bereits in dem vorangehenden Morden enthalten. Ehrard: Die Zauberei sei als verführernde Bezauberung zu verstehen. Doch ist der Grund nicht erheblich, die eigentliche Zauberei sei eine Sünde gegen Gott, hier dagegen sei von der Beschädigung des Nächsten die Rede. Jede grobe (giftmischende) und feine Zauberei ist auch mit Beschädigung des Nächsten verbunden. Symbolisch sind allerdings die Ausdrücke durchweg, Gal. 5, 20. „Daß der Verfasser an Heiden denkt, ist klar“, de Wette (ähnlich Düsterbiedt). Ja freilich hält der Verfasser all die genannten Dinge auch nach ihrem subtilsten Begriff und Vorkommen in der Christenheit für heidnisch.

Vierter Abschnitt.

Die sieben Donner oder die sieben versiegelten Gottesstimmen, das Geheimniß der Geheimnisse als Vermittlung des Weltendes.

Kap. 10 und Kap. 11, 1–14.

(Uebergang zum zweiten Theil.)

A. Das verschleierte Himmelsbild der sieben Donner.

Kap. 10, 1–11.

a. Der Engel der Endzeit.

Und ich sah einen anderen¹⁾ mächtigen Engel herabkommen aus dem Himmel; bekleidet 1 mit einer Wolke, und der²⁾ Regenbogen über seinem Haupte, und sein Antlitz wie die Sonne, und seine Füße wie Säulen von Feuer.

Und er hatte [ἔχων] in seiner Hand ein geöffnetes [aufgerolltes] Büchlein [eine Buchrolle]. 2 Und er setzte seinen rechten Fuß auf das Meer, den linken aber auf das Land.

Und er schrie mit gewaltiger Stimme, wie ein Löwe brüllet, und als er geschrien, redeten 3 die sieben Donner ihre Stimmen.

b. Die sieben Donner als mysteriöse Vermittelungen der Endzeit.

Und da³⁾ die sieben Donner [ihre Stimmen⁴⁾] geredet hatten, wollte ich sie schreiben. 4 Aber ich hörte eine Stimme vom Himmel sagen zu mir: Versiegle, was die sieben Donner geredet haben, und dieselben sollst du nicht schreiben.

Und der Engel, den ich sah stehen auf dem Meer und auf der Erde, hob seine rechte⁵⁾ 5 Hand zum Himmel empor.

Und schwur bei dem Lebendigen von Ewigkeit zu Ewigkeit, der geschaffen hat den Himmel 6 und was darinnen ist, und die Erde und was darauf ist, und das Meer und was darinnen⁶⁾ ist, daß keine Zeitfrist mehr sein soll.

Sondern in den Tagen der Stimme des siebenten Engels, wenn der posaunen wird, 7 dann wird auch vollendet sein [hebraisirendes Futurum] das Geheimniß Gottes, wie er es verkündigt hat seinen Knechten und Propheten.

c. Die neue, zweite Berufung des Sehers zur symbolischen Vorbereitung und symbolischen Verkündigung der Endzeit.

Und die Stimme, die ich vom Himmel her gehört, redete abermals mit mir und sagte⁷⁾: 8 Gehe hin und nimm an das geöffnete Büchlein aus der Hand des Engels, der auf dem Meer und auf dem Lande stehet.

Und ich ging hin zu dem Engel und sagte zu ihm: Gib mir das Büchlein. Und er sagte 9 zu mir: Nimm es, und is es auf. Und es wird dich im Bauch grimmen, aber in deinem Munde wird es süß sein wie Honig.

Und ich nahm das Büchlein aus der Hand des Engels, und aß es auf. Und es war in 10 meinem Munde süß wie Honig, aber als ich es gegessen hatte, grimmte es mich im Bauch.

Und er sagte⁸⁾ zu mir: Du mußt abermals weißagen über viele Völker und Nationen 11 und Sprachen und Könige.

¹⁾ Das ἄλλον von einzelnen Minuskeln ausgelassen, ohne Grund.

²⁾ Der Artikel fest.

³⁾ Der Sinait. liest ὅσα; Interpretament.

⁴⁾ Zusatz der Rec.

⁵⁾ Auslassung der Rec.

⁶⁾ Auslassung des Sinait. καὶ τ. τῶν.

⁷⁾ Die meist beglaubigte Lesart καὶ λέγουσαν u. ist durch die Rec. verdeutlicht.

⁸⁾ Die Lesart λέγουσαν, obwohl stark beglaubigt, dürfte doch aus der Rücksicht auf das Zusammenwirken der Stimme und des Engels entstanden sein.

Exegetische Erläuterungen.

Uebersichtliche Betrachtung. Das Bild der herrschenden Unzufriedenheit der meisten Menschen oder der herrschenden Welt im ganzen leitet (wie Matth. 24, 37) hinüber zu der Ankündigung des Weltendes selbst. Das Weltende wird aber nicht lediglich herbeigeführt durch die Entwicklung des menschlichen Verderbens zum Gericht, sondern vielmehr noch durch die Entwicklung des Reiches Gottes diesem gegenüber, und zumeist durch die Entwicklung des Kampfs zwischen beiden. Es war also nun in unserem Buch eine Offenbarung der Geschichte des Reiches Gottes, seiner Entwicklung, Fortschritte und Reformen zu erwarten. Und diese Offenbarung ist dem Seher auch gezeigt worden in den Stimmen der sieben Donner. Allein es ist dem Seher befohlen worden, diese Stimmen zu versiegeln; es ist ihm verboten worden, sie zu schreiben. Dieser Zug ist unverkennbar eine besondere Signatur der Göttlichkeit unseres Buchs; kein Nachahmer, kein apokryphischer Apokalyptiker hätte sich dieses heilige Schweigen einfallen lassen, und noch weniger sich zu diesem heiligen Schweigen verstanden. Daß die Donnerstimme eine neue Offenbarung bedeutet, also auch einen Fortschritt des Reiches Gottes und beziehungsweise eine Reform, das beweist der Donner auf Sinai; der Donner, welcher die Antwort Gottes an Hioh anflündigt (Kap. 37, 2); die Darstellung der Erlösung Israels unter Donner und Blitz bei Sacharja (Kap. 9, 14); die Donnerstimme über dem betenden Christus im Tempelraume (Joh. 12, 28), und deren Inhalt ist: Ich habe meinen Namen verkündet und werde ihn verkünden. Hieher gehört auch die Hinweisung auf das Charismatische in dem Namen der Donnersöhne. Weshalb ist nun die Entwicklung dieser Lichtseite des Reiches Gottes, die Folge von sieben heiligen Reformen nicht geschrieben worden? Eine Entwicklung dieser Art vermißt Schleiermacher. Der Geist der Offenbarung verstand das aber besser. Der Seher durfte die sieben Donner hören; wären sie geschrieben worden, so hätte das ein Präjudiz gegen die freie Entfaltung der neutestamentlichen Zeit bilden können. Die Erfahrung der großen Mißbeutungen der alttestamentlichen Prophetie lag vor. Auch handelte es sich hier nicht um Propheeten im allgemeineren Sinne, sondern um eine geschlossene Apokalypse. Doch hat der Seher ein paar Züge in exoterischer Gestalt, welche diesen Raum ausfüllen, mittheilen dürfen.

Das Himmelsbild dieser Welt- und Kirchengeschichte der sieben Donner wird eröffnet mit der Erscheinung eines mächtigen Engels, der vom Himmel herabkommt, bekleidet mit einer Wolke, der Regenbogen über seinem Haupte. Diese Attribute sind dem anderwärts geschilderten Bilde des Christus in seiner Zukunft sehr ähnlich (Kap. 1, 15; Dan. 10, 6), besonders aber erinnern die letzten Bestimmungen: Sein Antlitz wie die Sonne und seine Füße wie Säulen von Feuer — an die Chri-

stusgestalt im ersten Kapitel. Man dürfte also wohl sagen: Wie sich der Engel des Herrn im Alten Testament verhält zu der ersten Parusie Christi, so verhält sich dieser Engel zu seiner letzten Parusie. Es ist das Hervortreten des neutestamentlichen Christusbildes in den Vorzeichen seiner Macht. In seinem gewaltigen siegesgewissen Auftreten erinnert der Engel an den Erzengel Michael, als Urheber der sieben Donner oder der Reformation erinnert er an das Walten des Heiligen Geistes. Es besteht aber auch eine innige Beziehung zwischen den sieben Geistesformen des Heiligen Geistes (Jes. 11; Apok. 1) und den sieben Offenbarungsformen Christi in Erzengelgestalten (1 Thess. 4, 16). Die reformatorischen Durchbrüche Christi durch die alte Weltgestalt sind in ihren persönlichen Zügen Kämpfe und Siege des Erzengels Michael (Kap. 12, 7); nach ihren von Gott ausgehenden idealen Wirkungen, Pflanzzeiten der Ausbreitung des Heiligen Geistes. Wie aber dieser mächtige Engel sich auf das naheende Weltende bezieht, so auch das Bildlein in seiner Hand. Drei Bücher reihen sich in der Apokalypse aneinander. Das erste ist das Buch vom Weltlauf in seiner Beziehung auf das Weltende (Kap. 5, 1); das letzte ist das Buch des Lebens als das Buch der Gottesgemeinde, die am Weltende vollendet wird (Kap. 20, 15; 21, 27); zwischen inne liegt also das Buch vom Weltende, die Offenbarung der Vorgänge des naheenden Weltendes. Das erste Buch war mit sieben Siegeln verschlossen; dieses Buch dagegen — ein Bildlein, weil die letzten Dinge in der raschen Folge einer Katastrophe und Epoche kommen sollen — ist aufgerollt, geöffnet. Beziehungsweise reflektirt es sich wieder in dem ewigen Evangelium (Kap. 14, 6), dem Evangelium als froher Botschaft von der schließlichen *σωτηρία*, womit eine selbige Ewigkeit beginnt im Unterschied von dem Evangelium des Heils in der Mitte der Zeit. Denn die Botschaft vom jüngsten Tage ist für die Gläubigen auch ein Evangelium; freilich nicht ein eigentlich anderes (*εἰς ἄλλο* Gal. 1, 6), sondern die schließliche Metamorphose und Verklärung oder Vergeistigung des ersten Evangeliums, Ruf. 21, 28.

Der Engel setzt seinen rechten Fuß auf das Meer, den linken aber auf das Land. Auf das Meer den rechten, denn von dem Meere her, aus dem wogenden Volksleben, kommen die letzten, mächtigsten Entdeckungen, Kap. 13. Das Antichristentum von der Erde her wird ein sekundäres sein. Wenn er aber seine Füße auf Meer und Land setzt, so bedeutet das nicht bloß im allgemeinen seine Macht über die ganze Erde, sondern auch insbesondere seine Macht über die beiden entgegengesetzten Grundformen ihres geistigen Lebens, Erde und Meer, Theokratie und Welt. — Sein Ausruf ist ein gewaltiger, seine Stimme wie eines Löwen. Der Löwe bezeichnet von Anfang an die kriegerisch-siegerischen Epochen oder Durchbrüche des Reiches Gottes in der Weltgeschichte, 1 Mos. 49, 9. Wenn der Satan umhergeht wie ein brüllender Löwe, so

macht er nur die Stimme des wahren Löwen nach; es ist eine Klage in seiner Macht und eine Klage in seinem Muth. Die Löwenstimme des triumphirenden Christus scheint sich dann sogleich in die sieben Donner seiner reformatorischen Zeugen zu verzweigen. Daß dieselben im besondern Maße die Endzeit vermitteln, ergibt sich aus dem Folgenden; weshalb ihre Stimmen, ihre idealen Offenbarungen nicht geschrieben werden durften, haben wir oben gesehen. Hier findet also eine ganz spezielle Versiegelung statt, denn die Reformatoren sollen im Glauben wandeln, nicht im Schauen. Das Resultat aber wird von dem Engel zusammengefaßt in seinem erhabenen Schwur vom bevorstehenden Weltende. Einen gewaltigeren Ausdruck der Gewißheit des göttlichen Geistes und des prophetischen Glaubens von dem herannahenden Weltende könnte man sich wohl kaum denken. Des Engels Rechte ist zum Himmel emporgehoben. Der Schwur ist ein Schwur bei dem, der lebendig ist von Ewigkeit zu Ewigkeit, und der als Schöpfer aller Dinge das Maß und Ziel aller creatürlichen Lebensbewegungen zum Ende hin bestimmt, Mark. 13, 32. Es soll keine Zeitfrist (*χρόνος*) mehr sein; von dem Termin an, welchen der Engel bestimmt, d. h. von dem Eröffnen der siebenten Posaune an wird der *καὶρός*, die Katastrophe des Weltendes beginnen. Es sind Tage, geistliche Tage, die Zeit der Stimme der siebenten Posaune. In diesen Tagen wird das Geheimniß Gottes, das spezifische Geheimniß des Vaters (Mark. 13) zur vollen Verwirklichung kommen. Daß die Zeit der sieben Donner den Uebergang bildet zu der letzten Weltzeit, d. h. auch zu der zweiten Abtheilung der Apokalypse, ergibt sich daraus, daß die Abtheilung der sieben Donner eingeschoben werden kann zwischen die sechste und siebente Posaune, während man nach einer vollständig entwickelten Aufnahme derselben ein Hervorgehen der antichristlichen Zeit aus dem siebenten Donner erwarten sollte. Ein Beweis, daß jetzt eine allgemeine Wendung eintritt, liegt auch darin, daß dieselbe Stimme vom Himmel, welche Vers 4, wie zu Anfang (Kap. 1) zu dem Seher geredet hat, ihm jetzt gebietet, das Büchlein aus der Hand des Engels anzunehmen. Der Engel gibt ihm das Büchlein mit der Weisung, er solle es essen (vgl. Hesek. 3, 2), und mit der Verklündigung, es werde ihn in seinem Bauche grimmen, aber in seinem Munde süß sein wie Honig. So erfährt es denn auch der Seher. Die apokalyptischen Dinge haben einen wunderbaren Reiz. Von der Honigsüße des Büchleins im Munde zeugt die unermessliche Literatur, welche sich mit dem Essen desselben befaßt. Wer aber das Büchlein sich mit einigem Verständniß angeeignet hat, dem macht es große Schmerzen im Leibe mit seinen erschütternden Ausichten und Bildern. Mit den irdischen Vorstellungen von der Zukunft und dem Weltende ist es aus. Aber der Genuß des Büchleins macht den Seher zum Propheten in zweiter Potenz. Wie er geweissagt hat von dem Weltlauf zum Weltende hin, so soll er

nun weisagen vom Weltende selbst im Weltlauf nach den Worten: Du mußt abermals weisagen über viele Völker und Nationen und Sprachen und Könige. Das universelle Völkerleben soll jetzt den Vordergrund bilden. Vorläufig aber schließt sich ein Erdenbild an diesen Auftrag an, worin sich die allgemeine Wirkung der sieben Donner reflectirt. Das heißt, es macht in seinem Zusammenschluß mit den sieben Donnern den Uebergang von dem Weltlauf zum Weltende.

Erläuterungen des Einzelnen.

B. 1. Hier beginnt ebensowenig „eine Zwischen-scene“ wie Kap. 7. Einzelne Kompositionswirren, aus diesem Mißverständniß hervorgehend, siehe bei Dölsterdied, S. 342. Ebenso seltsame Verhandlungen über den Standpunkt des Sehers. Wenn er Kap. 4, 1 in den Himmel versetzt wurde, wie konnte er den Engel herabsteigen sehen vom Himmel? Mit Recht hat de Wette jene bestimmtere Entrückung in den Himmel auf die Anschauung der himmlischen Thronscene beschränkt. Dölsterdied will mit Ewald „den himmlischen Standpunkt festhalten“. So müßte denn auch Johannes zuletzt mit dem himmlischen Jerusalem auf die Erde herabfahren. Hengstenberg hat mit Grund bemerkt, daß es sich hier nicht um effluviae Derlichkeiten handelt. — Einen anderen mächtigen Engel. Der andere als der mächtige wird unterschieden von den vorangehenden Posaunenengeln. Aus dem *ισχυρόν* folgt nicht, daß er von dem *ισχυρός* Kap. 5, 2 speziell unterschieden werden sollte (nach Bengel u. a.). Wir haben in diesem Engel das Engelbild Christi, welches seiner nahen Parusie vorangeht, angesprochen. Dies ist denn allerdings nicht im eigentlichen Sinn Christus selbst nach der Auslegung von Beda und vielen anderen, ebensowenig aber haben wir es mit dem Begriff eines bloßen Engels (nach Dölsterdied u. a.) zu thun. Dölsterdied: „Auch die Art des Schwurs (B. 6) ziemt sich nicht für Christum.“ Dagegen heißt es nach Bengel: „Die Apokalypse unterscheidet durchweg zwischen dem Vater und Christo.“ — Mit einer Wolke. „Die Wolke charakterisirt den Engel als einen Boten des göttlichen Gerichts“ (vgl. Kap. 1, 7; Hengstenb., Ebrard). Sie hat aber eine viel allgemeinere Bedeutung, wie dies die Wolke bei der Verkürung und bei der Himmelfahrt beweist; sie bezeichnet im allgemeinen die mysteriöse Verschleierung der göttlichen und jenseitigen Herrlichkeit für das Menschenauge auf Erden. — Auch die Flüsse wie Feuerfäulen werden demnächst auf Gericht gedeutet wie Kap. 1, 15. Ein Gegensatz zu dem Regenbogen wird allerdings vorhanden sein. Doch ist derselbe nicht bloß Zeichen der Bundesgnade im allgemeinen, sondern auch Zeichen oder Gewähr einer fortbauenden Existenz der Erde bis zum Weltende. Es ist also auch hier ein Zeichen dafür, daß das Weltende noch nicht da ist. Der Sonnenglanz des Antlitzes bedeutet aber beides, wie die Offenbarung Gottes selbst, Gnade und Gericht.

Düsterdieck bemerkt ganz richtig, daß das Weltende beides umfasse, Gericht und Erlösung. Aretius deutet die Wolke auf das Fleisch Christi.

B. 2. In seiner Hand ein Büchlein. Bengel: in seiner linken Hand, siehe Vers 5. Weßhalb ein kleines Buch? S. oben. Drei verschiedene Auslegungen Düsterd., S. 346. — Ein geöffneter. Es ist geöffnet als die entwickelte Schlusspartie des Buches, welches das Lamm geöffnet hat. — Meer und Erde bezeichnet weder bloß die Kunde für die ganze Erde (de Wette), noch die Gewalt über die ganze Erde (Guald), sondern auch das Umfassen des Gegenfases Meer und Erde nach ihrer symbolischen Bedeutung. Das Christenthum erkennt die Wahrheit und die Lüge in beiden Seiten des Gegenfases, der kirchlichen Autorität und dem politischen Volksleben, und waltet ohne Parteigeist über den Parteien. Deutungen des Gegenfases: Bengel: Europa und Asien. Hengstenberg: das Völkermeer und die gebildete Welt u. s. w., was alles für Düsterdieck heißt: Allegorisiren.

B. 3. Mit großer Stimme. Nach Bengel soll der Inhalt der Stimme B. 6 angegeben sein, nach Düsterdieck soll er nicht bestimmt werden können. Wir sehen ihn als die einheitliche Quelle der sieben Donner an, daher ist er ebensovienig bestimmt angegeben, wie der Inhalt von diesen. „Der drohende Charakter“ des Schreiens wird in die Darstellung hineingetragen. — Die sieben Donner. Der symbolische Begriff des Donners wird von dem Donnersohn vorausgesetzt; damit bestimmt sich denn auch die Siebenzahl, als die Zahl eines vollen Cyklus (den wir als den Cyklus der Reformationen bezeichnet haben), und mit der Voraussetzung dieser bestimmten Totalität auch der Artikel. Der alttestamentliche Typus der Erscheinung liegt am bestimmetsten in den sieben Donnern, Ps. 29. Verschiedene Deutungen der sieben Donner und ihres Inhalts: sieben erdröhnende Himmel; sieben Geister Gottes; gleich den sieben Posaunen; die Drakel der Propheten; das selige Geheimniß der neuen Welt (Hofmann); Fische; die sieben Kreuzzüge; sieben zukünftige Thaten Gottes; schreckliche Gerichte über die Verfolger der Kirche.

B. 4. Die sieben Donner geredet. Sie haben also einen wörtlichen Inhalt als bestimmte verschiedene Offenbarungen. „Gemäß dem Befehl Kap. 1, 11 wollte Joh. niederschreiben, was die Donner geredet hatten.“ — Wollte sie schreiben. Ich war im Begriff. D. h. zunächst in der Vision einer Vorstellung. — Stimme vom Himmel. Daraus folgt wieder, daß der Seher sich nicht mehr in den Himmel gestellt denkt. War er ja doch nur momentan im Himmel vermöge einer speziellen höheren Geistesentrückung. Düsterdieck meint: er war noch im Himmel, aber die Stimme erschalle aus der Tiefe des Himmels. — Versiegle. Nach Hengstenberg sollte dies heissen: an dieser Stelle (im Buche!). Verschiedene, zum Theil wunderliche Erklärungen des Verbots, die Stimmen zu schreiben, s. Düsterdieck, S. 350.

B. 5. 6. Hob seine rechte Hand auf. 1 Mos. 14, 22; Dan. 12, 7. Symbolik der heiligen, himmlischen Bewusstheit und Gewißheit des Schwurs, s. 5 Mos. 32, 40 u. a. Stellen. Bei dem Lebendigen: Gott der Vater hat vermöge seiner Oekonomie ursprünglich allein das Bewußtsein von Zeit und Stunde der Paruse (Matth. 24, 36); hier hat er dieses Bewußtsein dem neutestamentlichen „Engel des Herrn“ mitgetheilt. — Keine Zeitfrist. Jeder χρόνος oder jede Periode schließt ab mit einem καιρός oder einer Epoche; besonders aber die Periode der Endzeit. Deutungen: Aufhören der Zeit schlechthin; Aufhören der Gnadenfrist; ein chiliasisches Zeitalter, ein Monachronus (!Bengel. Der Schluß des Monachronus — zwischen 1000 und 1100 Jahren — das Jahr 1836); die meisten: das Eintreten der Erfüllung des Geheimnisses Gottes, siehe Düsterdieck, S. 351 ff. „Die Zeit der siebenten Posaune.“

B. 7. Zu den Tagen der Stimme. Daß hier noch von Tagen die Rede ist, nachdem das Aufhören der Zeit ist verkündigt worden, ist durch den Unterschied von χρόνος und καιρός zu erklären, nicht aber mit de Wette durch die Bemerkung, daß der Standpunkt der Vision nicht rein bewahrt sei. — Das Geheimniß Gottes. Es ist das durch die Propheten verkündigte Geheimniß der letzten Dinge, im weiteren Sinne das eschatologische Geheimniß der Weltgeschichte. Nach Düsterdieck und manchen Aelteren wären nur alttestamentliche Propheten gemeint; es ist aber nicht einzusehen, weshalb die neutestamentlichen Propheten, selbst Christus sollten ausgeschlossen sein. Eine unendliche Verklammerung der großen Erfüllung liegt in der Deutung derselben auf die Befreiung der Christen vom Druck der Juden (Grotius, Eichhorn).

B. 8. Gehe hin. Er soll zu dem Engel hintreten. Verstehe sich, in der visionären Vorstellung. Er soll an die Eröffnung der furchtbaren neuen Offenbarung sich heranretten. Da der Engel auf Erden steht, so gilt dies auch von dem Herantretenden. Nach Düsterdieck stünde der Seher nach der Vorstellung noch immer im Himmel.

B. 9. 10. Und ich ging hin. Nach Düsterd. soll das Verschlingen des Büchleins nicht allegorisch gemeint sein. Und doch allegorisch in der Genehmigung der Erklärung Beza's: *insere tuis visceribus et describe in latitudine cordis tui* mit Beziehung auf Ezech. 2, 9 und Jerem. 15, 16. Der Engel sagt nun nach seinem Gesichtspunkt auf die Wirkung des Büchleins: Es wird dich im Bauche grimmen, aber in deinem Munde wird es süß sein wie Honig. Dagegen sagt der Seher von dem Standpunkt des Essenden: Es war in meinem Munde süß wie Honig, aber als ich es gegessen hatte, grimmte es mich im Bauch. Gelehrte Verhandlungen über diesen Gegensatz f. bei Düsterdieck, S. 355. Bengel hat sogar harmonisch eine doppelte Süßigkeit herausgebracht, eine vor, eine nach dem Grimmen. Außer der verkehrten Deutung von Heinrich kommen die von Herder, Beda, Wi-

trunga und Hengstenb. in Betracht, welcher letzteren Erklärung auch Dillsterdieck zustimmt. Es ist die Unterscheidung von dem ersten Empfangen und dem nachfolgenden Verdauen als Durchforschen. Dillsterdieck weist dabei treffend auf die ähnliche Erfahrung Hesekiels hin (Kap. 3, 3; vergl. Kap. 2, 10), auch trifft die genannte Erklärung am nächsten zum Ziel.

B. 11. Und er sagte zu mir. Ueber den Plural s. die kritischen Noten. Die Stelle Kap. 12, 6 ist keine Parallele. — Du mußt abermals. Es ist eine falsche Antithese, wenn man das *dei* entweder nur auf seine innere Verpflichtung durch das Essen des Bäckleins, oder nur auf das objektive Gebot des Engels beziehen will, da beides genau zusammenhängt. — Abermals weisagen. Damit wird die Prophetie des Weltenbes, welche jetzt folgt, von der bisherigen Prophetie des Weltlaufs unterschieden (Grotius, Hengstenberg, Dillsterdieck, Ebrard).

Versehrte Deutungen: Gegensatz gegen die alten Propheten (Bengel); abermals, d. h. nach der Rückkehr aus dem Exil (Beda u. a.). Konstruktions-schwierigkeiten, wie sie aus der mangelnden Unterscheidung zwischen Himmelsbildern und Erdenbildern entstanden, s. angeführt bei Dillsterd., S. 357. Ebenso eine Menge versehrter Deutungen des Kapitels, deren Fehler aber nicht in „der allegorischen Erklärung“ an sich liegt, d. h. in der richtigen Voraussetzung eines allegorischen Textes. Also, der starke Engel: der Kaiser Justin; Justinian; die evangelischen Prediger; der Papst. Das Bäcklein: der Coder Justinianus, das Neue Testament. Ueber das Verhältniß der beiden Bäcklein (Kap. 5 u. hier) beziehen wir uns auf die Uebersicht. Divergirende Meinungen: a. identisch; b. durchaus verschieden; c. das zweite ein besonderer Theil des ersten Buches; d. eine Wiederholung desselben.

B. Andeutungen aus dem Erdenbilde der sieben Donner. Züge der vorbereitenden reformatorischen Erneuerung der Erde, oder von der Wirkung der sieben Donner, welche an sich selber versiegelt worden. — Am Schluß: Das Antichristenthum; oder das Thier aus dem Abysus, dem dämonischen Schattenreich.

Kap. 11, 1—14.

a. Die innere und äußere Kirche.

B. 1 u. 2.

Und es ward mir ein [Meß-] Rohr gegeben, gleich einem [Meß-] Stabe, indem es hieß¹⁾: 1 Mache dich auf und miß den Tempel Gottes und den Altar und die innerhalb anbeten.

Aber den Vorhof, der außerhalb des Heiligthums, wirf hinaus. Und nicht ihn sollst du messen. Denn er ist gegeben den Nationen. Und die [das Pflaster der] heilige Stadt werden sie [mit ihren Schuhen] treten zweiundvierzig Monate.

b. Die zwei Zeugen. Die ideale Kirche und der ideale Staat.

B. 3—12.

Und verleihen werde ich es den zwei Zeugen von mir: Und sie werden weisagen eintau- 3 send, zweihundert und sechsundsechzig Tage, gehüllt in Bußgewand [Säde].

Diese sind die zwei Oelbäume und die zwei Leuchter, welche vor dem Herrn²⁾ der Erde 4 dasstehen³⁾.

Und wenn jemand sie will⁴⁾ verlegen [mißhandeln], so geht Feuer aus ihrem Munde 5 hervor und verzehrt ihre Feinde. Ja, und wenn jemand sie will verlegen, der muß also [auf diese Weise, nicht anders] getödtet werden.

Diese haben Macht, den Himmel zu verschließen, so daß kein Regen herabthauhe für die 6 Tage ihrer Weisagung [ihrer weisagenden Bestimmung], und sie haben Macht über die Wasser, sie zu verwandeln in Blut, und zu schlagen die Erde mit allerlei Plage, so oft sie nur wollen.

c. Das negative Antichristenthum und sein Ende.

Und wenn sie ihr Zeugniß vollendet haben, so wird das Thier, welches aufsteigt aus 7 dem Abgrund, mit ihnen Krieg führen und wird sie besiegen, und wird sie tödten.

¹⁾ Die Lesart der Rec.: Und der Engel stand und sagte, ohne hinlängliche Begründung.

²⁾ *Κυρίου* nach A. B. C., nicht *Θεού*.

³⁾ Die Lesart *ἐστῶτες*, A. C., Sinai u. a.

⁴⁾ Die Lesart *θέλει*.

- 8 Und ihre Leichname [liegen] auf der Straße der großen Stadt, welche geistlicher Weise [biblisch] genannt wird Sodom und Egypten, allwo auch ihr¹⁾ Herr gekreuzigt wurde.
- 9 Und besichtigen werden ihre Leichname Leute aus den Völkern und Stämmen und Sprachen und Nationen drei Tage lang und einen halben; und sie geben²⁾ ihre Leichname nicht ab, daß sie in Gräbern beigesetzt werden.
- 10 Und die auf Erden wohnen, freuen³⁾ sich über ihnen und werden hochleben und sich einander Geschenke senden, weil diese beiden Propheten »quälten« [wie sie sagen] die Bewohner der Erde.
- 11 Und nach den drei Tagen und dem halben kam ein Lebensgeist von Gott aus in sie⁴⁾, und sie traten auf ihre Füße, und eine große Furcht fiel auf die, welche sie sahen.
- 12 Und ich hörte⁵⁾ eine gewaltige Stimme vom Himmel, welche zu ihnen sagte: Steiget auf hieher. Und sie stiegen auf zum Himmel in der Wolke. Und es schauten sie ihre Feinde.

d. Das Gericht.

B. 13 u. 14.

- 13 Und in derselbigen Stunde entstand ein großes Erdbeben. Und der zehnte Theil der Stadt fiel hin, und es wurden getödtet in dem Erdbeben siebentaufend Menschen von Namen, und die übrigen geriethen in Furcht und gaben die Ehre dem Gott des Himmels.

* * *

- 14 Das zweite Wehe ist vorüber, siehe, das dritte Wehe kommt schnell.

Exegetische Erläuterungen.

Uebersichtliche Betrachtung. Das erste Bild könnte kaum deutlicher sein, und nur der Rückfall in den Mißverstand der buchstäblichen Auffassung hat aus dieser Stelle Kap. 11, 1—2 folgern können, der Tempel in Jerusalem habe zur Zeit dieser Gesichte noch bestanden. Der Tempel ist von Anfang an ein Bild der Erscheinungsform des Reiches Gottes, d. h. der Theokratie und mit ihr der Kirche gewesen, und schon der Tempel des Hesekiel läßt diese Vorbildlichkeit aufs bestimmteste hervortreten (namentlich mit dem mystischen Strom Kap. 47, 1 und der Stimme des Herrn Kap. 43, 7). Ueberhaupt scheint der mystische Tempel des Hesekiel eine Uebergangsform zu bilden für unseren Tempel, den symbolischen Verhältnissen gemäß. Das Allerheiligste ist mit dem Heiligthum eins geworden, weil die Zeit der Versöhnung da ist, dagegen hat sich der Vorhof in eine Menge von Vorhöfen ausgedehnt, weil er zum Raum werden mußte für alle Völker, vgl. Matth. 21, 13; Jes. 56 7. Diese Bedeutung und Größe des Vorhofs tritt nun in unserem Bilde besonders hervor. Ebenso wird sein Gegensatz zum Tempel selbst stark hervorgehoben. Den Tempel soll der Prophet messen, den Vorhof nicht. So wird auch der Tempel des Hesekiel gemessen, Kap. 40. Aber die Stadt Jerusalem selbst wird schon als ein unermessliches Gebiet bezeichnet Sach. 2, 1 ff. So erweitert sich in unsrer Apokalypse

weiterhin der gemessene Tempel zu der gemessenen Gottesstadt (Kap. 21, 15); der ungemessene oder unermessliche Vorhof aber erweitert sich zu dem idealen Welt- und Völkergebiet, aus welchem alle Herrlichkeit in die heilige Stadt gebracht werden soll, Apok. 21, 24; 22, 2. Also der Tempel selber soll gemessen werden; dazu wird dem Propheten ein Rohrstab gegeben. Der Geist Gottes in der Kirche hat in sich selber und in dem Propheten ein Bewußtsein davon, daß die innere, wesentliche Kirche eine göttliche, von Gott erwählte und Gott bewußte Bestimmtheit ist, nicht aber eine verschwappende Wolke, ein verschwimmendes Objekt. Was hier das Maß aussagt, wird zweimal ausgesagt mit der Zahl 144,000, Kap. 7 und 14. Weiß doch sogar auch die nordische Mythologie von den Einheriarn des Odin, daß ihre Zahl gezählt ist. Wertwürdiger noch ist es, daß auch der Altar gemessen wird, der Räucheraltar, das ganze Gebiet des heiligen Gebetslebens. Es gehört ja auch, menschlich gesprochen, zu dem Bewußtesten in dem Bewußtsein Gottes, zu der innersten Erinnerung der Kirche. Endlich sollen sogar die Anbeter im Tempel gemessen werden. Denn die geistliche Natur und Entwicklung eines jeden einzelnen Gläubigen, sein Herrlichkeitsmaß und seine Herrlichkeitsart ist Gott bewußt, beruht auf seiner von Ewigkeit her bestimmten individuellen Anlage, unter vollem Vorbehalt seiner Freiheit (s. Matth. 6, 27). Im Gegensatz zu diesen göttlichen Bestimmtheiten des Tempels wird

1) Statt ἡμῶν zu lesen: αὐτῶν.

2) Ἀποδοῦναι.

3) Ἐὐφραίνονται.

4) Ἐν αὐτοῖς. S. Dürstediess.

5) Die Lesart ἤκουσαν wurde wahrscheinlich als die scheinbar näherliegende vorgezogen.

eine unermessliche Unbestimmtheit referiert für den Vorhof. Etwas Feindliches kann in der Verfügung nicht liegen: wirf ihn hinaus, sondern nur die Bestimmung, daß er nicht mit dem Heiligtum gemein werden, daß das Bewußtsein seiner Außerlichkeit fixiert werden soll. Denn als Vorhof liegt er ja schon von vorn herein außerhalb des Tempels; auch wird die Bestimmung: wirf ihn hinaus (über die mildere oder allgemeinere Bedeutung des *ἐκβάλλειν* s. die Perikla), näher erklärt durch die Worte: miß ihn nicht. Und warum nicht? Denn er ist den Heiden gegeben. Das heißt nicht nur, weil die Schaar der Heiden, der nicht innerlichen, lebendigen Christen eine unermessliche ist, sondern auch weil ihre Versammlung eine fluktuierende ist, weil der Vorhof die Vorhalle und Vorbereitung zum Eingang in das Heiligtum bedeutet. Allerdings so lange und insofern sie Heiden sind, zertreten sie den Vorhof, wie dies auch von den unbüßfertigen Juden gesagt wird, Jes. 1. Sie sind also religiöse Pflastertreter einstreifen, deren Vorhof die ganze heilige Stadt ist, welche sie zertreten, d. h. die Kirche als äußere Kirche; solche, die nach einem anderen Wilde den ganzen Tag am Markte müßig stehen. In dem christlichen Gottesdienste machen sie die ab- und zuströmende Masse aus; sie können den wirklichen Andächtigen, wie ein frommer Mann sich paradox ausdrückte, im Wege sitzen. In der Theologie treiben sie die Erkenntnis halb in trasse Volksvorstellungen hinein, halb in spiritualistische Nebel. Im Bewußtsein schrauben sie das Wort aufwärts bis zur Buchstaben-Sagung, und abwärts bis nur eine ungewisse Ansicht übrig bleibt. In der praktischen Frömmigkeit legen sie sich aufs Kennen und Laufen, oder auf ein unsätes Umgehen; in allen Fällen ist bei ihnen das Treten des Vorhofes die Hauptsache. Was die Bedeutung der 42 Monden betrifft, so soll sie nach Dillerdied u. a. sich anschließen an „den Typus der Dauer der durch Antiochus Epiphanes geschaffenen Vertretung der heiligen Stadt“. In dessen dauerte diese Geschichte nur drei Jahre (siehe 1 Makk. 4, 59; vgl. Kap. 1, 55). Auch sind die verschiedenen Bestimmungen der theokratischen Trilbsalszeit (eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit, Dan. 7, 25; Kap. 12, 7) nach Zeiten oder Jahren, oder Monden oder Tagen wohl nicht indifferent gegeneinander (s. Einl. 12). Die 42 Monden sind die Zeiten der Wanderung der Christenheit durch die Welt unter dem Kreuz des Leidens der inneren Kirche durch die äußere Kirche; nach 42 kleinen Perioden des Zeitwechsels bestimmt.

Das zweite Bild bringt in der Geschichte der zwei Zeugen einen anderen Gegensatz zur Sprache, den Gegensatz der christlichen Kirche und des christlichen Staats. Denn so einfach die Stimme des Herrn im Text von seinen zwei Zeugen redet, dürfen wir gegenüber den vielen Wunderlichkeiten, welche man hier gefunden hat, reden von dem Gegensatz der christlichen Kirche und des christlichen Staats, und zwar nach der originalen Stelle bei Sacharia, auf welche sich unsere Stelle gründet. Der Leuchter

Israels, das Licht und Recht der Theokratie, von welchem Sacharia Kap. 4, 2 redet, empfängt sein Öl von den beiden Ölbäumen oder Ölsöhnen, die ihm zur Rechten und zur Linken stehen (B. 3 und 4). Diese aber, wie sie stehen vor dem Herrscher der ganzen Erde, sind nach dem Zusammenhange (Kap. 3) Josua, der Hohepriester, der typische Repräsentant der künftigen Kirche, von dem ausdrücklich gesagt ist, daß er stehe vor dem Engel des Herrn, und Serubabel, der Statthalter, der typische Repräsentant des künftigen Staates, der mit ähnlichen Würden ausgezeichnet wird (Kap. 4, 6, 7). Für viele wird ohne Zweifel diese Auffassung zu naheliegend sein, nicht gesucht, nicht anebotisch genug; doch bemerken wir noch, daß die Hinwegräumung des Widerhalts gegen das Antichristenthum durch den Menschen der Sünde, des *κατέχον* (2 Thess. 2, 6) oder des *κατέχον* (B 7) ganz mit der Hinwegräumung der beiden Ölsöhne durch das Thier aus dem Abgrunde zusammenfällt. Also die beiden Zeugen Gottes weisagen. Weisagen heißt dem Reiche Gottes in die Zukunft hinein Bahn machen helfen durch Angabe der Zukunftssachen. Wahre Fortschritte, Entwickelungen und Reformen sind ein reales Weisagen. Alle gesunden Dogmen der Kirche, sowie alle gesunden Kulturgeetze des Staates sind Weisagungen. Beide Zeugen weisagen aber angethan mit Säcken, im Bußgewande der streitenden Kirche und des unaufhörlich mit dem ungöttlichen Weltgeist ringenden Staates. Und zwar geht hier die Bewegung durch eine ununterbrochene Kette von Tagewerken fort, durch tausend zweihundert und sechzig Tage. Es ist die gleiche Zeit wie die 42 Monate, aber unter einem durchaus anderen Gesichtspunkte, denn hier ist die Rede von der ganzen Kirche, dem ganzen Staat nach ihrem höheren Zuge. Da aber im Neuen Bunde Kirche und Staat unterschieden sind, so fließt ihr Öl nicht mehr in ein e Leuchter zusammen; beide sind Ölbäume, beide auch Leuchter. Sie stehen aber vor dem Gott der Erde, d. h. sie repräsentieren vereint die feste, historische Ordnung, die Autorität, welche durch das Symbol der Erde bezeichnet wird. Sie haben aber beide etwas von dem alttestamentlichen Charakter, der Elias-Natur behalten; und offenbar sind sie nach dem Bilde des Elias gezeichnet. Wenn sie jemand beleibigen will, so geht Feuer aus ihrem Munde. Dies kann allerdings nur geistiges Feuer sein, wie das Schwert, welches aus dem Munde des Herrn geht, nur ein geistiges Schwert. Indes ist es doch ein Feuer des Gerichts; es verzehrt die Feinde. Wenn sie aber über ihre Beleidiger den Tod verhängen, so kann dies nicht von dem geistlichen Sterben zum neuen Leben verstanden werden; mindestens ist der soziale Tod zu verstehen, die Ausschließung aus der Gemeinschaft, welche sich im Mittelalter zu den großen Formen von Aht und Bann verbüßert. Ihre Macht, den Himmel zu verschließen, daß es nicht regne, erinnert am meisten an Elias, sowie die Macht über die Wasser, sie zu wandeln in Blut, und zu schlagen

die Erde mit allerlei Plage, so oft sie wollen, an die Wunder des Moses in Egypten erinnert. Sie können den Himmel verschließen, das wird heißen: sie können die Segnungen des Geistes hemmen und aufhalten. Die Wasser in Blut verwandeln, heißt die Strömungen des Volkslebens durch Kriege und Blutvergießen verbunkeln. Die Erde aber schlagen mit allerlei Plagen, heißt den Segen der geschichtlichen Autorität oder Ordnung der Dinge selber auf allerlei Weise verkürzen und in Unsegen verwandeln. So oft sie wollen, setzt der Seher hinzu, und deutet damit hin auf eine große Umwidlung der Willkür und Selbstherrlichkeit in ihrer Macht. Kann man sich nur vorstellen, daß zwei Personen auftreten könnten als Propheten gegen das Ende der neutestamentlichen Oekonomie hin, welche Macht hätten, persönliche Beleidigungen zu erwidern mit verzehrendem Feuer? Oder Macht hätten, in persönlicher Willkür solche Gerichtswunder in der Natur hervorbringen und über die Erde zu verhängen? Die Kirche und der Staat aber haben in symbolischem Sinne ganz so alttestamentlich geschaltet, wie es hier geschrieben steht, und zwar meist in einer solchen Vermischung ihrer Dualitäten, wie wenn sie alles in Gemeinschaft gethan hätten. Gleichwohl haben sie nach ihrer Grundrichtung, die hier hervorgehoben wird, geweißt, d. h. der Entwidlung gedient, und sind Zeugen Gottes gewesen, Vertreter seines Lichts und Rechts. Allerdings aber dient wohl der vorwaltend alttestamentliche Charakter, in dem sie ihre Sendung vollzogen haben und vollziehen, mit dazu, die Zeit ihres Zeugnisses abzukürzen, und dem Thier aus dem Abgrund seinen Sieg über sie zu erleichtern. Ein zwiefacher Helotengröll, ein kirchlicher und politischer Helotengröll hat sich infolge ihres strengen, vielfach überstrengen Waltens, wie es namentlich in der Form des mittelalterlichen Bannes, Kriegs- und Gerichtswesens hervorbrachte, der Erinnerung des bewegten Völkerebens wie unaussprechlich eingeprägt, und führt die verhängnisvolle Zeit herbei, in welcher das Thier des Antichristenthums aus dem Abgrunde emporsteigen kann. Man hat aber wohl zu beachten, daß das Antichristenthum sich erst weiterhin in drei Steigerungen vollendet: das Thier aus dem Abgrund — das Thier aus dem Meer — das Thier von der Erde. Das Thier aus dem Abgrund hat in dieser vorläufigen Skizze noch keine entschiedenen volkstümliche menschliche Scheingestalt, geschweige denn die vollendete scheinheilige Scheingestalt des Lammes als des Thiers von der Erde; es tritt zuerst antichristlich hervor als ein körperloser Geist aus dem Abgrund in der Macht eines überwiegend dämonischen Zeitgeistes oder Parteigeistes. Und wenn wir in den beiden Zeugen den innigen Verein zwischen Kirche und Staat nach ihrer Lichtseite erkannt haben, so folgt daraus, daß sie mit ihrem absoluten Zerfall auch das Geschäft der Selbstauflösung vollziehen müssen. Eine lange Zeit freilich kann der wahre Geist der Kirche den Uebermuth des Staates zügeln, der wahre Geist des

Staates die echte Kirche gegen ein falsches Kirchenthum schützen. Aber die Menschheit hat es schon erlebt, daß die falsche Kirchengestalt auch die gesunden Staatsprinzipien bekämpft hat, und umgekehrt. Zuletzt muß sie erleben, daß die Kirche die Kirche ruiniert, der Staat auch den Staat, weil an die Stelle der echten Prinzipien beider düstere Parteigeister getreten sind. Das Thier also wird einen Krieg mit den beiden Zeugen anfangen, nicht bloß einen Wort- und Federkrieg, sondern auch den Krieg des sozialen Bruchs. Es wird sie in der öffentlichen Meinung, wie man es nennt, überwinden, und seinen Sieg vollenden, indem es beide tödtet. Getödtet aber sind sie, wenn sie in ihren eigentlichen Prinzipien vernichtet sind, wenn in der Kirche die Massen herrschen über den Glauben und den Kultus, im Staate über die Sitte und die Kultur, oder auch, wenn im Staate die letzte Spur der Verwandtschaft mit der Kirche durch prinzipiellen Atheismus vernichtet ist, in der Kirche die letzte Spur staatlicher oder sozialer Zucht und Pflicht. Damit sind sie getödtet, wenn auch ihre äußeren Formen noch wie Schattenbilder fortbestehen, wie z. B. die Formen der römischen Republik unter den ersten Kaisern. Höchst bedeutsam heißt es: ihre Leichname liegen auf der Straße der großen Stadt. Förmlich beseitigt und begraben werden also ihre toten Körper nicht; sie bleiben auf der öffentlichen Straße der großen Stadt, unter den Augen und dem Hin- und Hervogen einer im Grunde anarchischen Gesellschaft liegen. Die große Stadt selber aber heißt Sodoma und Egypten. Sodoma ist das Symbol der vollendeten Unnatur, Egypten das Symbol magischer Naturkunde und Naturvergötterung, beide Extreme in ihrem greuelhaften Verein die Janusschöpfe einer nicht nur mit Gott, sondern auch mit dem Kern der Natur in ihrer Naturvergötterung grünlich zerfallenen Welt. Dasselbst, setzt der Seher hinzu, ist auch ihr Herr gekreuzigt. Auch die Kreuzigung Christi selbst war die Folge einer Koalition der geistlichen Unnatur des selbstmörderisch seinen Messias tödtenden Judenthums und der in Magismus und geistigen Naturdienst verfallenen heidnischen Welt. So mag denn auch als Christusmörderin Jerusalem der Typus dieser großen Kollektiv-Stadt Sodoma-Egypten sein; daß das wirkliche Jerusalem selbst gemeint sei, kann nur die vollendete Berranntheit in eine antisymbolische, vermeintlich historische Behandlung des Buches annehmen. Wohl aber dürfte dem symbolischen Namen Jerusalem eine andere centrale Kollektivstadt Babel entsprechen. Einzelne von den Leuten, die als Bessergerinnnte noch einen Rest von Einfluß haben, Leute aus den Völkern und Geschlechtern und Sprachen und Heiden, werden indeß ihre Leichname im Auge behalten drei Tage und einen halben hindurch, und nicht zugeben, daß sie in Gräber bestattet werden; wohl sicher in der Hoffnung ihres Auflebens. Aber die verheißungsreiche Zeit der Auferstehung, die drei Tage (Hof. 6, 2), gehen trostlos vorüber; die Leichname liegen da bis in die Verzweiflungsstunde,

welche mit $3\frac{1}{2}$ Tag bezeichnet ist. Und gerade diese Thatfache gereicht denen, die auf Erden leben oder an der irdisch gewordenen Erde haften, den irdisch Gesinnten zur Wonne; sie freuen sich über die scheinbare Vernichtung der beiden Zeugen; sie halten Festgelage, und stellen vielmehr noch solche in Aussicht; ebenso finden wechselseitige Begrüßungen mit Geschenken oder Hulbigungen statt, die ohne Zweifel den großen Sprechern der öffentlichen Meinung besonders zu Theil werden. Der Grund aber ist dieser: Diese zwei Propheten quälten die Bewohner der Erde. Kirchliche Norm und bürgerliches Gesetz war den eigentlichen Diebstahlsmenschen, die sich auf der Erde heimlich gemacht hatten, von Anfang an wie eine peinliche Schwärmerei, nur zur Zucht und Qual. Allein die Leute, welche ihre Leiden gelitten haben, sind nicht umsonst trostlos geworden. Zuletzt entwickelt sich aus dem Grannen des religiös-sittlich geängstigten Menschenherzens eine überirdische Gewalt. So ist es nicht ohne Vermittelung, daß in der trostlosesten Stunde die Flamme des kirchlichen und des staatlichen Geistes in vereintem Flammenschein und verkürter Schönheit wieder lichterschloß und himmlisch aufblüht, daß ein Geist des Lebens von Gott die Leichname durchdringt, so daß sie von neuem treten auf ihre Füße, kriegs- und siegesmuthig zum Trotz wider die ganze abtrünnige Welt, und einen großen Geistesfurchen verbreiten über alle, denen ihre Erscheinung entgegentritt. Allein es ist ihnen nicht aufgelegt, noch einmal den früheren Kampf durchzumachen; sie haben im Reich des Geistes durch ihre Niederlage überwunden, wie Christus ihr Herr. Darum hören sie oder hört der Seher auch eine große Stimme vom Himmel zu ihnen sagen: steigt herauf. Wie aber kann der christlichen Kirche, dem christlichen Staat eine Himmelfahrt beschieden werden, herrlicher als die des Elias, ähnlich der Himmelfahrt Christi selbst? Nichts sagt: Kirche und Staat werden in ihrer Vollendung aufgehen in die Einheit des Reiches Gottes. Dabei sind hier aber folgende Momente insbesondere zu bemerken: ihr Aufsteigen ist ihre Erhebung über die früheren geschichtlichen, zum Theil noch pädagogischen Formen in die ideale Form einer reinen Geistergemeinschaft. Sie steigen in den Himmel empor auch schon bei ihrem Dasein auf Erden, indem sie in das Reich des reinen Geistes, der vollendeten Gottesgemeinschaft entrückt werden. Wenn es aber heißt, eine Wolke hüllt sie ein, so findet jedenfalls eine Sammlung und Scheidung dieser vollendeten Gottesgemeinde, dieser Braut Christi von der ungläubigen Welt statt (Matth. 24, 31); nicht minder eine Veränderung ihres Zustandes der himmlischen Verklärung entgegen, welche als ein Entgegengehen der Auferstehung (Phil. 3, 11), als ein Verwandeltwerden (1 Kor. 15, 51), als ein Entrücktwerden in die Luft, dem Herrn entgegen (1 Thess. 4, 17) bezeichnet wird. So müssen ihre Feinde ihre beginnende Verherrlichung sehen. Die Stunde ihrer Verherrlichung aber wird eine Stunde des Gerichts für die Welt.

Die Scheidung der Gottesgemeinde, von der Welt hat ein großes Erdbeben zur Folge; alle Verhältnisse der alten Menschengesellschaft werden gerüttelt und durch einander geworfen durch die Ausschreibung des Salzes der Erde. So wird eine große Reaktion in den besseren Elementen der ungöttlichen Welt geweckt. Der zehnte Theil der gottlosen Stadt stürzt in dem Erdbeben zusammen. Zehn ist als die vollendete Entwicklung, die verwirklichte Freiheit, auch der vollendete Wille, die entschiedene Richtung. So wird also mit dem zehnten Theil der antichristlichen Welt die Spitze abgebrochen; fortan ist sie ein verworrener Haufe, welcher angstvoll des Endes harret. Diese Veränderung aber ist besonders dadurch herbeigeführt, daß siebentausend Namen von Menschen, oder Menschen von Namen eben in ihren Namen durch das Erdbeben erschlagen worden sind. Ohne Zweifel hat die Reaktion der erschreckten Völker sich mit besonderem Jorn auf ihre Führer geworfen, welche zu Tausenden als Versführer, als Geister in der Siebenzahl (Matth. 12, 45) den Menschen den siebenten Tag, den Völker-Feiertag verheißten haben; vor allem werden ihre in trügerischem Glanze schimmernden Namen der Verachtung und Vernichtung preisgegeben.

Wenn wir auch nicht vergessen dürfen, daß wir es mit einem cyllischen Lebensbilde der ganzen neuteamentlichen Zeit zu thun haben, so ist doch nicht zu übersehen, daß der Schluß dieser Zeit als das andere Wehe bezeichnet ist, als das mittlere Wehe also, welches den Uebergang macht von dem ersten Wehe zum dritten, und danach muß man das eschatologische Moment dieses Abschnitts zu bestimmen suchen. Wir haben nun gesehen, daß das zweite Wehe aufgetreten ist in der großen Folge von Häresien (religiösen und ethischen), welche durch die christliche Zeitrechnung hindurchgehen; die Zeit desselben fällt also mit der Wirksamkeit der beiden Zeugen in eins zusammen; es bildet die Rehrseite des Waltens derselben (Matth. 24, 26) und vollendet sich in der Zeit des Abfalls Kap. 11. Ebenso ausgemacht ist es, daß das dritte Wehe mit der siebenten Posaune eröffnet wird als die Zeit des gereisten, historisch ausgeprägten Antichristenthums. Das zweite Wehe ist also eine eigenthümliche Zeitgestalt, welche mit der Niederlage der zwei Zeugen sich vollendet. Der Charakterzug derselben ist die mit dem Hervorbereiten des Antichristenthums einsetzende ungeheure Schwankung der Verhältnisse. Zuletzt scheinen die Autoritäten und Hüter der Kirche und des Staats für immer vernichtet; die Bessergesinnten sind nur vereinzelte Leute aus aller Welt, welche gewissermaßen bei den Leichnamen der Erschlagenen Wache halten, während die herrschende Partei die aufgeregten Feste des durch und durch verweltlichten Parteigeistes feiert. Dann aber tritt durch die Scheidung und Sammlung der Gottesgemeinde noch einmal eine Reaktion ein; die Macht der gottlosen Stadt wird erschüttert durch

die herrliche vorläufige Erscheinung der Reichsgemeinde und durch die veränderte Stimmung vieler ihrer Bewohner, die aber nach ihrem vorwaltenden Charakter eine Buße der Furcht ist und daher auch der vollen Offenbarung des Antichristenthums in dem dritten Wehe Platz machen kann. Dieser Zeitraum des lebiglich antichristlichen Zeitgeistes ohne schließliche Konsolidation ist in allgemeineren Schilderungen zusammengefaßt mit der schließlichen Offenbarung des Antichrist, z. B. 2 Thess. 2, 8. Das Offenbarwerden des Boshaften hat seine Stufen, wie schon oben angedeutet wurde. Bestimmter scheint diese Zeit charakterisirt zu werden durch das Thier, welches sich in den achten König transformirt (Kap. 17, 11) und den Uebergang bildet von den 7 Königen der alten Welt der Autorität zu den 10 Königen der absoluten Demokratie. Man darf übrigens nicht übersehen, daß auch das zweite Wehe bis an das Weltende rührt, und daß auch das dritte Wehe, die Offenbarung des Antichristenthums wieder bis in die alte Zeit zurückgreift. In dieser Beziehung muß nur wieder erinnert werden an das Gesetz der cyllischen Kreise, die immerdar totale Weltbilder umschreiben, aber immer weiter zum Weltende fortücken, während sie allezeit eine andere Seite der Weltgestalt veranschaulichen. Beachtenswerth ist der Zug, daß das Thier dieses zweiten Wehes aus demselben Abysus aufsteigt, aus welchem nach der fünften Posaune der Rauch mit dem Heuschreckenschwarm aufstieg; daß es aber andererseits dem dritten Wehe des vollendeten Antichristenthums ebenso vorangeht, wie das Gericht über Babel (Kap. 17 u. 18) vorangeht dem Gericht über das Thier (Kap. 19). So haben wir denn wohl im 11. Kapitel das Erdenbild der christlichen Erscheinungswelt nach ihrer allseitigen historischen Gestaltung im Guten und Bösen, vor allem nach dem immer stärker hervortretenden Kampfe zwischen kirchlichem und staatlichem Romismus (im gutem Sinne) einerseits und dem Antinomismus oder doch Anomismus der falschen Freiheit oder des modernen Zeitgeistes andererseits, wie er zuletzt zum Theil bis zum gereiften Gegensatze zwischen dem Reiche Gottes und der Welt hinführt, in der Welt selbst aber mit den extremsten Schwankungen endigt.

Bemerkungen über das Einzelne.

Auch Dillstried bemerkt, daß unser Abschnitt eigentlich mit dem 14. Verse schließt.

B. 1. Und es ward mir ein Rohr. Nach Analogie der alttestamentlichen prophetisch-symbolischen Handlungen; Jes. 8, 7 und vielen anderen Stellen, besonders bei Jeremias und Hesekiel. — Gegeben. Von wem? Die Unbestimmtheit sagt, daß in der Symbolik darauf hier nichts ankommt. Die buchstäbliche Auslegung möchte es durchaus bestimmen. Vor allem dient es dazu zwischen dem Heiligtum und dem Vorhof zu unterscheiden, die Bestimmtheit der inneren Kirche, die Unbestimmtheit der äußeren hervorzuheben. — Ein Rohr. Hes. 40, 3; Apok.

21, 15. — Indem es hieß; *λέγων* ungenaue Form. Bengel grammatisch, aber nicht symbolisch: der *καλαμος*. — Miß den Tempel. Der Tempel in Jerusalem war längst gemessen, aber von diesem ist auch nicht die Rede. Freilich ist das Messen auch nicht eigentlich zu nehmen; auch die Anbetenden sollen gemessen, d. h. genau bestimmt werden. Hesek. 40, 3 ist auch von der Messung eines symbolischen Tempels die Rede, ebenso Apok. 21 von der Messung der symbolischen Gottesstadt. Nach Dillstried u. v. a. soll das Messen hier das Ausnehmen von der Zerstörung bezeichnen, indem er annimmt, das Zerkreten des Vorhofs besage eine eigentliche Zerstörung. Indessen sind die Stellen, die er anführt Amos 7, 7; Hab. 4, 6 eben auf Zerstörung bezogen, und die Vorstellung, daß der Vorhof zerstört würde, Tempel und Kultus aber fortbeständen, ist ganz haltlos, sowie die vermeintlich historische Deutung auf den Tempel zu Jerusalem überhaupt. Die Deutung des Tempels auf die wahre Kirche Gottes soll allegoristisch sein! Einseitig ist es freilich auch, das Messen des Tempels auf einen Neubau der Kirche zu deuten, oder den Gegensatz zwischen Tempel und Vorhof, worin eben das Gewicht des Gleichnisses liegt, zu deuten auf den Gegensatz zwischen evangelischer Kirche und katholischem Wesen, welcher Auffassung gegenüber katholische Ausleger zwischen guten Katholiken und Exkommunizirten unterscheiden. — Den Altar. Den Räucheraltar. Der Brandopferaltar stand im Vorhof. — Innerhalb, *ἐν αὐτῷ*. Man könnte dies insofern auf den Räucheraltar beziehen, als alle Gebete im symbolischen Sinne von dem Räucheraltar emporsteigen; die meisten beziehen es auf den Tempel. Die Hauptsache ist auch wohl hier der Gegensatz gegen die da draußen. Schon hier soll Johannes die bevorstehende Zerstörung Jerusalems im Auge haben, aber gegenüber den eschatologischen Weissagungen des Herrn eine Erhaltung des Tempels verkündigen, und die gläubigen Juden-Christen in diesen Tempel versehen! (vergl. auch de Wette, *l.c.*, S. 354).

B. 2. Aber den Vorhof. Ueber Mißverständnisse in Betreff des Vorhofs bei Luther, Biringa, Ewald s. Dillstried. — Wirf hinaus. Sichhorn richtig: profanum declara. — Den Heiden gegeben. Dillstried: sie werden als Sieger darin haufen, den Vorhof treten und die ganze heilige Stadt. Bengel wenigstens besser: der Vorhof sei nicht gemessen, weil eine unerwartete Heidenschar einst darin anbeten solle. Doch handelt es sich nicht von einem bloßen Dereinst. De Wette u. a.: der blutige Opferdienst auf dem Brandopferaltar werde aufhören.

B. 3. Den zwei Zeugen. Nach Dillstried müßten dies persönliche Individuen sein. Nach ihm u. a. (S. 382) Moses und Elias; nach Stern u. a. Henoch und Elias; auch Luther und Melancthon werden genannt; nach Eschard sind sie Sinnbilder von Mächten, Kräften, die er aber treffend genug als Gesetz und Evangelium bestimmt. Weil die Zeugen nur Zeugen Christi sein können, so dient der betreffende Ausdruck auch zur Bestim-

mung des vorigen, namentlich des Engels. — Ich werde verleihen. Was er ihnen verleiht, sagt das Folgende, das *δωσω* also nicht durch Vermuthungen zu ergänzen. — Die Säfte als Bußgewand, Jerem. 4, 8; Jonas 3, 5; Matth. 11, 21.

B. 4. Die zwei Delbäume. Der Seher hat also als vollendeter Symboliker in den Delbäumen Sach. 4 ganz zuverlässige Typen neutestamentlicher Verhältnisse gesehen. Ueber *al* — *ἐστώρες* s. die Bemerkung bei Dillsterdieck. — Vor dem Herrn der Erde. Der Herr ist die einheitliche Autorität der Erde, oder der theokratischen Ordnung, die sich einst in Josua und Serubabel verzweigte, jetzt in Staat und Kirche verzweigt. Ebrard deutet den alttestamentlichen Herrn der ganzen Erde auf den König von Persien, den neutestamentlichen auf die Herrscher dieser Welt.

B. 5. „Die einzelnen Züge der Schilderung, namentlich B. 6, sind aus der Geschichte des Elias und des Moses entlehnt. Schon diese, von allen Auslegern anerkannte Rücksicht auf die keineswegs allegorisch verstandenen Wunderthaten jener alten Propheten macht es von vornherein höchst unwahrscheinlich, daß die Schilderung an unserer Stelle allegorisch gemeint sei“ (Dillsterdieck). Eine ganz eigenthümliche Logik! Als ob nicht historische Thatfachen, und besonders solche, die von Haus aus eine symbolische Färbung angenommen, zu allegorischen Darstellungen verwendet werden könnten. Man hat sich beßfalls im Neuen Testament nur ein wenig umzusehen. — So geht Feuer. Jerem. 5, 14. Die Erinnerung an 2 Kön. 1, 10 ist für Dillsterdieck zweifelhaft, weil Elias das Feuer vom Himmel ruft. Auch diese Thatfache könnte doch in prophetischem Stil so umschrieben werden: es ging Feuer aus seinem Munde, Sirach 48, 1. Also aus dem Munde buchstäblich, und dann auch Feuer buchstäblich — allerdings „eine furchtbare Wirklichkeit“ (Dillsterdieck). Da nennt man historische Auslegung. Der Zuschauer zu einem solchen Feuerwerk würde wohl sagen: zweifelhafte Wirklichkeit, Magie, und würde sich nur mit der Rothe'schen Sentenz beruhigen können: „Gott kann zaubern.“

B. 6. Macht, den Himmel zu verschließen, 1 Kön. 17, 1. — Für die Tage. Sollte die Bestimmung: für die Tage ihrer Weissagung, die Zeit ihrer ganzen Wirkksamkeit bezeichnen, und zwar mit Beziehung auf die $3\frac{1}{2}$ Jahre der durch Elias geweissagten Dürre, so müßte auch die Zeit dieser ganzen Wirkksamkeit auf gewöhnliche Jahre reduziert werden, eine ebenfalls nicht vollziehbare Vorstellung. Wir verstehen also die Stelle so: für die Tage, die ihre Weissagung festsetzt. — Ueber die Wasser, 2 Mos. 7, 19. — Mit allerlei Plage. Beziehung auf die ägyptischen Plagen überhaupt. Auch diese Züge dürften nach Dillsterdieck nicht allegorisch gedeutet, d. h. als allegorische gefaßt werden. Mag die Erklärung von Beda, die Macht, den Himmel zu verschließen, sei die potestas clavium, eine zu beschränkt kirchliche Fassung sein, so ist doch die all-

gemeinere Deutung der Stelle auf die Zurückhaltung des Regens oder des Segens des Evangeliums über die Einwendung hinaus, dann müßte man auch 1 Kön. 17; Jak. 5, 17; 2 Mos. 7 ff. bildlich fassen; abgesehen, daß auch diese Stellen nicht so naht griechisch-historisch zu verstehen sind, wie manche wohl meinen.

B. 7. Ihr Zeugniß vollendet. Die vorläufige allgemeinere Symbolisirung des Antichristentums. Dieses eine Thier verzweigt sich im 13. Kapitel in zwei Thiere.

B. 8—10. Auf der Straße der großen Stadt. Die buchstäbliche Auffassung bringt es mit sich, daß das Liegenbleiben der Leichname besonders gedeutet wird nach der antiken Vorstellung von der großen Impietät, die Leichen unbestattet zu lassen. Es fragt sich jedoch hier, ob die Leute (B. 9), die etlichen aus allen Völkern, identisch sein sollen mit den Leuten B. 10, die ganz allgemein als die Erdenbewohner bezeichnet werden, also Feinde der Zeugen sind. Die Darstellung unterscheidet beide Klassen bestimmt. Jedenfalls ist hier also ein zweifaches Interesse gesetzt, die Leichname nicht zu bestatten; dem feindlichen gegenüber auch ein freundliches. B. 9 heißt es: *πλεονον ἐκ τῶν λαῶν* u. s. w. „Daß die große Stadt identisch mit der heiligen Stadt, wo der *ναὸς τοῦ θεοῦ* steht (B. 1 ff.), also keine andere als Jerusalem sei, erhellt schon aus dem Zusammenhange“ (Dillsterdieck). Eine „geistliche Benennung“ muß nun auch die buchstäbliche Auslegung wohl zugeben, wie sie auch der Text bestimmt hervorhebt: Sodom und Egypten (s. Jes. 1, 9; Ezech. 16, 48). Doch wird auch diese Benennung stark verwirkt, wenn der Versuch, einen Unterschied anzugeben (z. B. bei Hengstenberg: Egypten ziele auf die religiöse Korruption, Sodom auf die schlechten Sitten), mit der Erklärung beseitigt wird, es komme nur an auf das, worin Sodom und Egypten wesentlich gleich seien, nämlich auf die völlige Feindschaft gegen den wahren Gott, seine Diener und sein Volk. — Die große Stadt. Da die vermeintlich historische Auffassung die Stelle durchaus von dem wirklichen Jerusalem verstehen will (Ewald, Bleek, de Wette, Dillsterdieck u. a.), so entsteht die Frage: Warum heißt die Stadt die große und nicht die heilige? Verhandlungen über diese Frage gibt Dillsterdieck, S. 370. Für eine richtigere, den symbolischen Gehalt der Stelle würdigenbe Exegese ist die Frage gar nicht vorhanden. Freilich ist es ein Sprung, wenn Calov hier in der Stadt Jerusalem schon Babel findet, in Babel schon Rom, in Rom schon das päpstliche Rom. Allerdings ist diese große Stadt Jerusalem im wesentlichen gleichbedeutend mit der großen Stadt Babylon (im allgemeineren Sinne, Kap. 16, 19); allein es ist im Zusammenhang begründet, weshalb sie hier indirekt Jerusalem heißt, als die Stadt, da der Herr gekreuzigt worden, dort Babel. Hier nämlich repräsentirt sie die symbolisch bestimmte Theokratie oder Gottesfestigung, welche Kirche und Staat umfaßt als scheinheiligt gefallene Theokratie, dort repräsentirt

sie das Centrum des offenen antichristlichen Weltgeistes. Allgemeiner gefaßt wird die Bedeutung der großen Stadt von Ebrard, S. 342. Verschiedene Deutungen der $3\frac{1}{2}$ Tage s. Dölsterbied, S. 371. Eine kurze Zeit; die Zeit, da Christus im Grabe lag; die Zeit, welche über den Termin, da die Leichname über der Erde bleiben, hinausgeht; Analogie mit B. 2; chiliaistische Berechnungen der Zahl.

B. 11. 12. Und nach den drei — ein Lebensgeist. Sachlich kann es nicht unrichtig sein, wenn Hengstenberg das *πνεῦμα ζωῆς* erklärt: der Geist des Lebens, da dieser Geist ausgeht von Gott. Eine eigenthümlich bedeutame Form: *εἰσέλθεν ἐν αὐτοῖς*. Ein Funke des Geistes war in ihnen geblieben. — Eine große Furcht. Die gewöhnliche Wirkung großer Gotteswunder, der Engelererscheinungen, der Geisterstimmungen, insbesondere des Auferstehungswunders. — Und sie stiegen auf. Erinnerung an die Auffahrt des Elias, noch mehr an die Himmelfahrt Christi.

B. 13. 14. Und in derselbigen Stunde. Nämlich gleichzeitig und zusammenwirkend mit der Auffahrt der zwei Zeugen. Auch dieses Erdbeben darf nach Dölsterb. nicht mit Ebrard symbolisch verstanden werden von einem außerordentlichen Ereigniß. Hinsichtlich der Zahlen beziehen wir uns auf die Uebersicht. Ebrards Erklärung s. 347; vergl. Dölsterbied 374.

Trotz der unüberwindlichen Schwierigkeiten, welche in der buchstäblichen Auffassung liegen (der Vorhof wird zerstört, der Tempel dauert fort, selbst der Kultus; die beiden Zeugen speien Feuer; Christus hat die Zerstörung Jerusalems geweissagt, der Seher läßt sie durch ein Erdbeben heimgeführt werden u. s. w.), glaubt Dölsterbied, allerdings gestützt

auf ansehnliche Vorgänger, diese Auffassung steh durchaus fest gegenüber der symbolischen. Ein allegorischer Text aber hört darum nicht auf allegorisch zu sein, wenn sich auch eine Menge verfehlter Deutungen daran hängen. Die Willkür wird nicht dadurch überwunden, daß man den gordischen Knoten zerschneidet, und in die Sinnlosigkeiten bei Dölsterb., S. 375: B. 1 u. 2 nach Beda Weissagung auf die Einsetzung des Kirchweihfestes durch Papst Felix; nach Ebra die zwei Zeugen Papst Silverius und Patriarch Menas; oder nach anderen die testes veritatis; oder die Waldenser; oder Huß und Hieronymus; oder Luther und Melancthon. Das Thier aus dem Abgrund der kaiserliche Feldherr Belisar oder der Papst; der Tempel die wahre Kirche; der Vorhof die schlechten Christen u. s. w. Ähnliche Zeitbestimmungen, s. die Note bei Dölsterbied, S. 376. Im Grunde stehen aber die meisten sogenannten Allegoristen mit den historischen Auslegern nach Pilde, Bleek, Dölsterb. u. a. im wesentlichen auf demselben Standpunkte, indem sie buchstäblich bestimmte partikuläre historische Fakta im Auge haben; nur sind nach den Allegoristen diese Partikularitäten wirkliche inspirirte Weissagungen und bildlich verschleiert. Einzelne Stille des Schleiers können auch die modernen Historiker nicht entbehren; doch vertheilen sich die prophetischen Momente bei ihnen zwischen Wahrheiten und Irrthümer. Indessen will Dölsterbied die rationalistische Erklärung fern halten, S. 377 ff. Ebenso die weitere Verbanlung mit Hengstenberg über die allegorische Auslegung.

Zweite Abtheilung der Apokalypse.

Das Westende.

Fünfter Abschnitt.

Das entwickelte Antichristenthum. Der siebenköpfige Drache und sein Erscheinungsbild: das siebenköpfige Thier.

Kap. 11, 15 — Kap. 13.

A. Das Himmelsbild über dem Antichristenthum auf Erden, oder der vorläufige Triumph über den Drachen, und sein Sturz vom Himmel auf die Erde.

Kap. 11, 15—12, 12.

a. Die Vorfeier des Sieges.

Kap. 11, 15—19.

- 15 Und der siebente Engel posaunte. Und es wurden laut gewaltige Stimmen im Himmel, die sagten: zugefallen ist das Reich der Welt¹⁾ unserem Herrn und seinem Gesalbten, und er wird als König herrschen in die Aeonen der Aeonen.

¹⁾ Der Plural der Rec. beruht auf Mißverständnis der Stelle.

Und die vierundzwanzig Ältesten, die vor Gott auf ihren Stühlen sitzen, fielen nieder 16 auf ihr Angesicht und beteten Gott an, und sagten:

Wir danken dir, Herr, du Gott der Allbeherrscher, der da ist und der da war [und der 17 da kommt¹⁾], daß du an dich gezogen hast deine große Macht, und hast als König gewaltet [zu walten begonnen].

So sind die Heiden von Zorn erregt worden, und gekommen ist dein Zorn und die Zeit 18 der Todten, daß Gericht gehalten werde, zu geben den Lohn deinen Knechten, den Propheten und den Heiligen²⁾ und denen, die deinen Namen fürchten, den Kleinen und den Großen; als auch zu verderben die Verderber der Erde.

Und aufgethan ward der Tempel Gottes³⁾ im Himmel, und sichtbar ward die Lade 19 seines Bundes in seinem Tempel. Und es wurden Blitze und Stimmen und Donner und Erdbeben und ein großes Hagelwetter.

Kap. 12, 1–12.

b. Die Theokratie. Christus. Die Wüstenkirchen oder die Kreuzeskirche.

Und es erschien ein großes Zeichen im Himmel: ein Weib, bekleidet mit der Sonne, und 1 der Mond unter ihren Füßen, und auf ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen. Und als Schwangere schreit sie auf⁴⁾, in Geburtswehen und in Schmerzensarbeit, um 2 zu gebären.

Und es erschien ein anderes Zeichen im Himmel, und siehe, ein großer feuerrother Drache, 3 der hatte sieben Köpfe und zehn Hörner, und auf seinen Köpfen sieben Diademe.

Und sein Schweif rafft den dritten Theil der Sterne fort, und er warf sie auf die Erde. 4 Und der Drache trat vor das Weib, welche im Begriff war zu gebären, damit er, wenn sie geboren hätte, ihr Kind verschlänge.

Und sie gebär einen Sohn, einen Mannhaften⁵⁾, welcher weiden soll alle die Nationen 5 mit eisernem Stabe. Und entrückt wurde ihr Kind zu Gott hinauf und zu seinem Throne.

Das Weib aber entfloß in die Wüste, woselbst⁶⁾ sie einen von Gott bereiteten Ort hat, 6 daß man sie daselbst ernähren sollte eintaufend, zweihundert und sechzig Tage.

c. Die Gründung der triumphirenden Kirche im Himmel des innern Geisteslebens auf Erden. Die Freiheit der unsichtbaren Kirche.

Und es entstand ein Krieg im Himmel [im neutestamentlichen Geistes- und Geistergebiet]: 7 das war der Michael und seine Engel, bestimmt zu streiten wider den Drachen⁷⁾. Und der Drache tritt und seine Engel.

Und sie vermochten nicht zu siegen. Auch ward ihre Stätte nicht mehr gefunden im Himmel. 8

Und es ward hinausgeworfen der große Drache, die alte Schlange, welche genannt wird 9 der Teufel und der Satanas, der Verführer der ganzen Welt. Geworfen wurde er auf die Erde, und seine Engel wurden mit ihm geworfen.

Und ich hörte eine große Stimme im Himmel, die sagte: Nun ist das Heil und die Macht 10 und das Königreich [allein] bei unserem Gott, und das Machtwalten bei unserem Christus. Denn hinausgeworfen ist der Verkläger unserer Brüder, der sie⁸⁾ vor unserem Gott verklagte Tag und Nacht [die vollendeten Gewissen der unsichtbaren und der auch diesseits triumphirenden Kirche].

Und sie haben ihn überwunden vermöge des Blutes des Lammes, und vermöge des 11 Wortes ihres Zeugnisses, und haben ihr Leben nicht lieb gehabt [gehalten] bis in den Tod.

Darum seid fröhlich ihr Himmel und die in ihnen wohnen.⁹⁾ Wehe der Erde und dem 12

¹⁾ Das dritte Moment fällt hier nach den besten Codd. aus.

²⁾ Ueber einen fehlerhaften Aklusativ in Cod. A. und theilweise in anderen s. Düsterdied.

³⁾ Die Lesart: ὁ ἐν τῷ οὐρῳ.

⁴⁾ Die Lesart: καὶ ἐκράξεν wahrscheinlich Veränderung der ursprünglichen. So auch das Imperf. B. 4.

⁵⁾ Der Lesart ἀρρενι zur Seite tritt ἄρσεν nach A. C.

⁶⁾ Οὐρον ἔχει ἐκεῖ.

⁷⁾ Wir folgen der am meisten beglaubigten, obwohl schwierigen und gewagten Lesart: τοῦ πολεμῆσαι.

⁸⁾ Unerhebliche Differenz zwischen αὐτῶν und αὐτοῦς.

⁹⁾ Die Lesart: τοῖς κατοικοῦσιν Glosse. Andere Varianten s. bei Tischendorf.

Meer. Denn der Teufel ist zu euch hinabgekommen und hat einen großen Zorn, da er weiß, daß er eine kleine gelegene Zeit [καιρόν] hat.

Gregetische Erläuterungen.

Uebersichtliche Betrachtung. Hier beginnt offenbar der Anfang des Endes, also die zweite Abtheilung der Apokalypse. Sie beginnt aber mit der himmlischen Vorfeier des Sieges über den Drachen, den Satan und über seinen Vertreter auf Erden, das Thier, d. h. den Antichrist. Diese Vorfeier knüpft sich an den Hall der siebenten Posaune. Es ist eine treffende Wendung, daß der Geist der Weissagung hier nicht das siebenköpfige Thier unmittelbar mit der siebenten Posaune hervortreten läßt, wie er die sieben Posaunenengel hat aus dem siebenten Siegel hervorgehen lassen. So hat sich auch das Gesicht der sieben Siegel nicht an das Bild der siebenten Gemeinde anschließen können; wie ja auch weiterhin die sieben Hornesföhlen sich nicht unmittelbar anschließen können an die sieben Köpfe des Antichrist, abgesehen davon, daß diese zunächst eine einheitliche Erscheinung bilden. Wären die sieben Donner zu schilbern gewesen, so wären sie aus der siebenten Posaune hervorgegangen, und auf den siebenten Donner wäre dann die Ankündigung der antichristlichen Zeit erfolgt. Mit der Versiegelung der sieben Donner aber mußte die äußere Konsequenz in den Siebenzahlen modifizirt werden; auch konnten die neuen Gottesoffenbarungen nicht hervorgehen aus den vorangehenden bösen menschlichen Zuständen, sondern nur als Gerichte auf dieselben folgen.

Aus der siebenten Posaune gehen große oder gewaltige Stimmen hervor. Nicht eine Stimme, sondern ein Chor von Stimmen, und zwar von mächtigen Stimmen, verkündigt einstimmig den großen Sieg. Dies ist unverkennbar der Ausdruck der mächtigsten Siegesgewißheit, welche sich entfaltet gerade mit dem Blick auf das Hervortreten des Satans und seinen Antichrist. Diese Siegesgewißheit im Himmel ist aber auch Siegesgewißheit im Geistesgebiet des diesseitigen Reiches Gottes, in der unsichtbaren Kirche. Ja, das eben ist ein Grundzug des Reiches Gottes, daß diese Siegesgewißheit sich von dem Protevangelium aus bis zur Vollendung des Neuen Testaments hin immer herrlicher entwickelt hat (1 Joh. 5, 4). Ist ja doch auch mit dem Tode und der Auferstehung Jesu der Sieg im Prinzip entschieden, so daß es sich nur noch um die volle Entfaltung des Prinzips zur Erscheinung handeln kann. Wie aber sprechen die Stimmen den Sieg aus? Es ist das Königreich der Welt unserem Herrn und seinem Christus zugesallen, und er wird als König herrschen in die Aeonen der Aeonen. Auch hier ist die Stellung Christi zu Gott dem Herrn ökonomisch bestimmt, weil es sich um das Reichsverhältniß handelt (s. 1 Kor. 15, 25 bis 27). Da wir unterscheiden müssen zwischen einem Reich der Macht, welches Gott hat von Anfang an,

und einem Reich der Herrschaft seines Geistes in den Geistern, das er gegründet hat durch seine Gnade in Christo, dem aber das Reich der Finsterniß gegenübersteht, eine Geisteranarchie unter der Allgemacht des Satans, so kann hier nur von der im Prinzip schon verwirklichten Synthese des Reiches der Macht und der Gnade die Rede sein. Es ist ein Königreich Gottes über die Welt, welches zugleich ein Königreich über die Herzen ist, oder ein Königreich über die Herzen, welches von der unsichtbaren Kirche aus in dynamischer Wirkung durch alle Welt geht und endlos sich ausbreitet durch die Welten des Raumes, wie durch die Aeonen der Zeit. Mit der nahen Erscheinung dieses Reichs wird das Reich der Finsterniß aufgehoben. Schon mit der Verkündigung dieses absoluten Reichs ist die absolute Dankfagung der frommen Menschheit am Weltabend verbunden, wie sie vertreten ist durch die 24 Ältesten, das Presbyterium der Theokratie und das Presbyterium des neutestamentlichen Gottesreiches, wie sie heide von der Drangsalen seitens des Reiches der Finsterniß so Großes zu leiden hatten. Mit Recht danken sie auf ihrem Angesicht liegend, Gott als dem Allherrscher, der jetzt an sich genommen, d. h. vollständig wirksam gemacht hat, seine große Macht. In diesen Worten liegt ein großer theologischer Aufschluß. Gott hat von Anfang der Weltgeschichte an, vor allem aber in der Erniedrigung Christi, im Kreuze Christi und in der Kreuzeskirche Christi unter der Wahrhaltung der gegenüberstehenden Freiheit und im Dienste der Liebe so sehr an sich gehalten mit seiner Kraft, wie wenn er sie beiseite gesetzt hätte. Da aber jetzt die Saat der Freiheit allmählich gereift ist, theils nach rechts, theils nach links, so kann er nun seine volle majestätische Kraft entfesseln, und so hat er sein absolutes Königswalten begonnen. Das erste Merkmal dieser Wendung aber ist seltsam; es scheint sich fast wie ein Widerspruch auszunehmen. Die Heiden sind zornig geworden, heißt es; so scheint also gerade die Macht der Finsterniß mehr als jemals entfesselt zu sein. Wie aber im zweiten Psalm das stark betonte Heute gerade das Datum des allgemeinen Aufbruchs gegen Jehova und seinen Gesalbten als das Datum der Salbung und Einföhung seines Sohnes bezeichnet, wie das Datum der Kreuzigung Christi auch das Datum seiner Erhöhung geworden ist, so wird es auch sein mit der Zeit des letzten großen Abfalls; eben über dem Zorne der Heiden und mit demselben tritt die Offenbarung des Zornes Gottes hervor. Der Zorn Gottes ist Todesverhängniß (2 Mos. 4, 14; vergl. B. 24; Ps. 90). Die selbstmörderische Todeswahl der alten Welt in ihrem Abfall von dem lebendigen Gott führt unmittelbar das Gericht des göttlichen Todesverhängnisses über diese alte Welt herbei. Die Lebenden sind dem Tode verfallen, die Todten dage-

gen Leben auf. Die Zeit der Todten, worin sie an der Reife sind mit ihrem Recht, ist gekommen; das Vergeltungsgericht muß gehalten werden, worin Gott seinen Knechten ihren Lohn gibt, d. h. die schließlich vollendete und feierliche Wiederherstellung, welche den Gegensatz zu der ganzen Schmach und Tiefe ihres historischen Leidens bildet. Und hier sind die alttestamentlichen Propheten und die neutestamentlichen Heiligen schön verbunden; mit ihnen aber auch alle Gottesfürchtigen, welche den Namen Gottes, ihre Gotteserkenntniß heilig gehalten haben, kleine und Große in der ganzen Sphäre des Reiches Gottes. Denn sie alle hatten zu leiden von den Verberbern der Erde, der göttlichen Ordnung auf Erden, sowie der Natur und Erde im eigentlichen Sinne selbst. Die Zeit der lohnenden Vergeltung ist aber auch die Zeit der strafenden: Die Verberber der Erde müssen dem Verberben verfallen. Das Gericht wird jedoch vollzogen unter der vollen Offenbarung der Rechtsidee, welche es vollzieht. Darum wird der Tempel Gottes im Himmel aufgethan, d. h. das leuchtende Urbild des Reiches Gottes auf Erden wird enthüllt in seiner ideellen und dynamischen Autorität für die Menschheit. Die Bundeslade in diesem Tempel wird sichtbar, die himmlische Norm des verdamnenden Gesetzes sowie der realen Veröhnung wird weltkundig. Indessen bleibt es nicht bei der hellen Erscheinung; sie wirkt als Lebenserscheinung in den reichsten Manifestationen ihrer Kräfte: Blitze oder Geistesoffenbarungen, Stimmen oder Gottesworte und Gottesgedanken, Donner oder lebendige Gemüthsbewegungen, Erdbeben oder Erschütterungen der alten Welt und ein großes Hagelwetter als Symbol des Kampfes zwischen Himmel und Erde, Feuer und Kälte gehen von dem Aufschluß der himmlischen Geisteswelt am Westende aus.

Nun aber wird die Geschichte des Antichristenthums auf Erden durch die Geschichte des Antichristenthums im Himmel präfigurirt. Hier nun ist der Himmel offenbar die pure himmlische Geistes- und Geisterphäre, der Hintergrund aller Ereignisse in der allgemeinen, allen sichtbaren Weltgeschichte. Es erscheint ein großes Zeichen in diesem Himmel. Ein Weib, das Reich Gottes, bestimmt durch die weibliche Empfänglichkeit der Gemüther, erscheint, und zwar in der Einheit der alttestamentlichen Theokratie und des neutestamentlichen Himmelreichs, geschmückt mit der Sonne der Offenbarung, dem Mond des Naturlebens, wie es dem Reiche Gottes dienstbar gemacht ist (und so auch der Wechsel der Zeiten), unter ihren Füßen, und auf ihrem Haupte eine Krone von zwölf Sternen; der Schmuck einer Vollzahl von zugehörigen auserwählten Geistern. Der Seher hat den Kampf des Uebergangs vom Alten Bunde zu dem Neuen tief empfunden, das beweisen die Worte: und als Schwangere schreit sie auf, und wie es weiter heißt, und diese Wehen des Messias haben neben dem Herrn auch die Seinen mit durchgemacht (s. Joh. 16, 21). Diesem Zeichen tritt ein anderes Zeichen gegenüber,

siehe, ein großer feuerrother Drache. Im Himmel, wie ist das möglich? Es ist das Geistes- und Geistergebiet, worin Christus den Judas überwunden hat (s. m. Leben Jesu, II. Buch, 3. Thl., 1328), ohne daß die bloß geschichtlichen Menschen in ihrer Außenwelt es merkten; also der geistige Hintergrund der Weltgeschichte. In diesem Himmel tritt der große feuerrothe Drache auf; die gesligelte Ur- schlange, Schlange und Schwein zugleich, als Monstrum nicht nur durch die feuerrothe Farbe des Menschenmörders gezeichnet, sondern auch durch die sieben Köpfe, und besonders durch das Mißverhältniß zwischen den sieben Köpfen, oder dem Karrikatur-Symbol heiliger Intelligenz — um nicht zu sagen eines Heiligen Geistes — und den zehn Hörnern oder den Symbolen der Weltmacht; wobei nur die Köpfe mit Diademen geschmückt sind, die Weltmacht also als unberechtigte, erkufete Gewalt erscheint. Weiterhin wird der Drache, die alte Schlange (1 Mos. 3), ausdrücklich der Teufel und der Satan genannt (B. 9; Kap. 20, 2). Uebrigens sind diese sieben Köpfe des Drachen gar nicht mit den sieben Köpfen des Thiers zu identifiziren, oder schon auf historische Gestalten zu beziehen; sie sind 7 geistige Uniformen, welche die 7 Geister oder Grundformen des Geistes nachäffen. Wenn es nun aber von seiner ersten Kraftäusserung heißt: sein Schweif raffte den dritten Theil der Sterne des Himmels fort und warf sie auf die Erde, so kann dies vom Abfall eines Theils der Engel nicht verstanden werden, da weiterhin die Engel des Drachen noch im Himmel befindlich sind. Vielmehr ist die Stelle nach Kap. 8, besonders B. 10 zu erklären. Der dritte Theil der Geister, welche für den menschlichen Himmel zu Lichtträgern bestimmt waren, wird durch die gewaltigen Schwingungen des dämonischen Schweifs, also überwältigt von den Eindrücken scheinbar unwiderstehlicher Lebensbewegung und Macht, aus dem Himmel der geistigen Auferkeit auf die Erde geworfen, dem Weltfium dienstbar gemacht, um die Erde Gottes (Ps. 93) erst recht in eine gottentfremdete Erde zu verwandeln. Dies sind insbesondere die Vorfälle der Kreuzigung Christi; gefallene Sterne bilden das Regiment in Palästina, die Mehrheit des Synedrums, und selbst die Messias Hoffnungen der Juden sind satanisch vergiftet. Der Erscheinung Christi gegenüber aber konzentriren sich die Anschläge des Drachen, denn Christus heißt: Verherrlichung des persönlichen Gottes, der Liebe in dem Liebesreich des persönlichen Lebens durch absolut würdiges persönliches Verhalten, der Satan dagegen: Menschenverführer und Menschenverflüger in der Tendenz, die ganze Welt in Weltlichkeit, das persönliche Reich in den Dienst der unpersönlichen Dinge vermittelt der illigensten Verkehrung des eigenen wahren Kreaturwesens in den Schein einer falschen Gottheit zu versenken. Schamlos also tritt der Drache vor das Weib, welche im Begriff ist zu gebären, um ihr Kind zu verschlingen. So hat sich die Macht des Bösen konzentriert in Israel gerade in dem Moment, da Chri-

aus nach seiner historischen Herkunft von der durch Theokratie und Kirche hindurchgehenden ewigen Gottesgemeinde sollte geboren werden. Aber der Neugeborene ist ein Männlein, und der Mann schlechthin (Jes. 9), in alttestamentlichem Ausdruck (Ps. 2) bestimmt, die Nationen zu weiden mit eisernem Stabe, bestimmt zum Weltregiment in rettender und richtender Gerechtigkeit, darum auch in seinem Wesen unerreichbar für den Satan (Joh. 14, 30). Er selber nennt sich den Menschensohn im höchsten Sinne, Pilatus nennt ihn den Menschen, die Vision nennt ihn den Mann im höchsten Sinne. Und hier ist nach der geistigen, äonischen Seite der Geschichte speziell von dem Leiden Christi nicht die Rede; der Tod Christi selbst gehört mit zu seiner Erhebung über jeden Angriff des Satans, darum heißt es: ihr Kind ward entrückt zu Gott und seinem Thron. Diese Erhöhung (Phil. 2, 6 ff.) ist zugleich die Grundlegung der triumphirenden Gemeinde im Himmel und auf Erden. Von dem Weibe aber heißt es: sie entfloß in die Wüste. Es ist dieselbe, die den Christus geboren hat, also die alttestamentliche und die neutestamentliche Gemeinde in ungetheilter Einheit. Die Wüste, welche ihr von Gott zum Vergersort bereitet ist¹⁾, bietet eine ähnliche Wendung dar, wie das Kreuz. Wie das Kreuz aus dem Holze des Fluchs ein Symbol des Heils geworden ist, so diese Wüste aus dem Aufenthalt der Dämonen (3 Mos. 16, 22; Matth. 4; 12, 43) das Ayl der Flucht vor dem Erzdämon. Dies ist die vollendete neutestamentliche Weltentsagung, welche die Gemeinde auf Erden nach ihrem unsichtbaren Kern der Gemeinde im Himmel gleich macht, deren Eingang die Taufe in den Tod Christi ist (Röm. 6), deren äußere Form die Askese, deren Sicherstellung der Kreuzesmuth, deren grüne Dasein die Triumphe der Martyrer. Die Zeit dieses Aufenthalts ist daher auch wieder bestimmt nach dem Maß der neutestamentlichen Prüfungszeit, und zwar nicht in der Form des Zeitenwechsels (Kap. 11, 2), sondern in der Form der unausgesetzten Tagewerte 1260 Tage (Kap. 11, 3). Für sie selber ist die Zeitbestimmung dunkler, unbestimmter und trüber: Eine Zeit, zwei Zeiten, eine halbe Zeit (Kap. 12; Dan. 12, 7), so zu sagen in scheinbar endloser Hüßlosigkeit auslaufend (Luk. 18, 1). Höchst wunderbar ist dann die folgende Scene. Schon der Streit im Himmel an und für sich, dessen Schauplatz wohl von der Geisterwelt und Geisteswelt der unsichtbaren Kirche verstanden werden kann, nicht aber von dem Himmel der Herrlichkeit Christi. Ebenso merkwürdig ist die Natur dieses Streites: Michael und seine Engel streiten mit dem Drachen (als die Angreifenden), aber auch der Drache streitet und seine Engel (als Widerstreitende). Daß der

Erzengel Michael ein Offenbarungsbild des siegreich streitenden Christus ist, haben wir anderwärts gezeigt. Christus ist Erzengel als der richtende Christus, und richtend tritt er nicht nur auf am Weltende, sondern auch in der reinen Vollziehung der Reinhaltung seiner Gemeinde (Apostg. 5, 1 ff.; 1 Kor. 5, 1 ff.). Daß Christus auch seine Engel hat nicht nur am Weltabend, sondern von Anfang an, die mit ihm streiten, sagt uns auch Johannes als Evangelist schon (R. 1, 51); es sind die Prinzipien und Geister, welche durchaus mit ihm sind. Und so hat auch der Drache seine Engel, seine Gehülfen. Seit der Gründung der Kirche Christi aber streiten christliche und antichristliche Prinzipien miteinander, zuwiderberst in geisterhaften, intellektuellen und ethischen Formen (Joh. 14). Diese Kämpfe sind nun auch nicht lediglich centrale Gesamtschlachten, sondern eine Summe von großen Einzelfonflikten: Michael kämpft, die Engel kämpfen; der Drache kämpft und seine Engel. Doch mit ihnen ist auch er geschlagen. Weshalb aber heißt es in so knappem Ausdruck: er siegte nicht? Zunächst ist wohl zu bedenken, daß der prinzipielle Sieg Christi schon vorangegangen ist, und daß der finale historische Sieg noch nicht gemeint sein kann. Aber insofern ist der Satan ganz geschlagen, als der neutestamentliche Himmel in seinem centralen Wesen von ihm und seinen Engeln ganz gereinigt ist; im Himmel wird ihre Stätte nicht mehr gefunden. Das heißt: wie die triumphirende Kirche jetzt gegründet ist im Himmel, so hat mit ihr korrespondirend auch die Kirche auf Erden einen von allem satanischen Wesen gereinigten Ort, die Sphäre des lauterer christlichen Geisteslebens, die Gemeinschaft der Heiligen. Also aus diesem Himmel hinausgeworfen wird der große Drache, die alte Schlange (der dämonische Verführer Adams), der Teufel und Satan als Verleumder und Feind der Menschheit (Hiob 2), der den Begriff: der Mensch ist sündig und böse, von jeher verwandelt hat in das Verleumdungsurtheil: er ist grundschlecht, weil es ihm freilich gelingt, sich „als Verführer der ganzen Welt“ zu erweisen. Wenn es aber heißt, der ganze satanische Haufe sei mit ihm auf die Erde geworfen worden, so kann das nicht astronomisch oder lokal zu verstehen sein. Aus der in neuer Kirche hinausgeworfen, richtet nun der Satan seinen ganzen Angriff auf die äußere Kirche. Der Weizen des Aders Christi bleibt rein, aber der Acker als solcher wird unrein: der Feind sät sein Unkraut unter den Weizen. Allein die Gründung der heiligen Gemeinde, der Gemeinschaft der Heiligen, ist eine unendlich herrliche Errungenschaft. Eine große Stimme spricht den Siegeshymnus; es ist ein einziges, gemeinsames triumphirendes Bewußtsein aller Himmelschen: nun ist mit Christo und durch ihn für immer ein reiner Himmel gegründet, der vom Himmel auf die Erde geht. Und mit der reinen Kirche ist das neutestamentliche Himmelreich gegründet, worin Gott mit drei Attributen regiert: er hat das Heil, die vollkommene, auch finale Erlösung von allem Uebel an sich ge-

¹⁾ B. 14 scheint sich der Seher zu wiederholen, da hier die Flucht in die Wüste noch einmal geschildert wird. Aber darin eben kommt wieder die Architektonik des Buches zum Vorschein. Hier, B. 9, ist das Himmelsbild gezeichnet, B. 14 das Erdenbild.

nommen, sodann die Macht über die erlösten Seelen und den zur Erlösung mitwirkenden Bestlauf (Röm. 8), mithin endlich auch das eigentliche Königreich seines Geistes als Herrschaft über alle guten Geister. Das Attribut Christi aber ist fortan die Herrschermacht (*ἐξουσία*), das ausübende Machtwalten. So gestaltet sich die Reichsordnung des Reichs (Kap. 11, 15). Wie das aber geworden ist, sagen die folgenden Worte. Die negative Bestimmung lautet: hinabgeworfen ist der Verkläger unserer Brüder, der sie vor unserem Gott verklagte Tag und Nacht. Die satanischen Anfechtungen zur Verzweiflung der Gewissen, welche der Satan auf seine Verführungen folgen ließ, sind im ganzen Glaubensgebiet vernichtet durch den vollen und gewissen Frieden der Versöhnung (vgl. 1 Joh. 3, 20; Hebr. 2, 15). Und sie haben ihn überwunden vermöge des Blutes des Lammes, heißt es zur Begründung, denn auf den Sieg Christi gründen sich die Siege der Christen. Ihre Herzenssiege sind aber auch Geistesiege geworden durch das Wort ihres Zeugnisses, und Siege ihres ganzen Lebens, weil sie ihr Leben nicht lieb gehalten haben bis in den Tod, wo es das Martyrium für die Wahrheit galt (Matth. 16, 24, 25). Darum seid frühlich ihr Himmel und die in ihnen wohnen (sich niederlassen), so lautet der freudige Schluß. Der Himmel breitet sich zu einer Fülle von Himmeln aus (Joh. 14, 2), und diese Himmel bevölkern sich mit seligen Uebervindern. Einen furchtbaren Kontrast aber sprechen die letzten Worte aus: Wehe denen, welche die Erde bewohnen und das Meer. Die Gefahr ist gesteigert für die Weltkirche der äußeren Ordnung und Autorität wie für das wogende Volksleben und die Fluktuationen der Gesellschaft. Denn der Teufel hat sich jetzt als Vergifter der eigentlich geschichtlichen Potenzen ihr gemeinsames Verderben zum Ziel gesetzt. Er hat einen großen Zorn, das Prinzip des dämonischen Weltstuns ist aufgeregt, und zwar umso mehr, da es ein finaler Paroxysmus ist, oder, da er weiß, daß er wenig Zeit hat. Daß das Himmelsbild bis zu dieser Stelle fortgeht, beweist auch der Schlufshymnus (B. 10—12).

Erläuterungen des Einzelnen.

B. 15. Gewaltige Stimmen. Stimmen schlecht hin sind Prophetien. Beim Hinblick auf die rasche Bewegung des Reiches der Finsternis zur Offenbarung des Antichristenthums hin wird der Himmel erfüllt von dem triumphirenden und weißagenden Borgefühl, daß nun das Gericht über das finstere Reich, mithin die Erscheinung des Königreichs Christi nahe sei. „Wem diese Stimmen gehörten, ist weder zu fragen noch zu antworten“ (Düsterb.). Verschiedene Annahmen darüber ohne Bedeutung f. bei denselben verzeichnet. Mit Recht werden von denselben auch die Beschränkungen des Umfangs der 7. Posaune (Hengstenb. von B. 15—19, Ehrard von B. 15—18) verworfen, und wird die prophetische Bedeutung der Stimmen mit andern behauptet.

Dagegen beruht die Deutung des Zufalles: im Himmel, Johannes befinde sich eben noch im Himmel, auf einem umfassenden Mißverständniß über die Struktur des Buches. — Das Reich der Welt. Mit dem satanischen und antichristlichen Aufbruch entscheidet sich das bevorstehende Hervortreten des Königreichs Christi (Matth. 26, 64; vergl. Ps. 2), wie es aber zuerst mit dynamischen Wirkungen beginnt, die sich immer mehr entfalten, und erst am Schluß mit der Parusie vollkommen in die Erscheinung treten. — Unserem Herrn. Hochgefühl des christlichen Bewußtseins gegenüber der Scheinherrschaft des Thiers, welche im Begriff ist, hervorzutreten. — Wird als König herrschen, s. Dan. 7, 14. — Unserem Herrn und seinem Gefalbten. Abermals sorgsame Wahrnehmung des ökonomischen Verhältnisses.

B. 16. 17. 18. Die vierundzwanzig Ältesten. Diese also werden von den Stimmen noch unterschieden; aber wohl so, daß sie den konzentrirten Höhepunkt derselben ausmachen. Auch nimmt das Weißagen von dem Königreich Gottes hier noch einen stärkeren Ausdruck an. Erstlich damit, daß sie auf ihr Angesicht fallen (s. Kap. 4, 10; 5, 8. 14; 7, 11; 19, 4). Die Anschauung des Erhabenen durchschauert uns mit dem Gefühl der Kleinheit und Nichtigkeit; die anbetende Bewunderung des erhabenen triumphirenden göttlichen Waltens in seinen großen Momenten wirkt Engel und Menschen auf die Knie; in den 24 Ältesten aber die auserwählten Repräsentanten der Menschheit. Dazu kommt zweitens die Form ihrer Anbetung: sie danken, sie sehen also das, was kommen soll, in höchster Geisteszuversicht schon als entschieden an. — „Sie danken, nicht weil sie selbst sich als Teilnehmer der großen Macht und des Regiments Gottes betrachten (Hengstenberg), was hier ebenso fern liegt, wie B. 15“ (Düsterb.). Ebenso fern im Sinne hierarchischer Superiorität, und ebenso nahe im Sinne demüthiger Miterben Christi. So tritt denn auch das Gefühl, daß Gott Allbeherrscher ist, immer stärker hervor, und die Zukunft seiner vollendeten Herrschaft ist zur Gegenwart geworden, weshalb *ὁ ἐρχόμενος* ausfällt. — Daß du an dich gezogen. Denn so war's: in der Delonomie der Gnade hatte er die Geister walten lassen in ihrer Freiheit, indem er seiner Macht sich gleichsam entäußert bis zum Scheine der Ohnmacht (Christus am Kreuz), um im Elemente der Freiheit nun die Seelen zu erheben und sie zum Heil zu erziehen, jetzt aber ist diese Heilswelt beschlossen, daher läßt er nun sein ganzes Machtwalten hervortreten. Drittens ist dann besonders großartig das Erkennungszeichen, woran die Ältesten den Wendepunkt der Zeiten erkennen. — Es besteht darin, daß die Heiden sind vom Zorn erregt worden. Gerade in dem Zorne des Aufbruchs, des Absfalls der Heiden, auch der Christenbölker, die damit wieder zu Heiden geworden sind, erkennt der Seher, wie annäherungsweise schon der Sänger des 2. Psalms (besonders in dem von den Erregten mißverstandenen Heute), daß

der Zorn Gottes im Begriff ist, sein Gericht zu vollziehen. Er hat sich nicht nur „wider den Zorn seiner Feinde“ erhoben, sondern schon in dem Zorn seiner Feinde wird das Gericht seines Zornes offenbar. Allerdings tritt der Zorn Gottes in voller Offenbarung erst in den Zorneschalen hervor, welche auf den Zorn der Heiden, unter dem Walten der antichristlichen Thiere folgen. — **Die Zeit der Todten.** Wir verstehen dies nicht vom Gericht über die auferweckten Todten Kap. 20, 11 mit Dürerbied, sondern von der Satisfaktion, welche den todten Frommen durch das Gericht über die lebenden Gottlosen zu Theil wird (s. Kap. 6, 11. 12). Dieses Gericht hat zwei Seiten: erstlich gibt es ihren Lohn allen Knechten Gottes, und zwar in allen Graderhältnissen: den Propheten, den Heiligen, selbst auch den einfach Gottesfürchtigen und nicht nur den Großen, sondern auch den Kleinen. Diese Belohnung braucht aber ja nicht erst mit himmlischer Herrlichkeit anzufangen; der rührendste Lohn ist die Satisfaktion, die Ehrenrettung, die Rechtfertigung. Daher auch die zweite Seite des Gerichts, der Gegensatz: zu verderben die Verderber der Erde. Der letztere Ausdruck kehrt auch Kap. 19, 2 wieder. Er ist in jeder Beziehung höchst bedeutsam, mag man nun unter Erde die theokratische Gottesstiftung verstehen, oder die Basis derselben, den Kosmos, der nach allen Momenten seiner idealen Bestimmungen von den Feinden des Herrn verunstaltet wird, selbst in der Richtung einer ungöttlichen Kultur. Dürerbied will τοῖς δοῦλοις blos auf die Propheten beziehen; die letzte Bezeichnung dagegen: τοῖς φοβουμένοις summarisch auf die gesammte Masse der Frommen. Dem neutestamentlichen Sprachgebrauch ist es doch entsprechender, mit Hengstenberg nach Bengel zu unterscheiden; nämlich die Knechte Gottes und die Gottesfürchtigen, unter den Knechten aber auch die Heiligen mit den Propheten zu verstehen. Auch ist der Gegensatz, die Kleinen und die Großen nicht mit demselben Gegensatz Kap. 13, 16 und Kap. 19, 18 zu vermengen, weil hier von inneren Verhältnissen die Rede ist.

B. 19. Und aufgethan ward der Tempel Gottes. Damit beginnt die himmlische Erfüllung der vorangegangenen festlichen Weissagungen. — Der himmlische Tempel ist das Urbild des irdischen Tempels (s. 2 Mos. 25, 9 und 40), also das ideale Reich Gottes. Also die unsichtbare Kirche fängt an sichtbar zu werden, selbst die Lade des Bundes im Allerheiligsten wird sichtbar; das heißt wohl: die ideelle Bedeutung der Heiligkeit des Gesetzes und der Wahrheit der Verpöhnung wird zu einer weltkundigen christlichen Erkenntniß. Daher gehen auch von dieser großen idealen Erscheinung Blitze und Stimmen und Donner und Erdbeben und ein großes Hagelwetter aus, erweckende und belebende Erschütterungen der geistigen Welt von aller Art. Sie beginnen mit Blitzen, mit großen Ausstrahlungen neuer Erleuchtung, schließen aber mit einem großen Hagelwetter, in welchem sich der große Widerstreit der feindlichen Winde gegen den himmlischen Früh-

lingswind in den geistigen Lüften darzustellen scheint. Was nun die Idee des himmlischen Tempels, der himmlischen Bundeslade u. s. w. anlangt, so liegt der von Dürerb. angeführte jüdische Satz: quodcumque in terra est, id etiam in coelo est, nicht auf einer Linie mit der jüdischen Sage, daß die verloren gegangene Bundeslade in den Himmel gebracht sei. Ueber die Konstruktionswirren, welche sich an B. 18 und 19 gebildet haben, s. Dürerbied, S. 388.

Die verschiedenen Auslegungen des vorliegenden Abschnittes folgen dem Zuge der Gesamtvorstellung. Da ist nach der kirchengeschichtlichen Ansicht die Rede von der Besiegung der Gothen und anderer Arianer durch Marjes (Thra); nach der zeitgeschichtlichen von der Wahrheit, daß durch Christum der Zugang zum himmlischen Heiligtum allen offen stehe (Herder), oder von der Zerstörung Jerusalems (Eichhorn), oder von Barcochba (Grotius). Nach Hofmann ist dem Gesetz jetzt durchs Gericht sein Recht geschehen; daher kann die Bundeslade, die das Gesetz enthält, jetzt zur Erscheinung kommen. Nach Hengstenberg erscheint die Bundeslade, weil jetzt der Bund seine augenscheinliche Verwirklichung erhält. Aehnlich Dürerbied. Besser erklärt wohl Sanber: „Es wird das Testament, das der Herr mit seiner Kirche gemacht, und insbesondere mit Israel, in seiner ganzen Herrlichkeit offenbar; vielen werden tiefe Blicke in die Bundesgeheimnisse gegeben u. s. w.“

Kap. 12 B. 1. „Wenn anders jenes Gericht, zu welchem der Herr kommt, in richtiger Vollständigkeit und Begründung dargestellt werden soll, so muß zuvor nicht allein der tiefste satanische Grund des gesammten, dem Gerichte verfallenden Antichristenthums aufgedeckt, sondern es müssen auch die wesentlichen Gestalten, in welchen dies von Grund aus satanische Antichristenthum in der Welt auftritt, dargestellt werden“ (Dürerb.). — **Ein großes Zeichen im Himmel.** Nach Ebrard heißt dies einfach ein Sinnbild; ebenso nach Hengstenberg. Dieser erinnert zum Ueberfluß, daß Johannes überall nur Zeichen sehe. Zuörderst ist zu erinnern, daß er hier von einem großen Zeichen redet, dann aber auch, daß nicht das Weib an und für sich gemeint sein kann als Sinnbild der Kirche oder der Theokratie, sondern auch ihr Zustand. Das große Zeichen im Himmel stellt in einem höchst frappanten Bilde, welches nicht blos Sinnbild ist, sondern geschichtliches Lebensbild oder parabolische Erscheinung (eine ganze Komposition von Einzelsymbolen), den ganzen geistigsten Kampf zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche des Satans dar, wie er aber zugleich ein Vorzeichen ist für das bevorstehende Hervortreten des Antichristenthums zum Kampf wider das Christenthum in der diesseitigen Welt. — **Ein Weib.** Eigentlich waren hier nur drei Erklärungen möglich: 1) Das Weib (als die Braut des Herrn nach einer stehenden biblischen Anschauung, welche auf tiefen geistigen Wesensverhältnissen beruht, dem Gegensatz geist-

licher Rezeptivität und geistlicher Schöpfermacht) ist die christliche Kirche (Veda u. a. bis auf Bengel u. a.), oder insbesondere die christliche Kirche der letzten Zeit (a Kapite, Stern, Christiani). Man hat diesen Widerspruch, daß die christliche Kirche Christum gebären sollte, freilich damit zu lösen gesucht, daß man sagte, unter der Geburt des Messias sei die Geburt Christi in den Gläubigen zu verstehen; oder gar, die Geburt Christi sei die Wiederkunft Christi zum Gericht (Kleioth). 2) Das Weib kann nur die alttestamentliche Gottesgemeinde, das wahre Israel sein (Herder u. a. bis auf Dürer). Ehrard will sogar das leibliche Volk Israel qua Inhaber der Verheißungen darunter verstehen. 3) Das Weib ist die alt- und neutestamentliche Gottesgemeinde in ungetheilter Einheit (Victorin bis auf de Wette, Hengstenberg, Auberlen). Daß das Weib nicht auf die neutestamentliche Kirche allein bezogen werden kann, ergibt sich klar aus B. 5; nicht die christliche Kirche hat Christum geboren. Galten wir aber die Identität der Gestalt fest, so kann das Weib ebenfalls nicht die alttestamentliche Gemeinde für sich bedeuten, da eben dasselbe Weib durch die neutestamentliche Kreuzeszeit hindurch in der Wüste fortlebt. Die Einheit der alttestamentlichen und neutestamentlichen Gottesgemeinde lag auch wohl der Anschauung des Johannes viel näher als der Anschauung einer Eregese, welche vielfach zu sehr nur die äußeren Verhältnisse im Auge hat. Wenn auch Johannes die Maria selber unmöglich unter dem Weibe verstehen konnte, so lag ihm doch die Thatsache am nächsten, daß diese Maria, die den Christus leiblich geboren hatte, die letzte Konzentration der alttestamentlichen Theokratie war, der Theokratie also, welche nach ihrem inneren Wesen den Messias geistlich gebär, und welche eben auch nach diesem inneren Wesen als Reich Gottes fortbauerte in neuer und neutestamentlicher Gestalt. **Bekleidet mit der Sonne.** Daß die Sonne Symbol der göttlichen Heils Offenbarung ist, liegt sehr nahe; man vgl. Mal 4, 2; ebenso Ps. 19, wo die Sonne mit dem Gesetz, d. h. der Offenbarung in Verbindung gesetzt wird. Die bestimmte Beziehung der Sonne auf den historischen Christus, welche viele aufgestellt haben (Veda u. f. w.), paßt hier nicht, weil Christus der Sohn des Weibes ist. Nach Hengstenberg ist die Sonne die Herrlichkeit des Herrn, aber mit der Herrlichkeit des Herrn ist der Herr selber bekleidet (Ps. 104, 1. 2). Was den Mond betrifft, so war die Diana der Epheßer dem Apostel als Symbol der Natur sehr wohl bekannt, und es hatte für kleinasiatische Leser etwas besonders frappantes, daß der Seher den Mond unter den Füßen des Sonnenweibes erscheinen ließ. Auch das Symbol der Isis bezeichnet die Natur. So sah Konstantin das Kreuz über der Sonne, weil diese zu seiner Zeit von dem sublimierten Heidenthum besonders auch in seiner Familie war als Symbol der Naturgottheit verehrt worden. Das Bild des Mondes ist ebenfalls verschiednen gedeutet worden: Der weltliche Glanz (Veda); das Licht des Alten Testaments

(Grotius); das Licht der Kirchenlehrer, insofern es geborgt ist von Christus (Calov); das Licht des türkischen Halbmondes (Bengel, wobei aber die Hälfte des Mondes fehlen würde; die Sonne das christliche Kaiserthum!); das erschaffene Licht (Hengstenberg: die Sonne soll das unerschaffene bedeuten); die blaße Nacht mit ihrem kalten (?) Mondlichte (Ehrard). Poetische Schilderung (Dürer). — **Eine Krone von zwölf Sternen.** Zwölf ist die Vollzahl, die Krone als Kranz ist ein errungener Schmuck, die Sterne sind die auserwählten Geister des Reiches Gottes (Dan. 12, 3). Man hat die Zwölfzahl buchstäblich genommen, und je nach der Gesamttauslegung entweder auf die 12 Apostel bezogen (Witringa u. a.), oder auf die 12 Stämme Israels (de Wette u. a.).

B. 2. Und als Schwangere schreit sie auf. Mehrere großartige Kontraste treten hier nacheinander hervor: Zuerst das Weib in seinem himmlischen Lichtschmuck, sodann dieselbe aufschreiend in den Wehen einer schweren Geburt und von dem hüllischen Drachen bedroht. Ferner das Weib in seinem einfach schönen und erhabenen Lichtschmuck, gegenüber der Drache in den grellen Formen und Farben dämonisch-bestialischer Unnatur. Weiterhin der dritte Theil der Sterne des Himmels, fortgerissen und hingeworfen von dem Schweif des Drachen. Hieraus der Sohn zum Throne Gottes erhoben, die Mutter in der Verborgtheit der Wüste geborgen. Die schreiende Gebärende repräsentirt die Leiden des wahren Israel zur Zeit der Kreuzigung Christi, von denen Johannes die tiefste Erfahrung hatte.

B. 3. Ein anderes Zeichen. Das Zeichen ist nicht nur die symbolische Gestalt des Teufels als des Fürsten der Finsterniß, des Widersachers des Reiches Gottes, des Menschenmörders und Todfeindes Christi, sondern auch ein Vorzeichen von dem bevorstehenden Hervorbrechen der antichristlichen Macht. Das allegorische Bild der Schlange, welches ursprünglich den Satan bezeichnet, hat sich schon auf israelitischem Grunde mit dem Bilde des Krokodils oder des Leviathan verschmolzen, in der jüdischen Tradition aber hat es zugleich mit den Zügen des Drachen der Sage auch den Namen mit überkommen, namentlich durch Vermittelung der Septuag. (δράκων = דִּרְיוֹן). Ist der Drache im engeren Sinne nach Psalmstellen besonders als König des Meeres und der Meertiere (wie die Nidgarbschlange in der skandinavischen Mythologie) dargestellt worden, so ist er doch auch eine feindliche Herrschermacht für die Erde, und symbolisch bedeutet nun das fertige Bild in der Apokalypse, was im Evang. des Joh. der Fürst dieser Welt bedeutet (Kap. 12, 31; 14, 30; 16, 11). Die griechische Mythologie hat den Drachen, nachdem ihn Herkules getödtet, zum Sternbilde gemacht, das in der Nähe des Polarnsterns mehrere Sterne umschlingt. Die jüdische Tradition aber hat das ursprüngliche Schlangenbild zu einem Drachen mit sieben Köpfen ausgeprägt (s. de Wette, S. 127).

— Auch in der christlichen Sage hat der Drachentöchter unter verschiedenen Namen (Michael, St. Georg) eine große Bedeutung. — Ein großer, feuerrother. Die Bezeichnung der Farbe mit *ρυθρός*, wird von vielen nach Kap. 6, 4 als Blutfarbe betrachtet, und auf den Menschenmörder von Anfang (Joh. 8, 44), welcher auch den Sohn des Weibes insbesondere zu tödten sucht, bezogen. Ebrard bestreitet diese Deutung, blutroth und feuerroth sei ja zweierlei, das Feuer sei Sinnbild des Zerstörens und Verderbens. Die Feuerfarbe geht durch verschiedene Milancirungen hindurch. Kap. 6, 4 ist die Blutfarbe nicht zu verkennen. Johannes hat freilich auch in der neronischen Verfolgung schon das Vorpiel der Scheiterhaufen kennen gelernt, über denen sich späterhin die Blutfarbe und Feuerfarbe so oft gemischt haben. — Sieben Köpfe und zehn Hörner. „Die Anschauung ist nicht (mit de Wette) so geschmacklos zu denken, daß auf viere von den Häuptern je ein Horn, auf dreien je zwei Hörner waren, sondern so (mit Bengel u. a.), daß eines der Häupter 10 Hörner hatte.“ Dies soll sich aus Kap. 17, 5. 9 und 12 ergeben; allein die Hörner des Satans sind nicht mit den Hörnern des Thiers zu identifiziren. Auch sieht man nicht ein, wie ein Kopf mit 10 Hörnern noch eine Krone sollte tragen können. Die rechte Würdigung der Symbolik wird aber die Vertheilung der 10 Hörner auf die 7 Köpfe dem ergetischen Streit überlassen. Monströs aber soll die Erscheinung sein. Vielfach wird nun hier ein falscher Sprung gemacht von dem Bilde der Köpfe und Hörner des Drachen auf die Köpfe und Hörner des Thiers (siehe Dillierbied, S. 395; Ebrard, S. 355; Hengstenberg, S. 603), obson der Seher selber hinlänglich für die Unterscheidung gesorgt hat. Die 7 Köpfe des Satans an sich sind nicht in historische Phafen zu vertheilen, ebensowenig wie die 7 Erzengelgestalten, oder auch die 7 Geister, welche vom Throne Gottes ausgehen in alle Lande. Die Siebenzahl hat bei den 7 Köpfen die Bedeutung der ganzen Satanswoche, so zu sagen, wie sie als eine Vollzahl von Ullgenwerken von dem Anfange der Satansarbeit im Paradiese fortgeht, und mit dämonischen Tagewerken ein neues Paradies verheißt, einen absoluten Herysabboth, welcher dann aber im Feuerpfuhl gefeiert wird. Die gleiche Betonung des Symbolischen ist auf die 10 Hörner anzuwenden, d. h. auch diese sind nicht mit den 10 Königen zu identifiziren, welche zunächst erscheinen als 10 Hörner des Thiers. Zehn ist der volle Weltlauf, zehn Hörner sind die volle Weltmacht, freilich hier als Ullge erscheinend. Dieser Umstand erscheint auch hier schon darin, daß der Satan drei Hörner mehr hat als Kronen. In der älteren Zeit hat Virringa wenigstens auf den Unterschied der Ausstattung zwischen dem Drachen und dem Thier hingewiesen; in der neueren de Wette. Auch haben ältere Ergeten schon den Unterschied vorausgesetzt, indem sie die 7 Köpfe des Drachen deuteten auf sieben böse Geister, oder auf die Gesamtheit der

bösen Geister, auf sieben Hauptlaster oder die sieben Todsünden, oder unter den 10 Hörnern die zehn Sünden gegen die zehn Gebote verstanden, oder die weltliche Macht, oder die Menge und Macht der Dämonen. Nach Hofmann sollen die 7 Häupter das Sinnbild der nicht e i n h e i t l i c h e n Macht des Satans bedeuten, nach de Wette die Klugheit. Das will wohl sagen die vollendete Schlaueheit. In der indischen Mythologie werden die Glieder der Göttergestalten gehäuft, um die übermenschliche Größe der bezeichneten Eigenschaften abzubilden. Versetzte historische Deutungen s. m. verzeichnet bei Dillierbied. (Diosketian, das eine Haupt mit 10 Hörnern. Dillierbied selbst: Das römische Imperium u. s. w. de Wette, S. 127). — Der Himmel, in welchem der Drache auftritt, dann weber der vornweltliche Himmel der Engelwelt sein, da die abgefallenen Engel nicht sofort auf die Erde gefallen sind, noch der Himmel, in welchem der verherrlichte Christus thront. Es ist also der Himmel, den Christus auf Erden gestiftet hat, die unsichtbare Kirche, die Gemeinschaft der Heiligen gemeint, in welche der Satan als Drache Eingang gefunden hat, wie einst ins Paradies.

B. 4 Und sein Schweif. De Wette: „Im Schweife haben die Drachen ihre Stärke, Solin. Kap. 30 bei Wetstein.“ Drei ist die Zahl des Geistes. Ein Drittel ist ein Bruchtheil in Bezug auf geistige Verhältnisse. Schon Kap. 8 wurde die Bedeutung des Dritttheils hervorgehoben. Aus dem einen Stern der Verbitterung, des erst noch keimenden Abfalls, ist aber hier ein Abfall des dritten Theils der Sterne, d. h. des geistigen Kirchenhimmels geworden. Sie werden durch die Schwingungen des satanischen Schweifs, durch die Magie einer scheinbar ungeheuren Lebensmacht vom Himmel auf die Erde geworfen; d. h. aus Sternen der unsichtbaren Kirche werden sie dämonische Organe der äußeren Kirche und christlich staatlichen Ordnung. Die Deutung der Sterne auf Engel (Virringa u. a., Ebrard) ist am meisten verfehlt; weiterhin befindet sich ja der Drache selber mit seinen Engeln noch im Himmel. Nach Ewald soll das Gebahren des Drachenschweifs nur einen poetischen Zug der Kampfbegierde ausmachen. Auch Dillierbied reduziert die Darstellung im wesentlichen auf ein poetisches Gemälde. Andere Deutungen s. bei demselben S. 398. — Der Drache trat. Nach Plin. VIII, 3 sollen die Drachen sich aufrecht fortbewegen, vgl. Wetstein, de Wette.“

B. 5 Einen Sohn, einen Mannhaften. Jerem. 20, 15. Der starke Ausdruck seiner Mannhaftigkeit durch das Neutrum *ἀνδρῶν* soll doch nicht bloß die hinzugefügte Bestimmung desselben erläutern, daß er nach Ps. 2, 9 die Völker weiden (nach der Septuag.) werde mit eiserner Ruthe (Dillierbied), sondern er deutet auch leise an, daß Christus den Versuch des Satans, ihn zu verschlingen, durch seine Auferstehung vereitelt habe. De Wette leugnet die Emphase in der Apposition gänzlich, Dillierbied will ohne Noth das Weiden der antichristlichen Hei-

den im Gerichte angekündigt finden. Offenbar aber ist der Messias im eigentlichen Sinne gemeint, nicht derselbe in irgend einem metaphysischen Sinne, obwohl man den Typus nicht fallen lassen kann, daß ebenso die Seinen, in denen er geboren wird auf Erden, wie er vor den Anschlägen des Satans, sie zu vertilgen, selbst durch Noth und Tod in den Himmel entrückt werden. Mehrfache Deutungen des Wortes auf den Christus, der von der Kirche geboren wird, von Beda an s. bei Düsterb., S. 400, de Wette, S. 128 (die Christen; Konstantin d. Gr., das nicänische Bekenntniß, die römische Gemeinde, das Christenthum u. s. w.). — Und entrückt ward ihr Kind. Sub specio aeterni ist das Leiden Christi bis zum Kreuzestod, wie es vom Satan angeflistet worden, ein vereilter Anschlag, welcher die entgegengesetzte Wirkung seiner Erhöhung zum Throne Gottes hatte. De Wette citirt treffend die Worte Jesu Joh. 14, 30: Der Fürst dieser Welt hat mir nichts an. Zu bemerken ist auch bei ihm die „unge-reimte Deutung“ von Grotius über die Entrückung Christi unter der Voraussetzung, daß die römische Gemeinde gemeint sei. Unter der gleichen Annahme einer mystischen Christusgeburt sprach de Pyra von der Befreiung der Kirche, Eichhorn vom Wachsthum der Kirche. Daß die wirkliche Geschichte der Erniedrigung und Erhöhung Jesu der apokalyptischen Darstellung zu Grunde liege (also auch die Thatfache der Himmelfahrt), stellt Düsterb. vergebens in Abrede, und gibt er dann selbst gewissermaßen wieder zu, indem er sagt, die geschichtliche Wirklichkeit diene nur zum festen konkreten Substrat der Idee.

B. 6. Das Weib aber entfloß. Ueber die Repe-tition dieser Stelle s. oben. Die Wüste wird zu einem Ort in der himmlischen Region selbst durch ihre vollkommen symbolisch-ideale Bedeutung: heroische Weltentfugung. Ueber die Zeitbestimmung s. die Zahlen-Symbolik in der Einleitung. Zudem de Wette, S. 121. Die Eregeten haben sich bei der Wüste erinnert an Israels Wanderung durch die Wüste, Elias Aufenthalt in der Wüste, die Flucht der Eltern Jesu nach Egypten, an die Zurückgezogenheit von der Welt und die Weltentfugung, an die Flucht der Christen in die Wüste, an die Flucht der Christen nach Pella u. s. w., sogar das gersüdt liegende Palästina wird als die Wüste genannt, in welcher das noch stets auf der Flucht befindliche Weib einst anlangen wird (!), von Hofmann. — „Kleinlich-buchstäblich“ nennt de Wette die Deutung der Flucht auf die Flucht der Christen in die Wüste ohne Grund, da in jener Flucht ursprünglich die äußere Thatfache mit ihrer inneren Bedeutsamkeit zusammenfiel, wie dies auch von dem Auf-enthalt Christi in der Wüste gilt.

B. 7—12. Die Ausstoßung des Satans aus dem Himmel der Geisteskirche, der Gemeinschaft der Heiligen. „Die Annahme, daß der Drache das Kind selbst bis zum Throne Gottes hin verfolgt habe, und eben dies die Ursache des entscheidenden Kampfes gewesen sei (Eichhorn, Herber, de Wette,

Stern), hat nicht nur keinen Grund im Kontexte, sondern ist auch mit dem B. 5 Gesagten unverträglich“ Düsterbied. Was aber dieser Himmel sei, will derselbe nicht geahndet wissen, und Beda's Erklärung (auch schon Primasius u. a. also): in ecclesia, heißt „allegorische Ausdeutung“.

B. 7. Ein Krieg im Himmel. Verhandlungen über die hier hervortretende schwierige Lesart s. bei de Wette (S. 131, Düsterb., S. 404). — Das war der Michael. Wir lesen dies als Apposition zu dem Krieg im Himmel. Der Krieg im Himmel ist der ewig heilige und kriegerische Abstoß gegen das satanische Reich, repräsentirt durch Michael, die kriegerische Gestalt Christi, die sich auch in seiner Gemeinde manifestirt als der Geist der Zucht. „Die von Hengstenberg angelegentlich in Schutz genommene Meinung Vitringa's, daß Michael nicht ein Engel — nach Dan. 10, 13; 12, 1 der Schutzengel des alttestamentlichen Gottesvolks, nach Jud. 9 ein Erzengel, sondern Christus selbst, oder wie Hengstenberg lieber sagen will, der Logos sei, scheitert — selbst abgesehen von Jud. 9, wo die ausdrückliche Benennung *ὁ ἀρχάγγελος* nach Hengstenberg ebensowenig einen Beweis gegen die Gottheit Michaels enthalten soll, als der Ausspruch des Herrn Joh. 14, 28 gegen die Homousie des Sohnes zeugt — schon daran, daß es völlig unmöglich ist, den Michael (B. 7) und das Kind (B. 5) für eine und dieselbe Person zu halten“ (Düsterb.). Innerhalb der sinnlichen Vorstellung ist dies allerdings unmöglich; innerhalb der Christologie aber kann Christus zugleich ein Kind in Bethlehem sein und zugleich der Sohn Gottes in universalen Beziehungen und Manifestationen. Wir halten dafür, daß Michael nach der schwierigen Lesart von Haus aus eben der Christus in Kriegesgestalt gegenüber dem Satan ist, und daß deswegen seine Engel eben die Bestimmung haben, Engel des Kriegs gegen das Reich der Finsterniß zu sein. Auch die dem *κατήγωρ* gegenüberstehende Bezeichnung Michaels als des *συνήγορ*, oder Advokat der Frommen in der jüdischen Theologie spricht die Voraussetzung aus, daß Michael kein bloßer Engel sei.

B. 8. „Ein verkehrtes Dogmatistiren bei Hofm., Ehrard und Auberlen, welche hier die Voraussetzung finden, daß der Satan mit seinen Engeln bis dahin (bis zur Himmelfahrt Christi, B. 5, Auberlen; während „der ganzen Weltperiode“ von der Himmelfahrt an, Ehrard) wirklich seine Stelle im Himmel gehabt habe, wobei denn das Auftreten des Satans Hiob 1 im Sinne eines historischen Faktums verglichen, und zugleich aus Sachari. 3 erläutert wird, daß das Geschäft des Satans im Himmel das der Anklage sei“ (Düsterb.). Ehrard nimmt sogar an, daß der Satan die ganze Weltperiode der 1260 Tage ein Recht habe, als Anführer des Volkes Israel vor Gott aufzutreten u. s. w. S. 365. — Auf das knappe Maß des Ausdrucks: sie überwandten nicht, auch ward ihre Stätte (als bleibende Position) nicht mehr im Himmel gefunden, haben wir schon oben aufmerksam gemacht.

B. 9. Und es ward hinausgeworfen. Feierlicher, umfassender Ausdruck, welcher die Ausstoßung des Satans, also auch seiner Listenkünste und Motive aus der Gemeinde Gottes, dem Kern der Menschheit verflüchtigt. Zuerst die symbolische Bezeichnung: die alte Schlange. Der große Drache als mörderischer Todfeind Christi fing einst als alte Schlange sein menschenmörderisches Spiel an. Die Schlange im Paradiese ist zum großen Höllendrachen geworden. Und so ist der Unhold nach seinem eigentlichen Wesen aus dem Teufel oder Verleumder und Verkläger der Menschheit geworden zu ihrem entlarvten Feind, dem Satan. Obgleich er aber unter diesen Titeln im Himmel erkannt ist und hinausgestoßen, fängt er doch in der Welt als Verführer der ganzen Welt wieder sein Unwesen an. Im Gegensatz gegen den heiligen Kern der Gottesgemeinde wird er jetzt erst recht zum Weltverführer. — Geworfen wurde er auf die Erde. Das heißt nicht etwa aus dem Wolkenshimmel auf den Erdbolus, sondern aus der inneren Kirche auf die äußere Kirche und kirchstaatliche Ordnung (vergl. Matth. 13, Bibelwerk, S. 199, Nr. 6). Es ist historisch ausgemacht, daß sich gerade an dem Gegensatz gegen die innere Glaubens- und Geisteskirche der heuchlerische Weltgeist in manchen unlautern, egoistischen Organen der äußeren Kirche in hierarchischer und sektirischer Gestalt erst recht entwidelt hat. Der Zusatz: und seine Engel wurden mit ihm geworfen, ist daher auch nicht bloß von jenseitigen dämonischen Mächten zu verstehen. Bei dem Worte vom Satansengel, welcher den Apostel Paulus mit Fäusten schlug, liegt es nahe, an den Haß des jüdischen oder jüdisirenden Fanatismus zu denken, welcher auch bei der Entstehung der Satansschulen, von denen der Apokalypstiker redet, mit im Spiel war.

B. 10—12. Der Triumphgesang über die Befreiung der unsichtbaren Kirche, der Gemeinschaft der Heiligen von den Trugkünsten Satans und seiner Engel. Er spricht den großen Gegensatz zwischen der inneren Kirche und der äußeren Kirche aus, der so groß ist wie der Gegensatz zwischen Himmel und Erde, ja zwischen Weizen und Unkraut, obwohl dennoch die Kirche in ihrer Gesamtheit eine einheitliche organische Erscheinung bleibt bis gegen das Weltende hin. — Nun ist das Heil. Die eregetisch schwierigen Worte erklären sich durch die Annahme eines traditionellen Gegensatzes. In dieser heiligen Region, die von allem Satanswerk gereinigt ist, kennt man nur ein Heil, das als prinzipielle und finale σωτηρία allein bei Gott steht, hier also ist weder die Sündenvergebung noch die Heimfahrt zum Vater durch menschliche Vermittelung bedingt, hier gilt also auch allein das Nachwalten Gottes, und die Gemeinde ist rein und allein sein Königreich, worin keine andere Herrscher-Autorität gilt. Das Walten der göttlichen Autorität aber wird einzig und allein durch das reine und unfehlbare Nachwalten Christi vermittelt. — Dem hinausgeworfen ist der Verkläger (κατήγω). Der Satan ist einerseits Ver-

führer des natürlichen Lebens zum Leichtsinne mit dem Trug, die Sünde sei nichts, andererseits Verkläger des geistlichen Lebens und Verleitet zum Trübsinn mit dem Trug, die Sünde sei unverzeihbar, in beider Beziehung Verleumder des Menschen vor Gott, er sei nichtsnutzig bis auf den Kern. Als Verführer sucht er zu herrschen in der Welt, als Verkläger in der Kirche. So lange die Gewissen unvollendet sind (Hebr. 9, 9. 14), so lange stehen sie in der Furcht des Todes (Hebr. 2, 14. 15), und so lange sind sie nicht frei von der Macht des Verklägers, wie sie ausgeübt wird durch Hierarchen und sektirische Parteihäupter. Ist aber erst der Verkläger aus dem Heiligthum entschieden hinausgeworfen durch den vollen Veröhnungsfrieden, dann steht hier allein das Heil bei Gott, und alle Macht satanisch beeinflusster Menschen ist hier gebrochen. Wie aber ist diese göttliche Freiheit im Frieden Gottes zu Stande gekommen? — Sie haben ihn überwunden vermöge des Blutes des Lammes. Die Aneignung der Veröhnung in dem Tode Christi war zugleich ein Mitgetauftwerden in seinen Tod, und hatte also ihre Bekenntnisfreudigkeit zur Folge. — Das Wort ihres Zeugnisses. — In der Konsequenz dieses Zeugnisses hatten sie ihr Leben nicht lieb bis in den Tod; sie waren nach ihrer Herzensstellung ideale Martyrer, wenn auch das reale Martyrium nicht von ihnen gefordert wurde. Daß wir hier durchweg den Himmel aus Erden zu verstehen haben, ergibt sich daraus, daß die mächtige Stimme im Himmel spricht: Der Verkläger unserer Brüder ist hinausgeworfen. So reben die Seligen im Himmel jenseits von den Verfolgten diesseits. — Deutung der himmlischen Brüder: auf die Engel; die 24 Ältesten; die vollendeten Heiligen jenseits. Nach Ebrard soll die Stimme von der Gesamtanzahl der einzelnen bis zum Ende der 1260 Tage bekehrten Israeliten ausgehen, unter den diesseitigen Brüdern aber soll das am Ende der Weltzeit sich bekehrende Israel gemeint sein.

B. 12. Darum seid fröhlich, ihr Himmel. Bedeutsamer Plural. Die Bewohner im Himmel jenseits, sowie die Bewohner im Himmel diesseits. Dürstbied will die Erklärung Hengstenbergs bestreiten, daß auch von den Heiligen auf Erden (nach Phil. 3, 20; Eph. 3, 8) die Rede sei. Die Himmlischen sollen nämlich den Sieg ihrer Brüder, welcher noch bevorstehe, zum voraus feiern. Diese Erklärung befindet sich außer dem Kontext und hält die Antithese nicht fest. — Wehe der Erde. Bengel hat auch hier Erde und Meer in Asien und Europa umgedeutet, Dürstb. will von keiner „allegorischen Ausdeutung“ wissen, und so stehen denn die unvermittelten Sätze nebeneinander: Wehe der Erde (mit dem Affus); auch für die Gläubigen auf Erden ist der Satan zu einem überwundenen Feinde gemacht. Wäre der Erdbreis gemeint, so wäre die Nennung des Meers überflüssig. Hengstenb. deutet mit Recht das Meer auf das Völkermeer, und demgemäß bildet die Erde auch hier den Gegensatz als theokratische Stiftung und Ordnung, als kirchliche

und beziehungsweise kirchlich-staatliche Autorität. — Der Teufel ist zu euch hinabgekommen. Auch innerhalb der Sphäre der Erde gibt es ein Oben und Unten. Es versteht sich, daß der Teufel, nachdem er hinabgeworfen ist, sich den Schein gibt, als komme er freiwillig als ein beratender Genius zu den Hirten der Erde und den Agitatoren des Meeres herab. — Er hat aber einen großen Zorn. Die Animosität des Reiches der Finsterniß und seines Fürsten ist gesteigert durch das Vorgefühl seines nahe bevorstehenden Gerichts, welches wiederum bedingt ist durch das Gefühl seiner Schlechtigkeit. — Eine kleine gelegene Zeit. Wir können *καιρός* nicht mit *χρόνος* identifiziren, wie wenn die ganze Zeit von seinem Sturz aus dem Himmel bis zur Erscheinung des Gerichts gemeint sein sollte als „Zeit des Antichrist“, oder nach Bengel die Periode von 947 bis zum Jahr 1836. Die *καιροί* des Satans gehen nicht durch den ganzen Chronos der Kreuzeskirche hindurch; sie treten nur als besondere Momente, in denen das Reich des Satans zu triumphiren scheint, von Zeit zu Zeit hervor, wenn auch satanische Versuchungen durch alle Zeiten hindurchgehen, s. Luth. 22, 53. Hier also erscheint zuerst das Reich der Finsterniß in seiner tiefsten dämonischen Grundlage, wie es repräsentirt wird vom Satan selbst und seinen Engeln, als ein jenseitiges geisterhaftes Reich, welches aber in seinen Anschlägen wider das Reich Gottes und seinen Gesalbten anfängt, im Centrum der diesseitigen Theokratie, wie weiterhin in der Peripherie der Kirche diesseitig zu werden. Der Satan hat schon seine diesseitigen Werkzeuge, wie sie seine Organe in der spezifischen

antichristlichen Sphäre, das Thier aus dem Meere und das Thier von der Erde präfiguriren. Die Attribute dieser höllischen Trias sind besonders Attribute der Mäße und Heuchelei. Sieben Häupter hat der Drache, sieben Häupter hat das Meeresthier, und gibt auch die Mehrzahl der Häupter das Ungeheuer kund, so scheint doch die Siebenzahl als heilige, diesen Uebelstand zu bekämpfen; sie ist die Zahl der heiligen Tagewerke, welche dem Menschen den Eingang in den ewigen Sabbath, das neue Paradies verheißt. Noch gleißender tritt das Thier von der Erde auf; es hat zwei Hörner gleich dem Lamm. Das ist die pseudochristliche Figur, welche der antichristlichen zu Hülfe kommt, und durch welche dieser erst der volle Scheinsieg gelingt. Mit seiner vollendeten Gleißnerei bildet es einen Gegensatz zu der Frechheit des Thiers aus dem Meer. Die zehn Hörner des Satans bedeuten zwar auch schon die ganze irdische Weltgewalt wie die zehn Hörner des ersten Thiers; allein er trägt doch nur die Kronen in der heiligen Siebenzahl mit dem Schein der Legitimität auf seinen Köpfen, während das Thier zehn Kronen hat, und diese frech auf seine Hörner setzt als offenkundige Zeichen seiner usurpirten revolutionären Gewalt. Diese höllische Trias aber bleibt sich in der lästerlichen Rede gleich, auch das Lamm redet wie der Drache¹⁾.

¹⁾ Daß die früher von Bleek aufgestellte Hypothese, wonach das Buch ursprünglich mit Kap. 11 zu Ende gegangen sein sollte, nicht haltbar sei, hat er später selber erklärt (Apok. S. 120; Beiträge S. 81). Damit ist die Note bei Hengstenberg I, S. 589 erledigt.

B. Der Drache auf Erden, oder das Christenthum und gegenüber das Antichristenthum in seinem Werden und in den zwei Grundformen seiner Reife: das Thier aus dem Meer, das Thier aus der Erde.

Kap. 12, 13—13, 18.

a. Der Drache und das Vorbild des Antichristenthums.

Und als der Drache sah, daß er geworfen war auf die Erde, verfolgte er das Weib, die 13 den Mannhaften geboren hatte.

Und es wurden dem Weibe gegeben die zwei Flügel des großen Adlers, damit sie flöge 14 in die Wüste an ihren Ort, woselbst sie ernährt wird eine [günstige] Zeit, und [mehrere günstige] Zeiten und eine halbe [solche] Zeit, entrückt dem Blick der Schlange.

Und die Schlange schloß aus ihrem Maul hinter dem Weibe her Wasser wie einen Strom, 15 um sie durch eine Flut wegzuschwemmen.

Aber die Erde eilte zu Hülfe dem Weibe; die Erde that ihren Mund auf und verschlang 16 den Strom, den der Drache aus seinem Maul hervorschoß.

Und der Drache ward [erst recht] zornig in Betreff [ἐνι] des Weibes, und ging hin 17 Krieg zu führen gegen die übrigen ihres Samens, mit denen, die Gottes Gebote bewahren und halten an dem Zeugniß Jesu Christi.

Und er trat¹⁾ auf die Sanddüne des Meeres.

18

¹⁾ Für die Lesart *ἐστάθη* sprechen die Cod. A. C. Sinait., Vulg. etc. Die *Recepta ἐστάθη* von Cod. B. etc. Griesbach, Tischendorf u. a. festgehalten, hat auch den inneren Zusammenhang gegen sich. Der Standpunkt des Sehers ist unbeweglich; die Scenerien, die er schaut, sind beweglich.

Kap. 13, 1—18.

b. Der Antichrist aus dem Völkervermeer.

- 1 Und ich sah aus dem Meere aufsteigen ein Thier, das hatte zehn Hörner¹⁾ und sieben Köpfe, und auf seinen Hörnern zehn Diademe, und auf seinen Köpfen Namen²⁾ der Lästerung.
- 2 Und das Thier, das ich sah, war gleich einem Pardel, und seine Klauen wie eines Bären, und sein Maul wie das Maul eines Löwen. Und es gab ihm der Drache seine Macht und seinen Thron und eine große Herrscher-Gewalt.
- 3 Und [ich sah³⁾] seiner Köpfe einen wie verwundet auf den Tod, aber seine Todeswunde ward jetzt heil, und die ganze Erde war bewundernd hinter dem Thiere her.
- 4 Und sie beteten den Drachen an, weil er dem Thiere die Macht gegeben, und beteten das Thier an und sagten: Wer ist dem Thiere gleich und wer vermag mit ihm zu streiten?
- 5 Und es ward ihm zugegeben ein Maul, zu reden große Worte und Lästerungen⁴⁾, und es ward ihm Herrscher-Gewalt gegeben, zu schalten zweiundvierzig Monate.
- 6 Und es that sein Maul auf zur Lästerung gegen Gott, zu lästern — seinen Namen — und seine Hütte [Wohnung] — und die im Himmel wohnen.
- 7 Und es ward ihm gegeben zu streiten mit den Heiligen und sie zu überwinden⁵⁾. Und es ward ihm gegeben Gewalt über alle Stämme und Völker und Zungen und Nationen.
- 8 Und alle, die auf Erden wohnen, werden ihn [den Satan selber⁶⁾] anbeten, jeder, dessen Name⁷⁾ nicht eingeschrieben ist im Lebensbuche des Lammes, das geschlachtet ist von Grundlegung der Welt an.
- 9 Hat jemand Gehör [Hör], der höre.
- 10 Wenn jemand eine Gefangenschaft betreibt, der treibt sich in die Gefangenschaft hinein⁸⁾. Wenn jemand mit dem Schwert tödten will, der muß selber mit dem Schwert getödtet werden. Hier ist die Geduld und der Glaube der Heiligen.

c. Der antichristliche falsche Prophet als letztes Produkt der Erde, d. h. der alten Ordnung der Dinge, dem Antichristenthum verfallen (B. 11—18).

- 11 Und ich sah ein anderes Thier aufsteigen aus der Erde [Bf. 93], und dasselbe hatte zwei Hörner gleich einem Lamm, aber es redete wie der Drache.
- 12 Und es übt aus alle Gewalt des ersten Thiers vor demselben, und macht fertig⁹⁾ die Erde und die auf ihr wohnen, daß sie anbeten das erste Thier, dessen Todeswunde war geheilt worden.
- 13 Und es thut große Zeichen, so daß es auch möchte Feuer vom Himmel fallen machen auf die Erde vor den Menschen.
- 14 Und es verführt die auf der Erde wohnen um der Zeichen willen, die ihm gegeben sind, sie zu thun vor dem Thiere [zur Huldigung für dasselbe], wobei es aufgibt den Bewohnern der Erde, zu machen ein Bild dem Thiere, welches¹⁰⁾ die Wunde hat vom Schwert und wieder aufgelebt ist.

¹⁾ Nach Codd. A. B. C. Sinait. u. gehen die *κέφαλα* voran. Auch sind hier die Hörner augenfälliger als die Köpfe; die natürliche Folge, welche die Recepta vorzog, wäre hier eben unpassend.

²⁾ Der Plural *ὀνόματα* hat die Codd. A. B. u. v. a. für sich. Dürstbied hält ihn für Interpretament. Man konnte aber auch denken: ein Thier, ein Name.

³⁾ Eingeschaltet zur Verdeutlichung.

⁴⁾ Der Plural nach der Rec., Cod. C. und Sinait. Gegenüber steht der Sing. und die Lesart *βλάσφημα*.

⁵⁾ Diese erste Verschärfte fehlt bei A. C. u. a. und ist von Lachmann aufgegeben. Codd. B., Sinait. und Versf. sind dafür. Der Ausfall erklärt sich durch die Wiederholung *καὶ ἐδόθη*.

⁶⁾ Die Lesart *αὐτόν* nach A. B. C. u.

⁷⁾ Mehrfache unerhebliche Varianten: Tischendorf *οὗ οὐ γέγραπται τὸ ὄνομα* u.

⁸⁾ Verschiedene Lesarten s. bei Tischend. u. Dürstb.

⁹⁾ *Καὶ ποιεῖ* A. C. Sinait., Lachmann.

¹⁰⁾ Das auffallende *ὅς* in Codd. A. B. C. beruht wahrscheinlich auf einer exegetischen Erklärung des Thiers.

Und es ward ihm verliehen, zu geben einen Geist dem Bilde des Thieres [eine Idee], so 15 daß auch das Bild des Thieres reden könnte [Brafen machen] und bewirken könnte, daß alle¹⁾, welche etwa nicht anbeten möchten das Bild des Thieres, getödtet würden.

Und es rüstet zu alle, die Kleinen und die Großen, und die Reichen und die Armen, und 16 die Freien und die Knechte, daß sie sich geben ein Erkennungszeichen auf ihre rechte Hand oder auf ihre Stirn.

Und²⁾ daß niemand könne kaufen oder verkaufen; außer dem, der das Erkennungs- 17 zeichen habe: entweder den Namen des Thieres, oder die Zahl seines Namens [seinen Namen in Zahlen].

Hier ist die Weisheit [f. B. 10 Schluß]: wer Verständniß hat, der bestimme die Zahl 18 des Thieres. Es ist nämlich [einerseits] die Zahl eines Menschen, und es ist [andererseits] die Zahl desselben: sechshundert, sechzig, sechs.

Exegetische Erläuterungen.

Uebersichtliche Betrachtung.

Vorbemerkung über das Verhältniß von Kap. 13 zu Kap. 17. Es ist schon oben bemerkt worden, daß man die Figur des Satans und seiner sieben Köpfe (Kap. 12) nicht mit der Figur des Antichrist und seiner sieben Köpfe identifiziren darf. Ebenso wenig aber darf man die zuerst im ganzen gegebene Geschichte der Herrschaft des Antichristenthums (Kap. 13) mit dem Gericht über das erste Drittheil des Antichristenthums, über die Hure (Kap. 17) identifiziren. Folglich sind auch die Einzelheiten (Kap. 13 und Kap. 17), namentlich die Parallele der sieben Köpfe, zwar als Aehnlichkeiten anzusprechen, nicht aber als Gleichheiten zu behandeln. Dies gilt insbesondere von der tödtlichen Verwundung eines Thierkopfs (Kap. 13) und dem darauf allerdinges folgenden zeitweiligen Verschwinden des Thiers (Kap. 18). Alle Kombinationen, welche auf die Identität beider, wie als Ursache und Folge zusammenhängende Momente, gegründet sind, fallen vor einer genaueren Exegese in nichts zusammen. Ganz unverkennbar ist der Gegensatz, daß sich in der Total-Geschichte des Antichristenthums (Kap. 13) der falsche Prophet, der Geist einer gesunkenen Hierarchie der antichristlichen politischen Weltmacht dienstbar macht, während in der Geschichte des partiellen Antichristenthums das Weib auf dem Thiere reitet, obschon das Thier zuletzt die Hure verachtet und zu Grunde richtet. Zu vergleichen Ehrard, S. 377 u. 455. — Vor allem ist daran zu erinnern, daß wir es wieder mit einem ganzen cyklischen Weltbilde zu thun haben, und zwar unter dem Gesichtspunkte des Antichristenthums, nicht aber etwa mit einem kleinen Ausschnittchen der römischen Geschichte von etwa Anno 1 bis Anno 70. Sodann

ergibt sich die Bestimmtheit des folgenden Gegen-satzes: Gleichwie das Thier aus dem Meer das ganze historische weltlich politische Antichristenthum darstellt, aber zusammengefaßt in seine schließlich vollendete Erscheinung, so ist auch das gegenüberstehende Weib nicht etwa ein Partikelfeld des Reiches Gottes, noch weniger das jüdische Volk, sondern das ganze alt- und neutestamentliche Gottesreich, aber auch dieses mit Bezug auf die finale Gestalt des Alten Testaments, worin die Mutter erscheint, und auf die finale Gestalt der neutestamentlichen Gemeinde, welche sich theilt in die zwei Gestalten: die Hure und die Braut, und zuletzt als die Braut zum Vorschein kommt. Unser Erdenbild hat drei Abschnitte. Im dem ersten hat das teuflische Wesen noch keine menschliche Gestalt gewonnen, operirt aber schon mit der Ansbietung menschlicher Massen, welche unbewußt ihm dienen; im zweiten Abschnitt hat es sich ein Organ gebildet in der Erscheinung des Thiers aus dem Meer; im dritten Abschnitt hat es sogar ein Thier von der Erde, eine Ausgeburt der alten theokratischen Ordnung der Dinge, dem Meerungefeuer, also mittelbar sich selbst dienstbar gemacht.

Der Anfang des ersten Abschnitts zeigt deutlich, daß hier das Erdenbild beginnt, welches mit dem Himmelssilbe korrespondirt, denn in B. 14 wiederholt sich B. 6. Nur finden wir hier die nähere Ausführung: es wurden ihr gegeben die zwei Flügel des großen Adlers, damit sie flöge in die Wüste. Der große Adler kann beziehungsweise von weltlichen Mächten verstanden werden, wenn die Erklärung dabei steht, wie z. B. Hefel. 17, 3. 7. Steht der Ausdruck aber so unbegrenzt da wie hier, so wird man doch auf die Erlösung Israels aus Ägypten, da es von Jehova auf Adlersflügeln getragen wurde, zurückgeführt (2 Mos. 19, 4), umso mehr, da auch Israel vor dem verfolgenden ägyptischen Pharao weit in die Wüste hinaus gerettet wurde. Soll nun Jehova nicht selber verstanden werden, so ist es sein Erlösungswalten in seinem gewaltigen, schnellen, hohen, allen irdischen Verfolgern unerreichbaren Fluge. Daß der Flügel zwei sein mußten, bedarf keiner Erklärung, wohl aber, daß das

¹⁾ Nachm. liest nach Cod. A. ein *wa* vor *δοοι*.

²⁾ Das *καί* nach Cod. C. von Nachm. ausgelassen ohne genügenden Grund.

Weiß selber die Flügel bekommt und zum fliegenden Weibe wird. So fliegt die junge Gemeinde Christi aus Jerusalem nach Belsa, und später in jeder Verfolgung tiefer in die Wüste der Einsamkeit, der Verborgenheit, der Entsagung, der Fremde ¹⁾, am Ende sogar buchstäblich in die Wüste des Eremiten- und Mönchswesens. Denn die Wüste bildet im allgemeinen einen Gegensatz zu der weltlichen Region des Weltwesens, wie die Wüste, in welche der Adler Israel hineintrug, einen Gegensatz bildete zu Egypten. Das Mittelalter hat diese Fluchten symbolisch dargestellt, indem jeder neuen Wahrnehmung der Verweltlichung gegenüber immer strengere Mönchsformen sich entwickelten; hinter diesen Bildern aber liegt die Thatfache, daß sich die Gemeinde immer tiefer hinein in den Vergungsort der Weltentsagung geflüchtet hat. Hier ist ihr Ort, wo sie ernährt wird. Und wie sie sich ernährt hat mit himmlischen Kräften, das haben die Mystiker des Mittelalters bewiesen wie die Märtyrer der Reformation. Die Zeit ihres Aufenthaltes in der Wüste, oder die Zeit der Kreuzeskirche ist, wie schon oben bemerkt wurde, zweifach buntel bestimmt, mit der Zahl $3\frac{1}{2}$, und mit der unbestimmten Form: die Zeiten. So wird sie ernährt vor dem Angesichte der Schlange. Auch die Schlange des hierarchischen Despotismus merkte es kaum, wie die Gemeinde nach innen sich nährte mit Kräften der zukünftigen Welt. Allein der Aufenthalt des Weibes bleibt der Schlange nicht verborgen, und so schießt sie aus ihrem Maul eine Wassermasse wie einen Strom, um sie wegzuschwemmen. Was schon Christus der Herr vorausgesagt in dem Gleichniß vom Senforn (Matth. 13, 32), es werde zu einer baumartigen Staude werden, welche die Vögel mißverständlich für einen wirklichen Baum fürs Nestmachen halten würden, das konnte Johannes schon nach den Anfängen sich erfüllen sehen, nämlich das Einbringen fremdartiger Volkselemente in die lebendige Gemeinde. Als Seher aber überschaute er diese ganze Ueberflutung der Kirche mit der griechisch-römischen Welt, mit der Völkerverwanderung und Wassertaufe der Völker im weitesten Umfang. Denn das wird man nicht umstoßen, daß die Gewässer wogenbes Volksleben bedeuten (Ps. 93, 3. 4), der Strom also einen flutenden Andrang desselben gegen die wesentliche Kirche, und daß der Wurf dieser Wasser aus dem Maul des Drachen auf einen diabolischen Hintergrund dieses unermesslichen Anpralls schließen läßt. Man wird freilich nicht verkennen können, daß auch ein entgegengesetzter Zug zum Lichte namentlich die germanischen Völker in ihren Zügen geleitet hat; das hindert aber nicht die Wahrheit einer Voraus-sicht, die sich besonders deutlich in den Zügen der Hunnen, der Vandalen, der Türken, der Mongolen in ihrem gefährlichen Anlauf auf die Kirche explizirt hat. Auch waren die germanischen Völker

gebrängt und fortgerissen durch die finstere Eroberungslust der Hunnen. Die Erde aber mußte helfen, indem sie ihren Mund aufthat und den Strom verschlang. Die Erde war's als Gottesstiftung in der Doppelform der pädagogischen, in das Alte Testament zurückgreifenden Geseßeskirche und des christlichen Staates, welche den Wasserstrom barbarischer Völker durch eine theokratische Erziehung bewältigte ¹⁾. Die Analogie von 4 Mos. 16, 32 kann fast nur dem Ausdruck nach hieher gehören. Die Wuth des Bösen freilich wird durch diese Vereitelung nur gesteigert; nimmt aber eine andere Richtung. Der Drache, zornig über das Weib, geht hin, zu streiten „mit den übrigen von ihrem Samen“. Sie werden als echte Fromme gezeichnet; sie halten die Gebote Gottes und haben das Zeugniß Jesu Christi. Mit den Erklärungen: Brüder Christi oder Heidenchristen oder Zioniten reicht man nicht aus. Näher würde es liegen, zu sagen, es sind die einzelnen Christen selbst, welche in der Gesamtheit das Weib darstellen (Bleek u. a.), wenn nicht der Text einen bestimmten Unterschied zwischen dem Weibe oder dem Reich Gottes in seiner Erscheinung und diesen vereinigten Kindern desselben machte. Und hier liegt es nahe, von dem auffallenden Ausdruck: οἱ λοῦτοὶ (vergl. Kap. 3, 2) zurückzublicken auf den bedeutungsvoll typischen Ausdruck der Propheten: die übrigen (אֲחֵרֵי; Jes. 10, 20—22; 11, 11; 28, 5; Amos 9, 12; Micha 2, 12; 4, 6; 7, 18 u.). Es hat also doch einen Sturm des Gerichtes abgesetzt in den Anschlägen des Drachen auf das Weib, und am Ende ist nur noch ein Ueberrest da von vereinzelt Christen, welche wahrhafte Diener Gottes sind und Märtyrer Christi. Das Weib hat sich ja eine Alliance mit der Erde müssen gefallen lassen, die wesentliche Kirche eine Alliance mit der theokratischen kirchlich-staatlichen Form. Infolge dieser Alliance ist sie selber mehr der Erde verwandt geworden, und hat sich ein Unterschied gebildet zwischen ihrer Gesamterscheinung und ihren lebendigen Kindern. Weiterhin wird sie selber theilweise durch die Erde repräsentirt. Instinktmäßig richtet daher der Satan nur seinen Angriff auf das lebendige Christenthum individueller Christen in der letzten Zeit. Manches mag ihm auch gelingen im Streit mit ihnen; denn wie manche Separatisten und Sekten versallen dem diabolischen Trug. Im ganzen aber widerstreiten sie ihm, und das treibt ihn weiter in der Richtung aufs Meer, aufs gesellschaftliche Völkerverleben.

Und so steht er denn auf der Sanddüne des Meers. Hier scheint er zu verschwinden, aber nur, um in seinem moralischen Geschöpf, dem Thier aus dem Meer, dem entschiedenen Antichristenthum, emporzusteigen. Daß das Meer auch hier wie Dan.

¹⁾ Die Christen als Auswanderer nach Böhmen, nach Polen, nach Deutschland, nach Preußen, nach Amerika — eine lange Geschichte. S. Matth. 10, 23.

¹⁾ Im Zusammenhang mit der allgemeinen Erfüllung dieser Weissagung mag hier wohl an die Hunnenschlacht, an den Sieg Karl Martells, überhaupt an die Siege der Christenheit im Osten und Westen über den Andrang des Muhamedanismus erinnert werden.

7, 2 ff. das Völkerverleben darstellt, beweist nicht nur die konsequente Bedeutung dieses Sinnbildes, sondern auch die Uebereinstimmung in Beziehung auf das emporsteigende Gethier. Der Grundgedanke ist dieser, daß allezeit eine dämonische Herrschermacht aus einer geistigen Anarchie des aufgeregten Völkerverlebens hervorgeht und auf ihr beruht. Daraus folgt jedoch nicht, daß wir es hier schon mit einer demokratischen Form des Antichristentums zu thun hätten. Die entscheidende Stelle, an welcher wir uns zu orientieren haben, ist die Scene Kap. 16, 19. Unter dem Verhängniß der siebenten Zorneschale werden aus der einen großen Stadt: Sodomägypten (Kap. 11, 8) drei Theile, und das eine Gericht verzweigt sich nun in drei Gerichte, in das Gericht über das spezifische Babel durch die zehn Könige (Kap. 17–18), in das Gericht über die zehn Könige durch die Parusie Christi (Kap. 19–20, 15), und in das Gericht über Gog und Magog als Satans Heer durch die Intervention Gottes mit Feuer vom Himmel (Kap. 20, 9). Hieraus folgt, daß in dem gegenwärtigen Thierbilde jene drei Potenzen noch ungetheilt sind, die antichristliche absolute Despotie, Demokratie und Anarchie. Daß aber der entschieden weltliche Charakter des Thiers ausgesprochen ist, beweist ebenfalls sein Zusammenhang mit den danielischen Weltmonarchien; nicht minder sein feindlicher Gegensatz gegen das theokratische Weib, und sein Unterschied von dem falschen Propheten von der Erde her. Doch blicken die drei Grundformen des Antichristentums schon aus unserem einheitlichen Bilde hervor, also auch die erste Grundform, Babel. Daß von einem großen, reißenden Thiere die Rede ist, ergibt sich auch aus seinen Attributen (*θηρίον* nicht = *ζῷον*). Es erscheint mit denselben als eine einheitliche Komposition der danielischen Thiere, doch in originaler Modifikation. Die zehn Hörner des vierten danielischen Thiers kommen hier zuletzt zum Vorschein. An die Stelle der vier Thiere aber tritt das eine Thier, und zwar nicht mit vier, sondern mit sieben Köpfen, weil hier der Schwerpunkt in die neutestamentliche Zeit fällt, über die Vision des Daniel civilisirt. Dort steht der Löwe im Vordergrund, hier ist die Gesamtmtererscheinung des Thiers bunt-schedig, dem weniger schreckhaften Fardel gleich, aus hierarchischen und despotischen Farben gemischt. Von dem danielischen Bären hat das johanneische Thier die Bärenfüße behalten, seines plumpen Auftretens oder gar seiner tödtlichen Umarmungen wegen. Vom Löwen blieb das Löwenmaul (s. 1 Petr. 5, 8). In solcher Komposition ist es noch mehr ein Ungeheuer wie das vierte danielische Thier, umso mehr, da es mit den sieben geistesartigen und scheinheiligen Köpfen zehn Hörner der weltlichen Gewalt verbindet, ein Mißverhältniß, welches bestimmt auskragt, daß seine Gewalt als thierische Willkür zu betrachten ist und nicht auf wirklicher Geistesmacht beruht; was aber auch daraus hervorgeht, daß es seine Kronen nicht auf die Köpfe gesetzt hat, sondern

schamloser wie der Satan selbst auf die Hörner. Dagegen stehen auf den Köpfen Namen der Kästerrung, verschiedene Formen der Empörung gegen das gottinneliche Walten Gottes und den Gottmenschen selbst (Dan. 7; 2 Thess. 2). Der Drache aber scheint ganz in diese Repräsentation aufgehen zu wollen. Er gibt ihm (das Wie ist angedeutet durch Ev. Joh. 13, 27) seine magische Macht, d. h. seine Lügenmacht; seinen Thron oder seinen schreckenden Herrscherklang für alles, was feig und niederträchtig heißt auf Erden, und seine Herrschergewalt (s. Matth. 4, 9; 2 Kor. 4, 4). Offenbar nun greift diese Gesamtmtererscheinung des Antichristentums bis ins Alte Testament zurück; ebenso wie die Gesamtmtererscheinung des Reiches Gottes in der Gestalt des Weibes (Kap. 12). Wie aber die Hauptgesichtspunkte des Weibes in die neutestamentliche Zeit fällt, so auch die volle Offenbarung des Antichristentums, ja sie spitzt sich zuletzt in der vollendeten Figur des Antichrist zu (2, 17, 18). Hiermit kommen wir nun auf den größten Knoten des Buchs. Ausgangspunkt der Erwägung ist das Maalzeichen oder Erkennungszeichen (*χαραγμα*), das eigentliche Symbolum der Thier-Gemeinde. Jedermann, der ihr angehören will, muß dieses Erkennungszeichen an sich tragen, entweder an der Stirne oder an der Hand. Nach der Analogie gezeichneter Sklaven muß er das antichristliche Sklavenmaal an sich tragen, ein Abzeichen, daß er dem Thier, mittelbar dem Drachen angehört, und der sozialen Exkommunikation verfallen ist wie die Befenner Christi. Soll dieses Maalzeichen nun buchstäblich gefaßt werden oder figurlich? Die näheren Bestimmungen scheinen für eine buchstäbliche Fassung zu sprechen. Entweder an der Stirne oder an die Hand, entweder die gewöhnliche Namenschrift oder der Name in Zahlschrift. Inbessen sind Stirne und Hand selber verständliche Symbole, und demzufolge scheint das Zeichen an der Stirn die theokratische Nachlosigkeit des offenen Bekenntnisses zu dem Fürsten der Gottes- und Christusfeindschaft zu bezeichnen, das Zeichen an der Hand die praktische Nachlosigkeit offener atheistischer Frechheit, so daß sich ein Gegensatz bildet, wie wenn die vollendete Dogmatik und die vollendete Ethik satanischen Aberglaubens und Unglaubens gemeint wäre. Wenn aber auch die geistige Haltung die Hauptsache ist, so wird doch die augenblickliche Erkennbarkeit durch ein bestimmtes Symbolum bebingt. Dies ist der dem Christenamen gegenüber tretende antichristliche Parteiename. Der Teufelsanbeter nennt sich nach dem Namen des Thiers, das ihn beherrscht; entweder ganz platt, oder in Zahlschrift. Wenn es nun aber heißt: Hier ist die Weisheit, so kann damit nicht gemeint sein, der Seher wolle hier den Mittelpunkt aller Offenbarungsweisheit in einem Räthsel deponiren. Der gleiche Ausdruck kehrt deutlicher wieder Kap. 17, 9. Hier ist der Verstand, der Weisheit inne hat, nach dem weiterhin Folgenden, das geübte, heilige, Auge Vermögen, die antichristliche Macht zu erkennen, oder das apokalyptische Zeichen auf die entsprechende

historische Erscheinung richtig zu deuten. Darin also wird sich die Weisheit bewähren. Weisheit allein thut's nicht, Verstand allein thut's noch weniger. Wer aber den rechten Verstand der Weisheit hat, der wird die Zahl des Thiers berechnen, oder die idealen Merkmale des Thiers in historischen Merkmale umsetzen.¹⁾ Demnächst gibt der Seher den Schlüssel an. Die Zahl des Thiers ist zuvörderst die Zahl eines unbekannten Menschen. Sie rückt durch eine Linie von vorläufigen Antichristen fort bis auf den letzten spezifisch vollendeten Antichrist. Die stehende Signatur aber ist die dämonische Seite des Antichrist, und diese ist bezeichnet mit der Zahl sechs hundert sechsundsechzig. An der absoluten Unruhe und Mühe, an der absoluten Eile von dem nahenden Sabbath oder goldenen Zeitalter, und an der absoluten Ziellosigkeit und Fehlschlagung oder Selbstverzehrung soll man die Züge des Antichrist erkennen. Wo diese in dämonischer Vollendung hervortreten, ist der Antichrist da (vgl. Jes. 48, 22; 57, 21; Kap. 66, 24). Die Zahl des Thiers berechnen, heißt also den menschlichen unbekannten Antichrist nach den feststehenden und geoffenbarten Zügen der dämonischen Natur des Antichrist mit dem Verstande der Weisheit (nicht der kalkulirenden Wißbegierde) bestimmen²⁾.

In der Mitte zwischen der allgemeinen Gestalt des Antichristenthums und seiner Zuspitzung zu dem letzten Antichrist tritt ein höchst bedeutsamer Moment hervor. Einer der Köpfe des Thiers erscheint wie verwundet auf den Tod, aber die tödtliche Wunde wird wieder heil. Eine solche Verwundung konnte nur von dem Christenthum ausgehen. Man muß aber die Thatfache, daß Christus selber im Reiche des Geistes der Schlange den Kopf (das Lebensprinzip der sieben Köpfe) zertreten hat, von der Thatfache, daß das historische Christenthum der antichristlichen Weltmacht, in dem bestimmten Kopf der heidnisch-römischen Weltmonarchie eine tödtliche Wunde beibringt, die in der diesseitigen irdischen Weltgeschichte wieder heilen kann, wohl unterscheiden. Dieser Moment fällt mit dem scheinbaren

Verschwinden des Thiers, das da war, und nicht ist, und da sein wird, wie es durch den siebenten Kopf vertreten ist (Kap. 17, 8—10), in eins zusammen (S. 20). Seit jener Heilung ist die ganze Erde verwundernd hinter dem Thiere her. Seitdem sich eine antichristliche Macht in mancherlei Formen innerhalb des Christenthums selbst bis zur theilweisen Ausbildung ihrer Prinzipien aufgethan hat, haben sich die meisten Menschen, namentlich die Anhänger der Autorität à tout prix gewöhnt, ihr Herz zu theilen, und bei dem Auseinandergehen von Licht und Eile, Recht und Macht mit Superstition und Feigheit der lügenhaften Macht zu huldigen, während sie dem Christenthum meist nur symbolische Reverenzen machen. Das ist Anbetung des Thiers, und mittelbar ein subtiler Teufelsdienst, Anbetung des Drachen. Denn das ist es, was ihnen den Satan zu einem Thronen, einem bösen Gott gemacht hat, daß er mit den Mitteln einer gottlosen Politik in List und Gewalt, wie sie sich im Mittelalter namentlich von Italien aus so fürchtbar terroristisch entwickelt hat, dem Thiere die Macht gegeben hat. In Beziehung auf den Drachen huldigen sie den gottlosen Prinzipien, in Beziehung auf das Thier seiner Unvergleichlichkeit und Unwiderstehlichkeit. Unermeßlicher Pomp und unerbittliche Härte ist der soziale Kitt, welcher die Mehrheit der Menschen immer mehr zu einer ideenlosen, antiidealen Masse zu machen droht, die Methode, welcher es gelingen würde, die Menschheit animalisch zu dresfieren, wenn sie nicht einen göttlichen Kern hätte, an welchem alle Mächte des Satans zu Schanden werden muß. So sicher ist aber die göttliche Vorsehung dem Thier gegenüber, daß sie ihm den Mund zu jeder Prahlerei und Lästerung, d. h. zu jeder Selbstüberhebung und Verhöhnung der göttlichen Wahrheit, der christlichen Prinzipien verstatet. Denn das ist eben die göttliche Methode der weltgeschichtlichen Sichtung (Lut. 21, 31); so müssen die Auserwählten offenbar werden, so muß die Spreu von dem Weizen gesondert werden. Zu dem Ende also ist ihm Herrscher-Gewalt überlassen, sein Wesen zu treiben zweiundvierzig Monden. Das ist nun wiederum die ganze Zeit der Kreuzeskirche, aber wieder nicht in der Form von Zeiten oder Tagen, sondern in der Form von Monden, wie die Ueberlassung des Vorhofs an die Seiden (Kap. 11, 2); womit also die größten Wechselfälle und Schwankungen während dieser Periode indiziert sind. Indessen vollendet sich dieses Antichristenthum gegen das Ende hin. Endlich bricht die Frechheit offen hervor; das Thier lästert Gott, und zwar in dreifacher Weise, es lästert seinen Namen oder die Offenbarungsreligion, seine Hütte, oder seine weltliche, schlichte, schmucklose Gemeinbe, und seine Kinder, die Menschen des Geistes, die im Himmel wohnen; zumal die Förmung auf das Jenseits. Und auch das wird ihm verstatet, zu streiten mit den Heiligen, und sie zu überwinden. Denn der Streit wird geführt vor der urtheilslosen, scheinflüchtigen und parteiischen Welt, und hier entscheidet fast überall und allemal

¹⁾ Dieses Verständniß wird offenbar denen zugeschrieben, welche zu seiner Zeit das Thier an seiner Zahl oder seinen Attributen erkennen. Man hat dem Verfasser diese Erklärung so gedeutet, als ob er den Anspruch mache, den Charakter des Thieres entdeckt zu haben. Derselbe Anspruch würde also allen zur Last fallen, welche die Zahl 666 je gedeutet sonst oder so. Saubre Polemik!

²⁾ Das Verbum heißt nicht bloß berechnen, sondern auch beurtheilen, bestimmen, zerkennen. Wir haben schon mehrfach die unsymbolische, obwohl übliche Annahme einer gewöhnlichen Zahl abgewiesen. Sie verkennt den symbolischen Charakter der Apokalypse. Der Seher hätte es unmöglich ebensowenig für christliche Weisheit und zwar in besonderem Maß halten können, ein solches Zahlenräthsel zu stellen, als auch ein solches zu entziffern. Auch Kap. 17, 9 soll sich die Weisheit nicht im raffinierten Rechnen, sondern im religiös-sittlichen Urtheil unter Anwendung der alttestamentlichen Symbolik bewähren.

die Stentorstimme, die Arroganz, das falsche Pathos, und der Erfolg ist um so gewisser, da die außergerwöhnlichen magischen und terroristischen Hilfsmittel bis zu allen Schreden der Gewalt und Gauleien der List hinzukommen. So wird ihm eine Ausdehnung der Herrschermacht gegeben über alle Stämme und Völker und Zungen und Nationen. Es ist nun eine unverkennbare Thatfache, daß diese ideell einheitliche Macht sich bis dahin nur annäherungsweise einheitlich verwirklicht hat, obschon die Phänomene der allmählichen Verwirklichung einer solchen Einheit bisweilen in furchtbaren Mächten hervortreten. Mit den Entfaltungen der antichristlichen Macht aber korrespondiren die Subligationen aller, die auf Erden wohnen, der eigentlichen Sklaven der alten Ordnungen und der alten Erde, wie sie näher charakterisirt sind als solche, deren Namen nicht geschrieben sind in dem Lebensbuche des Lammes, das geschlachtet ist von Grundlegung der Welt an. Das heißt, es fehlt ihnen der göttliche Zug der gläubigen Leidenschaftlichkeit, der Willigkeit zu leiden um die Wahrheit, zu leiden mit Christo.

Die höchst bedeutsamen Worte, welche der Seher hierauf mit dem weckenden Vornort: „hat jemand ein Ohr zu hören, der höre“, folgen läßt, mögen zunächst den Gläubigen zum Trost gereichen unter den Verfolgungen, welche ihnen das Thier bereitet. Das alttestamentliche Recht der strengsten Vergeltung tritt dem Unverstande zum Trost, der es auch in den sozialen Verhältnissen für aufgehoben hält, weil es in dem Reiche der Liebe, der persönlichen Beziehungen aufgehoben ist durch ein höheres Recht, am Schlusse des Neuen Testaments wieder in voller Frische hervor, ja in geschärftem Ausdruck. Wir beziehen uns auf den Grundtext. Die Vergeltung wird in beiden Fällen der Schuld entsprechen.

Das sollen sich die Frommen zur Veruhigung fagen in ihren Leiden. Aber auch zur Belehrung, denn vielfach hat auch wohlmeinender frommer Eifer das Gesetz der Geduld der Heiligen verletzt. Vielfach sind die Leiden späterer christlicher Generation Büzungen alter Ver schulungen in einer Sphäre, worin allein die Geduld und der Glaube der Heiligen den Sieg gewinnt. Hier erscheint das Lebensgesetz, welches der Geduld und dem Glauben der Heiligen zu Grunde liegt. Umso mehr, da gerade die Ezzesse des frommen Eifers zusammenhängen mit dem Kontrast, welcher nun hervortritt, mit der Erscheinung des anderen Thiers, aufsteigend von der Erde. Dieses Thier von der Erde, hervorgehend also als höchste Ausgeburt von dem Geiste der verderbten theokratischen Autorität, der geistige Extrakt der gefallenen Hierarchie, ist ein noch häßlicheres Ungeheuer als das Thier aus dem Meer. Es ist die personifizierte Schlechtigkeit, denn es verleugnet seinen Ursprung, die geweihte Gotteserde; die personifizierte Heuchelei, denn es hat zwei Hörner gleich einem Lamm und rebet wie ein Drache; also schlimmer noch als das Thier aus dem Meer in satanischer Falschheit, in satanischem Haß; ebenso

die personifizierte Höllichkeit, indem es anfängt, die Thaten des ersten Thieres nachzuäffen; endlich die personifizierte Vernorfenheit, indem es sich zum Angenbdiener des ersten Thieres macht, aus einem Propheten Gottes in einen Propheten des Antichrist verwandelt. Das Urbild solcher „Erzschelme“ war der Judas, als er sich den Feinden Christi dienßbar machte, verworfener als sie¹⁾. Schon im älteren Judenthum treten solche Verräther hervor, namentlich zur Zeit der Makkabäer, Simon, Jason, Menelaus und ähnliche (2 Makk. 4). Im Grunde gehört auch Kaiphas hieher, den Römern gegenüber, und auch durch alle Zeitalter der Christenheit haben sich solche Persbiden wiederholt; besonders aber in der französischen Revolution treten sie in läppigen Blüten hervor. Auch unsere Zeit verräth eine besondere Disposition, solche Subjekte zu erzeugen. Die Annäherung aber an den Verrath kündigt sich allzähl in solchen Nüchungen an, welche den Gegensatz zwischen Gott und Welt, Sünde und Gnade, Innerlichkeit und Scheinwesen möglichst verwischen. Jedenfalls aber soll der Meister der falschen Prophetie noch kommen, der Vizeantichrist als Scherge des Hauptantichrist, welcher es verucht, aus dem Schiffbruch seines bisherigen Systems wenigstens noch seine 30 Silberlinge zu retten. So tritt also der falsche Prophet in den Dienst des Antichrist, sein Ministerium ist fortan für denselben Propaganda zu machen. Er ist's, der erst auch die Erde zum Abfall fertig macht. Ein besonderes Motiv, mit dem er die Menschen zu Anbetern des Thiers macht, ist die Thatfache, daß die Todeswunde desselben ist heil geworden. Das soll hier heißen in seinem Sinne, die Wirkung des Christenthums ist entkräftet, es hat sich ausgelebt, mit dem biblischen, uralten Christenthum ist es aus. Dieses falsche Scheinlamm thut große Zeichen, und möchte es zum Schein sogar dahin bringen, den früheren Kirchenbann durch einen Naturbann nachzuahmen, Feuer vom Himmel fallen zu lassen. Hier spricht besonders die himmlische Lauterkeit des ehemaligen Donnerssohns, welcher einst Feuer vom Himmel wollte fallen lassen auf eine samaritanische Stadt. Er weiß jetzt, wozu das führen würde, und weiß, daß Gott sich vorbehalten hat, im allerletzten Gericht Feuer vom Himmel fallen zu lassen auf den satanischen Aufruhr (Kap. 20). Die Zeichen aber, die das falsche Lammchen wirklich vollbringt zur Verführung der Menschen, werden lügenhaft sein, wie die Sache, welcher es dient, jedenfalls wohl grandiose magische Künste. Das größte Zeichen ist die Bethörung der Menschen, dem Thier ein Bild zu

¹⁾ Auch hier wieder haben wir einen frappanten johanneischen Zug. Keiner im Kreise der Jünger Jesu hat die dämonische Intinaktion vom Verrath so früh und so tief durchschaut, wie Johannes. Und so ist für ihn ohne Zweifel Judas zum Typus des falschen Propheten geordnet. Auch die Art und Weise, wie er mehrfach auf den Begriff kommt, Feuer vom Himmel fallen lassen, charakterisirt den Donnerssohn.

machen, und zwar dem Thier wie es die Nachäffung der Auferstehung Christi darstellen soll, dem auf den Tod verwundeten und wieder aufgelebten, d. h. dem Unüberwindlichen, Unsterblichen. Es ist wie ein leiser Anklang an die Sünde Aarons, daß die Menschen müssen das Bild machen, der falsche Prophet selber aber gibt ihm einen Geist, so daß auch das Bild des Thieres reden kann. So redet am Ende die Theorie, die Wissenschaft, die Poesie und Kunst des Antichristenthums ebenso, wie dieses Thier selbst in seiner praktischen Gestalt. Wenn es aber heißt, seine Tendenz war, daß alle, die das Thier nicht anbeten würden, sollten getödtet werden, so ist dies wohl von dem sozialen Tode zu verstehen, und es kommt auch dahin, daß sie von der gottlosen Gesellschaft, die sich ein absolut antisymbolisches Symbolum gibt hinsichtlich des gemeinsamen Verkehrs, durch Kauf und Verkauf bezeichnet, vollständig erklübert werden. So wird die Scheidung schon vorbereitet von der Welt, welche dann Christus in seiner Zukunft als Richter vollzieht.

Erläuterung des Einzelnen.

Kap. 12 B. 13. Verfolgte er das Weib. Erst verfolgte er ihr Kind, den heiligen Christus selbst, nun verfolgt er das Weib, die Reichs-Gottes-Anstalt, weiterhin, da sie selber nach ihrer äußeren Erscheinung mit der Erde sich verbündet hat, verfolgt er ihre innere Wesensgestalt, die später als Braut erscheinen soll, in ihren übrigen Kindern. Daß die Erde ebenso sinnbildlich verstanden werden muß wie die Wüste, ergibt sich aus der Konsequenz der Darstellung.

B. 14. Die zwei Flügel. Es ist das rettende Gotteswalten in adlerhaftem Aufschwung, welches die Gemeinde Gottes sich so innig aneignet, daß es heißen kann, die Adlerflügel sind ihr gegeben, Röm. 8, 28–37. Da die Rettung in die Wüste hinein auf Adlerflügeln an die Rettung Israels erinnert, so liegt auch wohl der Eingang in das himmlische Kanaan in Aussicht; nicht aber die judaisirende Aussicht auf die äußerliche Hegemonie einer Judenkirche am Weltende. — Wofür sie ernährt wird. Der Anfang dieser Thatsache hatte in den alten Tagen des Joh. schon begonnen; schon mit der Flucht nach Pella. Auch das Typische in der wunderbaren Ernährung Israels in der Wüste wird hier berührt. Sie wird ernährt (und so erhalten) vor dem Angesichte der Schlange (Wengel, Ewals u. a.). Daß die Wüste in sinnbildlichem Verstande gemeint ist, ergibt sich daraus, daß das Weib in derselben für den Satan unerschöpfbar ist, obschon sonst ja die irdischen Wüsten als ein Lieblings-Aufenthalt böser Geister bezeichnet werden. Die Schlange schießt daher dem gestützten Weibe einen Wasserstrom nach aus ihrem Mause.

B. 15. 16. Wasser wie einen Strom. D. h. in der Form scheinbar unaufhörlicher Strömung. Vergleichen bemüht sich Dürerbied, die Deutung des

Wasserstroms auf einen Völkersrom als allegorisch zu bezeichnen. Es ist die einfache historisch-grammatische Erklärung eines sehr ausgeprägten allegorischen Bildes, wogegen die allgemeine Deutung auf andringende Gefahren, oder die Anführung von Wogen des Todes und Bächen des Verderbens (Bf. 18, 5) in diesem Zusammenhang nichtsagend ist, wie ja auch der Satan das Weib nicht geradezu tödten, sondern wegschwemmen will, vielleich nur, „mit dem Strom schwimmend“ machen (ποταμορρόητον). Die auseinandergehenden Spezialisirungen des Völkersstroms beruhen freilich auf ratender und von der Theorie der kirchengeschichtlichen Prädiktionen überberathener Willkür (Verfolger; gottlose Menschen und böse Dämonen; Keger; Sarazenen; Ewals: eine schwere Gefahr der flüchtenden Christen am Jordan! Siehe Dürerbied). Die Einwendungen Dürerbieds gegen die allgemeine Beziehung des Wasserstroms auf strömende Völker (S. 418) beruhen auf einer fortgehenden Verkennung allegorischer Ausdrucksweisen: „Darf man sagen, die germanischen Völker seien wie ein Wasserstrom aus dem Rachen des Satans gekommen und von der Erde verschlungen?“ Man dürfte wohl schon annehmen, daß bei den ersten Stößen der Völkerwanderung, besonders bei dem Ausbruch der Hunnen, dämonische Impulse im Spiel gewesen; ebenso auch, die theokratische Ordnung des mittelalterlichen Abendlandes habe die feindselig anprallende Strömung der Barbaren überwältigt. — Aber die Erde. Weder die Deutung dieses Bildes auf die gebildete Römerwelt (Auberlen), noch auf eine andere entgegengesetzte weltliche Macht (Hengstenberg), noch die Beziehung desselben auf den sich spaltenden Delberg (Sach. 14, 4), nach der Meinung, daß hier durchweg von der letzten antichristlichen Zeit die Rede sei (Ebrard), entspricht der Bestimmtheit des alttestamentlichen Typus.

B. 17. Und der Drache ward zornig. Da der Drache schon früher gegen das Weib zornig war, so ist hier eine Steigerung des Zornes ausgedrückt, die sich im Kampf mit dem Weibe bildete. Damit wird die Lesart: ἐνι in Verbindung mit τῇ γυναικὶ bedeutsam. Die Präposition ἐνι mit dem Dativ kann zwar einfach das Objekt einer Handlung bezeichnen, allein oft bedeutet sie: über, wegen, um, am häufigsten neben den Verben, die eine gemüthliche Stimmung bezeichnen (wie hier). Der Satan erhob sich so über den Kampf mit dem Weibe, daß er nun hingehet u. s. w. — Gegen die übrigen. S. oben. Ausführliche Verhandlung bei Dürerbied, welcher aber unter diesen übrigen mit Jüdisch die Zioniten (?) auf Erden verstehen will.

B. 18. Und er trat. Da es sich um eine dämonische Einwirkung auf das Völkermeer handelt, tritt der Satan auf das sandige Ufer, eine Stelle, wo die Erde flach ist, und das Meer seicht. Eine gleichzeitige Erscheinung des Drachen auf der Dilne und des Thiers über der Meereswoge wird nicht ausge-

sagt; der Drache verschwindet, sowie das von ihm begeisterte Thier zum Vorschein kommt.

Rap. 13 B. 1. Aus dem Meere aufsteigen. S. die Einl. Aus dem Völkermeer: viele Ausleger von Viktorin an. Aus Europa (! Bengel); aus dem italischen Inselreich (Ewald). Das Meer sei eben das Meer, behauptet Dillierbied, wie weiterhin die Erde die wirkliche Erde — warum also auch die Thiere nicht wirkliche Thiere? — Ein Thier. Allerdings kann zunächst nur die widergöttliche antichristliche Weltmacht gemeint sein, aber nur eschatologisch konzentriert und bestimmt (Auberlen, Hengstenberg). Einseitig ist also die Deutung des Thiers auf das heidnische Rom (von Viktorin bis auf Bleek v. vielen); und ebenso auch auf das päpstlich-christliche Rom (Vitranga, Bengel u. a.). Freilich gravitirt die Bedeutung des Bildes nicht rückwärts nach dem heidnischen Rom, sondern nach seiner eschatologischen Richtung vorwärts nach dem christlichen. Das heidnische Rom kann erst in einem der sieben Köpfe zum Vorschein kommen, und so auch das christliche, oder vielmehr mittelalterlich kirchlich-staatliche. Durch eine lange Zeit hindurch ist das Thier *ἀναβαίνων*. Mit dem Umfange, daß das terrestrische Meer die Erde mitumschließt, ist die Thatfache, daß das Thier von der Erde nicht als Mitregent des Thieres aus dem Meere auftritt, sondern als sein Basill, nicht zu konfundiren, wie dies bei Dillierbied der Fall ist. — Das Thier als *ἄγγελος* von dem *ζῶον* zu unterscheiden; eine bestialisch wilde Natur, s. Dan. 7, 1. — Zehn Hörner, s. die Einl. — Sieben Köpfe. Gedeutet auf sieben Weltperioden oder sieben Christenverfolgungen; sieben antichristliche Weltmächte. Hengstenberg bestimmt diese sieben Mächte so (II, 13): das chaldäische, medopersische, griechische und römische Reich. Doch will er das erste und das zweite Haupt vor der chaldäischen Tyrannei suchen. Also „dann durchaus nur an Egypten und Assur gedacht werden.“ Das sechste Reich soll dann das römische sein, nach Kap. 17, 10; das siebente aber soll reichen bis zum Aufhören der gottfeindlichen Macht; es soll in die zehn Hörner oder gottfeindlichen Könige übergehen. Wir haben uns erlaubt, die sieben Köpfe anders zu fassen (S. 20). Zuüberdies ist wohl anzunehmen, daß der Apokalypstiter die vier Weltmonarchien des Daniel werde festgehalten haben. Nach seiner Art, die Sieben zu konstruiren, läßt er dann auf eine vorchristliche Vierzahl eine mit der christlichen Ära beginnende Dreizahl folgen. Für den Joh. lag es näher, das herodianische Reich einzureihen als Egypten oder Assyrien. Mit dem Christenthum fing ja auch erst das ausgeprägte Antichristenthum an. Und zwar zuerst in den herodianischen Formen¹⁾. Dann in der neuen Gestalt des christusfeindlichen römischen Kaiserreichs, von der danielischen Vision der römischen Republik zu unterscheiden. Mit der Deutung des Thiers auf das

heidnische Rom war eine mehrfache Erklärung der sieben Köpfe verbunden (die sieben Hügel mit zehn Königen, sieben Kaiser mit zehn Präsekten). Mit der Beziehung des Thiers auf das päpstliche Rom verband Vitranga eine Aufzählung von sieben Hauptformen des römischen Regiments von Königen und Konsuln bis zum Papst und verstand unter den zehn Hörnern zehn dem Papstthum dienende Reiche vom französischen Reiche an bis zum polnischen (s. Dillierbied). Infolge der Deutung des Thiers auf das heidnisch-römische Reich macht Dillierbied nach anderen (s. Bleek, S. 326) aus den zehn Hörnern mit zehn Kronen zehn römische Kaiser. 1) Augustus, 2) Tiberius, 3) Caligula, 4) Claudius, 5) Nero, 6) Galba, 7) Otho, 8) Vitellius, 9) Vespasian, 10) Titus. Der zehnte, entsprechend dem siebenten Haupte, soll noch zukünftig sein. Die Zurechtlegung des Verhältnisses zwischen den zehn Hörnern und sieben Köpfen zu lesen S. 432. Das Ganze also eine kleine Repetition in der Zeitgeschichte, welche 1) die prophetische Form und 2) die symbolische Form illusorischerweise würde geborgt haben. Nicht zu leugnen ist übrigens, daß die Selbstvergötterungen römischer Kaiser (Dillierbied, S. 58) Typen antichristlicher Lästerungen waren. — Namen der Lästerung. Es ist weder anzunehmen mit Jülig, daß die einzelnen Köpfe Stirnbleche trugen mit je einem Buchstaben, welche zusammen die Inschrift *Ἰησοῦς ὁ υἱοῦ* ausmachten (obgleich die antithetische Beziehung auf das Stirnblatt des Hohenpriesters, heilig dem Jehova, sinnreich zu nennen ist), noch daß auf jedem Kopf, nach Dillierbied u. a., derselbe Lästernamen gestanden habe. Weshalb sollte nicht eine siebenfache Form antichristlicher Selbstvergötterung der sieben Weltmächte gemeint sein. Beda weist hin auf den Namen: Augustus, Bengel hat vermuthet, es sei der Name Papa, Hengstenberg: der Name Christi, Kap. 19, 16.

B. 2. Und das Thier, das ich sahe, war gleich.

Das Thier ist eine Komposition der vier danielischen Thiere, Dan. 7, 4; wobei wir aber als das vierte Thier das römische Weltreich festhalten, da das dritte Thier (Kap. 7, 6) dieselbe Zahl hat, wie das griechische Weltreich (Kap. 8, 8), vier Flügel, vier Köpfe, vier Hörner. Durchaus unrichtig dagegen ist es, das eschatologisch-antitheofratrische Horn (Kap. 7, 8) mit dem vorläufigen antitheofratrischen Horn (Kap. 8, 9) zu identifiziren. Hierbei muß jedoch bemerkt werden, daß das vierte Thier bei Daniel als das eigentlich eschatologische Thier mit der Vision des Römereichs die ganze Folge der perspektivisch mit demselben zusammenfallenden Weltmächte umfaßt. Die Grundfarbe des apokalyptischen Thieres ist bunt wie früher die Farbe des griechischen Reichs in seiner Zertheilung. Daß bei Joh. aus den vier Reichern ein Reich geworden, beruht auf der Vertiefung der Anschauung, nach welcher er die einheitliche dämonische Grundlage der Weltreiche erkannt hat. Daß die zehn Hörner des vierten danielischen Thieres ihre Parallele finden in den zehn Hörnern

¹⁾ Jülig findet in den acht Königen lauter edomitische Fürsten.

des alle Weltreiche umfassenden apokalyptischen Thiers, beruht auf der gemeinsamen Symbolik der Zahl Zehn und der Hörner, womit eine vollkommen entwickelte und organisch verzweigte Weltmacht ausgedrückt ist. Unter den verschiedenen Ausdeutungen der einzelnen Thierformen ist besonders die von Coccejus interessant: *Varii coloris. Ad hanc enim pertinent Christiani servientes episcopis et alind principium fidei constituentes, item Ariani, Musulmanni, caet.* — Und es gab ihm der Drache. Mit dieser Inauguration scheint der Drache vom Schauplatz abzutreten. Sein Repräsentant tritt jetzt auf. Der Teufel ist verschwunden aus der Theologie, der Philosophie, dem Volksbewußtsein, aber der Antichrist ist da, in dem sein Genius insgeheim fortlebt. Auf ihn übertragen ist endlich die dämonische Macht, die richtige Methode, Flüg, Haß und Todeshauch zu einer magischen Wirkung zu verbinden. Sodann hat er zweitens den dämonischen Thron, d. h. es gibt von nun an ein diesseitiges Centrum des diabolisch Bösen. Drittens aber ist ihm auch eine große dämonische Herrschermacht verliehen; er hat despotische und anarchische Drangane genug.

B. 3. Seiner Köpfe einen wie verwundet. Daß der Apokalypstiker die Verwundung eines Kopfes der antichristlichen Macht auf den Tod nur der Wirkung des Sieges Christi, oder dem in die historische Erscheinung tretenden Christenthum zuschreiben konnte (Hengstenberg), nicht aber etwa der Völkerverwanderung (Calov, Auberlen, v. Rongemont u. a.), sollte sich verstehen ohne weiteres. Daran könnte nur das *ὡς* irre machen, wenn man es geradezu nur als leeren Anschein betrachten würde. Indessen soll der Ausdruck nicht sagen: auch die Wunde war bloßer Schein, sondern der Anschein, daß sie dem Thierkopf und so mittelbar dem Thier den Tod geben würde, schien ein bloßer Schein zu sein. Und zwar deswegen, weil die Wunde allerdings principiell tödtlich war (was sich ja auch ergibt aus dem Ausdruck *ἡ πληγὴ τοῦ θανάτου αὐτοῦ* B. 3 u. B. 12; beidemale auf das Thier selbst bezogen), nach der äußeren Erscheinung aber bald wieder geheilt schien, indem sich die von dem historischen Sieg des Christenthums niedergeschlagene antichristliche Weltmacht (S. 171) erholte. Während nun die altprotestantische Auslegung diese Macht ausschließlich auf Rom bezog (s. Calov, Coccejus, Nikolai, Vitringa, Bengel, bei Dillierdieck, S. 438), behauptet Dillierdieck die Beschränkung der sieben Häupter auf sieben römische Könige. Dem Apokalypstiker werde ein *quid pro quo* zugeschrieben, „indem er das heiligerömische Reich als das wieder lebendig gewordene Weltreich des heidnischen Rom darstellen“ solle; dies sei mit der historischen Wahrheit und mit einem gesunden Begriff der biblischen Prophetie nicht vereinbar. Allerdings möchten wir nicht mit Auberlen u. a. aus dem *ὡς ὅραμα* folgern, dem geheilten Haupte werde ein *schon* ein christliches Leben und Wesen zugeschrieben. Auch ist die Erklärung von Hengstenberg, das *ὡς ὅραμα* wolle ebenso wie bei dem Lamm

sagen, die Schlachtung sei zwar eine Schlachtung zum wirklichen Tode gewesen, aber jetzt nur noch an der Narbe erkennbar, nachdem das Thier wieder lebendig geworden, mit der Bemerkung erledigt, daß zwischen dem auferstandenen Christus und der scheinbaren Wiederherstellung des antichristlichen Thieres ein großer Unterschied ist. Man kann gestraft dem „heiligen römischen Reich sein Maß von Heiligkeit lassen, ohne auf der einen Seite mit Rothe den christlichen Staat als Erben der Güter der Kirche anzusehen, oder mit Hengstenberg das tausendjährige Reich ins Mittelalter zu verlegen, aber auch ohne auf der anderen Seite zu verkennen, daß sich das mittelalterliche Regierungssystem als theokratisches, kirchlich-staatliches im Glaubenszwang, in der Inquisition, im Machiavellismus, in papistischen und despotischen Formen der Weltherrschaft immer mehr ungütlich weltlichen und dämonischen Grundfägen hingegen hat. Dieser großen Thatsache gegenüber kommt Dillierdieck auf die Erklärung: „Die Todeswunde ist dem (künftigen?) Thierhaupte durch den Tod Nero's und das unmittelbar folgende Interregnum geschlagen u. s. w. Die Heilung jener Todeswunde erfolgte erst, als Vespasian, der Gründer eines neuen Imperatorengeschlechts, das Imperium, als wirklicher Inhaber desselben, in der alten Kraft und Lebendigkeit wiederherstellte.“ Es mag verdienstlich sein, daß Dillierdieck die elende Erfindung, daß hier die Sage von dem wiedererstandenen Nero zu einer apokalyptischen Prophetie verwandelt sei, die zuerst in der obskuren Sphäre des Viktorin angekommen, widerlegt hat (S. 439 ff.), aber ohne Inkonsequenz ist ihm dies freilich nicht gelungen, denn ist einmal der apokalyptische König nur ein wirklicher König, so kann die Verwundung nicht in Nero liegen, dagegen die Heilung in Vespasian. Zu vergleichen S. 20 und S. 47. Andere haltlose Erklärungen von Grotius und Jüßig s. bei Dillierdieck, S. 439, sowie eine besondere Beziehung auf die Päpste von Vitringa in der Note 438. Sander findet das verwundete Thier in Gregor VII. Gräber sieht zutreffender in der Verwundung die Reformation; gewissermaßen gehört die ja auch zu dem Todesstreich, den das Thier mit dem Eintritt des Christenthums in die Welt empfangen hat. — Und die ganze Erde war bewundernd. Dies gilt von der immer allgemeiner werdenden Verzweiflung an der Wahrheit des Sieges Christi, des christlichen Prinzips gegenüber einer immer mehr imponirenden Herrschaft und äußeren Herrlichkeit der Weltmacht. Von dieser Bewunderung zeugen besonders alle rückwärts geführten Konvertiten des Despotismus und besonders der Hierarchie.

B. 4. Und sie beteten den Drachen an. Die Geschichte des groben und subtilen Teufelsdienstes kommt hier zu ihrem Gipfelpunkt. Allerdings nimmt sich der Ausruf: wer ist dem Thiere gleich, und wer vermag mit ihm zu streiten? wie eine Liturgie dieses neuen dämonischen Kultus aus, wie „eine gotteslästerliche Parodie des Lobes, mit wel-

dem die alttestamentliche Gemeinde die unvergleichliche Herrlichkeit des lebendigen Gottes feierte (vgl. Jes. 40, 25; 44, 7 u. f. w.), Dästerbied. Derselbe scheint aber alles, was von Teufelsanbetung gesagt ist, ziemlich buchstäblich zu nehmen, weshalb er sich in die Aeußerungen des Coccejus, wonach dergleichen auch im Papstthum vorkommen könnte, nicht finden kann. Was heißt denn das: die entscheidende persönliche Ueberzeugung einer weltlichen Scheinmacht opfern, möge sie nun hierarchischer oder politischer Art sein? In jedem Dorf, wo die dämonische Schlechtigkeit eine solche Macht geworden ist, daß niemand mehr für Recht und Wahrheit dagegen aufzukommen wagt, herrscht subtiler Teufelsdienst, wenn etwa auch die Leute dabei noch sollten in die Kirche gehen.

B. 5. Es ward ihm zugegeben. Ein eigentliches Gegeben ist nicht gemeint, sondern die volle Freigebung als positives Gottesverhältniß zum Gericht. Das *σκόμα* des Thiers, welches dasselbe zur Lästerung verwendet, ist sogar auch als ein Produkt der welthistorischen Kultur zu betrachten. Das spezifisch große Maul mag in formeller Beziehung als ein überaus kultivirter, in der Rhetorik des Trugs geübter Mund gedacht werden. Seine Rumbgebung, daß es große Dinge redet, Worte des frevelhaften Uebermuths, der Selbstverherrlichung (2 Thess. 2), steht in enger Korrespondenz mit seinen Lästerungen. In allen großen Weltreichen, politischen und hierarchischen, kommt diese Polarität der Gottlosigkeit zum Vorschein. Auf die großen Worte des Königs zu Babel (s. Jes. 14) folgten die großen Worte der Nachfolger des Cyrus; darauf die Selbstvergötterung Alexanders und die antitheokratischen Anschläge des Antiochus Epiphanes. Hierauf endlich die Großsprechereien und Apotheosen des heidnischen Rom, dessen letztes Wort eben an allen Kirchen und Thronen Europa's wiederhallt. Der typische Ausdruck für diese Kunst zu lästern, findet sich Dan. 7, 20 u. 25. Die Zeit, welche dort dem letzten König zu lästern verstatet wird, ist bestimmt in der Form: Eine Zeit, zwei Zeiten, eine halbe Zeit. Hier erstreckt sich seine Herrschergewalt auf 42 Monate. Chronologisch sind diese Zeiten nicht zu berechnen, noch weniger zu konformiren; der Unterschied liegt in der Wahl der Form. Die 42 Monate machen eine wechselvolle Trübsalszeit aus, in welcher fortwährend die Zahl der Feie von der Zahl der Mühe und Noth (7×6) durchkreuzt wird.

B. 6. Gegen Gott, zu lästern. Die B. 5 angegebenen Lästerungen werden hier genauer aneinander gesetzt, und zwar überaus treffend. — Erstlich seinen Namen. Das ist im allgemeineren Sinne die Religion selbst, im spezielleren seine Offenbarung, namentlich die vollendete im Christenthum. Einen Rest von religiöser Vorstellung behält das Thier, um sich selber zum Gott zu machen (Antichristenthum = Pseudochristenthum). — Zweitens seine Hütte. Das ist die Gottesgemeinde, und zwar

die wahre, lebendige, wie sie im Gegensatz gegen das Prachtbild des Tempels auch bei Amos Kap. 9, 11. 12 als das Gotteshaus der *λογοι* aus allen Völkern genannt wird. Nach Dästerbied sollte der Himmel gemeint sein. Wie aber sollte der Himmel im Unterschied von Gott und von denen, die im Himmel wohnen, ein Objekt irreligiösen Hasses sein? Allenfalls für solche Systeme, welche nur die Erde für eine Stätte des Geistes ansehen wollen, und denen deshalb die Sterne als Symbole eines räumlichen Jenseits widerwärtig sind. Aber die dritte Verlästerung ist doch wohl eben selbst die Verlästerung des Jenseits. Mit denen, die im Himmel wohnen, wird nicht etwa nur Gottes Gnadenwerk in den diesseitigen Christen als eine anerkannte Realität gelästert, sondern auch die jenseitigen selber werden verlästert als nichtige Schatten, oder als solche, die für ein Wahnbild der Hoffnung die Ansprüche an das diesseitige Leben geopfert haben. Wie aber das Thier dem Namen Gottes seine Selbstvergötterung entgegensetzt, so der Hütte Gottes seinen entweihten Tempel (2 Thess. 2, 4), und endlich so dem lebendigen Himmel der seligen Gemeinde Christi und der Hoffnung auf ihn sein durch Atheismus und Kommunismus frivolisirtes Diesseits.

B. 7. Zu streiten mit den Heiligen. Und sie zu überwinden. Großartige Lauterkeit und Kühnheit der Vision! Der Sieg wird freilich nur ein Scheinsieg sein, denn vor Gott werden eben sie Sieger bleiben (Kap. 12, 11), daraus folgt aber nicht, daß es sie bloß überwinden wird durch Gewalt, durch Gefangenschaft, Verbannung, Tod und alle Arten von *λύσις* (Dästerbied. Ähnlich de Wette u. a.). Ob das die Siegesmethode des Antichristenthums in den letzten Tagen sind? Jedenfalls ist erst B. 15 vom Töbten die Rede. Auch im Wortkampf, im Meinungsstreit kann das Thier die Heiligen überwinden vor einem Auditorium, welches dem Zeitgeist verfallen ist. Schon die Religions-Disputationen der Reformationszeit können uns eine vorläufige Vorstellung geben von der Magie der Schreier, der dreifachen Versicherungen, der Disputirklünste gegenüber einem sympathisirenden Auditorium. Nicht etwa nur ungeschickte Reden eines unberufenen frommen Eifers, sondern auch gereifte Zeugnisse der Wahrheit können in großen modernen Weltkreisen durch sogenannte *Seiterkeiten* scheinbar niedergeschlagen werden. Wenn aber in Zukunft erst die öffentliche Meinung, die Presse, überhaupt die Formen des Geistesverkehrs immer mehr an eine ungöttliche Tagesrichtung hinfallen, so können am Ende Menschen- und Engelzungen der Wahrheit und Liebe majorisirt werden. Freilich die Auserlesenen, welche aus der Wahrheit sind, werden immer die Stimme der Wahrheit erkennen. — Gewalt über alle. Mit dem krankhaften Universalismus entbinde sich gegenüber ein krankhafter Partikularismus; das Nationalitätsprinzip, welches in seiner antiken Krankheitsform die Isolirung der Heidenthümer über das Menschheitsprinzip erhoben hat, schlägt wieder durch in moderner

Krankheitsform, indem es durch übermäßige Betonung des Stammes das Volk und den Staat zerlegt, durch exklusive Betonung des Volks die Kirche zerlegt und durch fanatischen Rassenkampf den Kampf zwischen dem Reiche Gottes und dem Reiche der Finsterniß aufzuheben droht. Die relative Berechtigung des Nationalitäts-Prinzips im Reiche Gottes hat die Apokalypse früher ausgesprochen (Kap. 5, 9; auch wohl Kap. 11, 9). Die Stetigkeit der vier Formen (*γενή* u. s. w., auch Kap. 14, 6) hebt zugleich ihre Berechtigung hervor. Daher haben wir besonders den Unterschied von *λαός* (≡ Kulturvolk, zunächst Israel, und *ἔθνος* (≡ Nationalitätsvolk, Nation oder Rasse) zu betrachten. Zuletzt ist diese Klassifikation durch die internationale Wirkung des Antichristenthums, wie es scheint, perturbirt (Kap. 17, 15).

B. 8. Und alle, die auf Erden. Das Wohnen auf Erden ist die gemeinsame Signatur der verschiedenen modernen Heidenthümer: alle, die sich im Diesseits schlechtin heimisch gemacht haben. — Sie werden ihn anbeten (*προσκυνήσουσιν*). Mit Grund bezieht Dürstebied das *ἀντών* gegen Hengstenberg, welcher den König Kap. 17, 11 darunter verstehen will, auf das Hauptsubjekt *ὁ δράκων*, und bemerkt, daß dem auch die Futuralform entspreche (B. 4). Immer mehr entwickelt sich mit der enthusiastischen Verehrung der antichristlichen Macht eine bewußte Kniebeugung vor den ihr zu Grunde liegenden satanischen Prinzipien (Verleumdung, Mordmord, absoluter Egoismus) und vor dem Drachen selbst. — Jeder, dessen Name. So bildet sich ein Gegensatz nicht nur ins Allgemeine, sondern von Mann zu Mann zwischen den Anbetern des Drachen und denen, deren Namen sind eingeschrieben in das Buch des Lebens. Diese Einschreibung bezeichnet hier ihre Sicherstellung, wie sie Kap. 7 durch die Versiegelung ausgedrückt ist. Es fragt sich nun, sollen wir lesen: des Lammes, das geschlachtet ist von Grundlegung der Welt an (Vulg., Beda u. s. w.), wie die nächste Beziehung der Schlussworte zu fordern scheint, oder: die eingeschrieben sind von Grundlegung der Welt an in das Buch des Lammes, das geschlachtet ist (Grotius, Bengel, Hengstenberg, Dürstebied u. a.), wie dafür die Stelle Kap. 17, 8 entschieden zu sprechen scheint. Es ist jedoch nicht zu leugnen, daß die Stelle 1 Petr. 1, 19, 20 die ältere und erstere Fassung unterstützt; ebenso der johanneische Ausdruck im Evang. Joh. Kap. 17, 24. — Beide Fassungen finden den ersten und darum den letzten Grund in der Erwählung, welche vor Grundlegung der Welt geschehen ist, und daher von Grundlegung der Welt an gewaltet hat. Wie aber die Vorherbestimmung der Herrlichkeit Christi zugleich eine Vorherbestimmung seines Todes ist, und in ihrem Offenbarwerden bedingt ist durch die Voraussicht seines heiligen Verhaltens, so ist auch die Erwählung der Gläubigen in ihrem Offenbarwerden bedingt durch ihre Glaubens-treue nach Kap. 20, 12 (*κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν*).

Wir haben es also mit einer mysteriösen Synthese ewiger persönlicher Grundlage und Anlage und ethisch freier Bewährung zu thun, also weber mit dem einen allein in prädestinationischem Sinne, noch mit dem andern in arminianischem. Es ist entschieden unklar, wenn Hengstenberg sagt: „überall wo die Versuchung den höchsten Grad erreicht, da hält nur die auf die Verhöhung in Christo gegründete ewige Erwählung vor.“ Da nun beide Erklärungen sachlich gleiche Berechtigung haben, so ist es nahe gelegt, die ältere Erklärung vorzuziehen. Und was wird dabei gewonnen? Die eingetragenen sind in das Buch des Lammes, das geschlachtet ist von Grundlegung der Welt an, sind solche, welche nach ihrer Anlage und ihrem Verhalten einen Gegensatz zu den Leidsenschen bilden; denn durch Leidsenschen kam das größte Genie der subtilen Feigheit und mit ihr der Welt und dem Antichristenthum verfallen. Vergl. Röm. 6, 3. Den Mittelpunkt der Leidsenschen, der Martyrer, die eben als solche unüberwindlich sind, bildet das Lamm, das mystischerweise geschlachtet ist von Grundlegung der Welt an, und eben darum ist es der Fürst des Lebens, mit dessen Sieg das ideal ewige Buch des Lebens verewlicht wird.

B. 9. 10. Wenn jemand eine Gefangenschaft. Wer diesen Satz mit dem rechten Gehör des Glaubens hört, der ist vollkommen getröstet, wie er vollkommen gewarnt ist. In Gottes Welt findet eine vollkommene Vergeltung statt. Gleichwie anderwärts die Tiefe des Leidens und Unrechtleidens Christi zum Maß seiner Erhöhung gemacht ist, so wird hier die Größe und die Art des Unrechthuns, namentlich der antichristlichen Verfolgung der Gläubigen zum Maße künftigen Vergeltungsleidens gemacht. In der Form des gesetzlichen talionis ist dies ein durchaus sachliches und unveränderliches Lebensgesetz. So sehr, daß der Apostel elliptisch redet, wie wenn er einen durchaus bekannten Gesetzesparagraphen citirte: *εἰ τις εἰς αἰχμαλωσίαν* u. s. w. Dürstebied: „Gegen Nero läßt Volkmar die Drohung des Schwertes gerichtet sein“. Natürlich, wo der apokalyptische Seher ein tiefes allgemeines Lebensgesetz ausspricht, da macht nach Volkmar ein unanionischer christlicher Volksdichter gegen den Nero eine Faust in der Tasche. Dies erinnert an die mit dem Huf anschlagenden Kavallerieperbe, Kap. 9, 19. — Hier ist die Gebuld. Soll das heißen: hier muß die Gebuld und der Glaube der Heiligen sich zeigen (de Wette), oder: „hier ist die Gebuld vorhanden, hier liegt der Grund und Quell für dieselbe“ (Dürstebied). Es kann aber auch heißen: hier ist die objektive Signatur der Heiligen, das Lebensgesetz, das sich in ihnen verkörpert hat. Das Unrecht leiden ohne Unrecht zu thun in der Zuversicht, daß das Unrecht thun nach dem Gesetz der Vergeltung auf den Thäter des Unrechts zurückfällt, dieses universelle Gottesrecht in Gottes Welt, erscheint prinzipiell in dem Kreuze Christi, fort und fort in der Gebuld und dem Glauben der Heiligen. So erscheint auch die eschatolo-

gische Weisheit in dem rechten Verständniß der Zahl des Thiers B. 17, und so des Weisen Verständniß der eschatologischen Symbolik insbesondere in dem rechten Verständniß der sieben Köpfe des Thiers, Kap. 17, 9. Hier ist die Quelle, das würde insofern zuviel sagen, als Christus die Quelle ist, der allerdings seine Festigkeit aus den Tiefen jenes Gottesgesetzes geschöpft hat; dagegen würde die Forderung: hier beweiße sich die Geduld u. s. w. zu wenig sagen. Hier also erscheint die Idee, die in dem Leben der Heiligen verwirklicht ist.

B. 11. Ein anderes Thier. Der falsche Prophet nach Kap. 16, 13; 19, 20; 20, 10; Jren. V, 28, 2. Nach Dillstried und vielen Vorgängern (Vistorin, Grotius, de Wette, Hengstenberg) sollte das heidnisch-römische Papstthum gemeint sein, diese geschichtlich armselige Form der Auguren. „Die mancherlei Beziehungen auf das päpstliche Rom (Coccejus, Calov, Biringa u. a.)“ wären nach demselben abgeschnitten. Die Auguren also hätten schon die Lammesgestalt Christi heuchlerisch nachgemacht! — **Aus der Erde.** Verschiedene Deutungen, miteinander vorbeigehend an dem alttestamentlichen symbolischen Ausdruck; das asiatische Festland (Bengel und Ewald); das irdische weltliche Wesen (Hengstenberg); ungefähr nichtslegend (Dillstried.). Aus dem, was „fester Boden schon geworden ist“ (Ebrard nach Biringa und Hofmann). — **Zwei Hörner gleich einem Lamm.** Wir übersetzen nicht gleich dem Lamm, da das Lamm im eminenten Sinne (Kap. 5, 6) sieben Hörner hat, gleichwohl geht dasselbe wie jenes einzige Lamm auf die Lammeserschelnung zurück; es fingirt das Wesen des Lammes. Die zwei Hörner sollen also nicht als Mangel erscheinen, wie etwa nach Ebrard: „das Thier (B. 11) hat nur zwei Hörner, und unterscheidet sich dadurch als ein natürliches, in die kreatürlichen Grenzen und Schranken gebanntes Schaf von jenem Lamm“. So wäre es also unschuldig genug. Da es aber wie der Drache redet, so ist es mit den zwei Hörnern schwerlich ganz richtig. Hengstenbergs Konjekturen über die zwei Hörner f. bei Ebrard. Sie sollen die verborgene Macht der Weisheit dieser Welt bedeuten! Das Lamm hat seine zwei Hörner lediglich zur Nothwehr, und doch redet es wie der Drache, wie wenn es zehn Hörner hätte. Sollte es nicht etwa solche Lämmer geben? S. Matth. 7, 15. Nach Dillstried soll das Reden gleich dem Drachen das listige Reden des Verführers 1 Mos. 3 bedeuten; allein der Drache redet nicht bloß listig wie die Schlange, wie sich aus dem ganzen Kapitel ergibt. Spezielle Deutungen: Biringa: die zwei Hörner, die beiden Bettelorden; Hammond: doppelte Priestermacht, Wunder und Weissagungen.

B. 12. Und es lüht aus alle Gewalt. *Ποῦς.* In magischer Poesie macht es alle Gewalt des ersten Thieres nach vor demselben, und so macht es die Erde und die auf ihr wohnen fertig, daß sie anbeten das erste Thier, dessen Todeswunde ist geheilt worden. Das *ἐνώπιον αὐτοῦ* kann nicht sagen wollen, daß es sich von Anfang an freiwillig

als Vasall des ersten Thieres betrachtet habe; die Abhängigkeit von demselben ist keine ursprünglich beabsichtigte, und ergibt sich erst aus seinen Wirkungen allmählich. Da seine Weise zu schalten terrestrisch ist, so muß sie eventuell dem ersten Thier anheimfallen, und zuletzt wird diese Gestalt als ein gereiftes Thier aus der Erde der bewußte falsche Prophet des Meerthiers.

B. 13. Große Zeichen. Keine wirklichen Wunder, sondern Schau- und Scheinwunder. Die Tendenz ist, daß es auch möchte Feuer vom Himmel fallen lassen vor den Menschen. D. h. bis zur Anerkennung seitens der anschauenden Menschen. Ohne Zweifel ist dies die Nachäffung des Elias in der Sphäre der superstitiösen Anschauung der Menschen. Nach der Vorstellung der Superstition wäre allerdings das Feuer der Inquisitions-Scheiterhaufen vom Himmel gefallen. Einen Streit über das *wa* zwischen Hengstenberg und Dillstried. f. bei dem letzteren S. 452. Mißverständnis der Stelle. Man dürfte freilich wohl sagen: wie dem wahren Christus ein wahrer Elias vorangeht, so dem Pseudo-Christus ein Pseudo-Elias. — Falsche Deutungen auf das Pfingstfest und auf Salomo s. verzeichnet bei Dillstried.

B. 14. Und es verführt. Dillstried.: „die Wunder sind ein wirkliches Hilfsmittel (Matth. 24, 24)“. Doch ist hinzuzusetzen als kräftige Lügen oder lügenhafte Kräfte. — **Wobei es aufgibt.** **Ein Bild dem Thiere.** Dillstried.: „die Bilder der vergötterten Kaiser. Des Augustus und des Caligula Götterbilder“. Es ist nicht von einem Bilde des ersten Thieres an sich die Rede, sondern von dem Bilde dieses Thieres, wie es die Wunde hat vom Schwert und wieder aufgelebt ist. Dies kann jedenfalls nur ein idealisiertes, theoretisches und poetisches Abbild der regenerierten heidnischen Weltmacht sein, wie es sich etwa in heidnischer Nachvergötterung ausgespreitet hat, ein einziges Bild der vorchristlichen Weltmacht in vielen Bildern. Das Bild des Thiers ist also der Widerschein des Heidenthums oder der heidnischen Weltmacht in der christlichen Welt, und der falsche Prophet ist es eben, welcher die Aufstellung dieses Bildes veranlaßt. Ja, sogar eine Art von Scheinleben weiß er dem Bilde des ersten Thieres mitzutheilen.

B. 15. Verliehen, zu geben einen Geist. Eine Art von Geist gemäß der Art des Bildes, einen Schein von einheitlichem Geistesleben für das moderne Heidenthum als Bild des alten. Unmöglich kann darunter die Pflege des Humanismus als der Kulturbllte des alten Heidenthums verstanden werden, wie sie etwa von dem späteren Byzantinismus und dem Romanismus des 15. Jahrhunderts besorgt worden ist. Es ist von dem Bilde der heidnischen Weltmacht die Rede, wie sie sich innerhalb der Christenheit im Abbilde reflektirt. Die Grundzüge dieses Bildes heißen: abstrakte Autorität, korrespondierend mit abstraktem superstitiösem Demotratismus, zum Zweck abstrakter Uniformität. Zunächst hat das zweite Thier alles das für sich in

Anspruch genommen, allein der Natur der Sache nach arbeitete es mit alle dem dem ersten Thier in die Hände, und jetzt in der letzten eschatologischen Zeit ist es ganz übergegangen in den Dienst des ersten Thiers. Das Medium des Scheinlebens in dem Bilde ist das Neben können. „Von einem „geistigen Neben“ der heidnischen Götterbilder ist B. 15 a nicht zu verstehen (gegen Hengstenberg), vielmehr enthält dieser Zug der Schilderung eine Erinnerung an das, was von wirklich lebenden Götterbildern berichtet wird (vergl. Grotius, Enalb II., der auch an die Volkstänzung durch lebende Marienbilder erinnert), und Joh. scheint die Thatsächlichkeit solcher dämonischen Wunder vor- auszuheben“ (Düsterb.). Die Nichtbeachtung des symbolischen Ausdrucks führt zu einer solchen den Joh. mit Superstition belastenden Annahme. Das Bild des Thiers kann wirklich reden. Aber wie das Bild ein grundfalsches neuheidnisch-romantisches System ist, so ist sein Reden die Kunst der grundfalschen blendenden Phrase im Dienste dieses Systems. — Alle diejenigen, welche diesem Bilde die Huldigung versagen möchten, zu tödten. Wir verstehen dieses Tödteten in eschatologischem Sinne: sozial vernichten, mündlich, rechtlich, gesellschaftlich todt machen. Der erste große Typus des Uniformitätsbildes war der babylonische Thurm. Das erste aufgestellte Bild, dessen Anbetung befohlen war bei Strafe des Todes, war das Symbol der ersten heidnischen Weltmacht, das goldne Bild des Königs Nebukadnezar zu Babel, nach Daniel 3.

B. 16. 17. Und es ruft zu alle. Der falsche Prophet bearbeitet alle. Daß er alle bearbeitet, wird durch einen dreifachen Gegensatz betont: die Kleinen und die Großen u. s. w. Das Ziel aber ist die antichristliche Symbolik für diese bearbeitete universelle Genossenschaft: sie nehmen das Zeichen der Zugehörigkeit zu dem Thiere an (Kap. 14, 9. 11; 16, 2; 19, 20; 20, 4). Wie furchtbar ernst und entscheidend diese Selbstverschreibung der Menschen an das Thier sein wird, und wie bestimmt der Seher dieses Zustandekommen einer umgekehrten, antichristlichen Bekenntnissgemeinde voraussetzt, ergibt sich daraus, daß er immer wieder auf dieses verderbliche Symbolum zurückkommt. Es ist nicht einzusehen, weshalb Düsterbied die Ansicht von Grotius u. a., daß diese Vorstellung eine Erinnerung sei an die heidnische Sitte, Sklaven und Soldaten zu stigmatisieren, und so die Zugehörigkeit zu den Herren derselben zu bezeichnen, in Widerspruch bringt zu der Ansicht Hengstenbergs, das *χαρυσια* werde eine Art von Bekenntnis sein. Ausdrücklich wird ja die effektive Wirkung des Abzeichens hervorgehoben. Daß es auch hier nach der Intention des Sehers nicht auf buchstäbliche Auffassungen abgesehen sei, liegt doch ganz nahe. Denn unverkennbar haben die Stirne wie die Hand eine symbolische Bedeutung in der Heiligen Schrift. Das Stirnblatt des Hohenpriesters mit seiner Inschrift, der Ausdruck: Stirn gegen Stirn, Gen. 3, 8. 9 und ähnliche beweisen hinlänglich, daß das Zeichen an der Stirn ein Be-

kenntnis bedeutet, und nicht minder sprechend besagt das Zeichen an der Hand die praktische Richtung. S. oben. Die vollendete Esronterrie, die vollendete Meuterei — daran werden sich die Glieder dieser Thiergemeinde erkennen, und danach werden sie die Nichtbezeichneten dem sozialen Tode übergeben, nicht blos in den Bann thun, sondern auch in eine civile Acht. Eine fanatisch-protestantische Deutung des *χαρυσια* von Coccej. s. Düsterbiedt, S. 454.

B. 18. Hier ist die Weisheit. Die Weisheit Gottes wie die Weisheit der Menschen bezieht sich auf die Ziele und Zwecke des Lebens. Daher wird das Christentum gegen das Weltende hin immer mehr ein Beruf zur Weisheit, zur Prüfung der Geister, insbesondere zur Erkennung der Zeichen des antichristlichen Geistes. Darin soll die Weisheit erscheinen (s. oben). Vernun aber soll man die Weisheit, indem man die Zahl des Thieres berechnen lernt. Daß dies kein problematisches, chiasmatisches Rechnen im eigentlichen Sinne sein kann, sollte man dem Geist der Weisagung wohl zutrauen. Verschiedene Erklärungen der Zahl 666. 1) Nach Hofmann (Schriftbeweis II, 2, S. 702) hat Johannes selber die Beziehung der Zahl auf eine bestimmte Persönlichkeit nicht gewußt, nur die Zahl gesehen und geschrieben (ähnlich Luthardt, Die Offenb. Joh., S. 53). Im Grunde aber macht sich Hofmann zur Lösung anheischig: es werde der griechische Feind der alttestamentlichen Gottesgemeinde sein, welcher zur Vertilgung der neutestamentlichen Gottesgemeinde ins irdische Leben wiederkehre. 2) Die schwierige Lösung des Räthfels werde sich in der Zukunft finden (Vren., Andr. u. a.). Mit Nr. 1 u. 2 hängt zusammen Nr. 3) die Zahl bezeichne eine bestimmte menschliche Person (Weda, Grotius u. a.). 4) Der Ausdruck *ἀριθμὸς γὰρ ἀνθρώπων* wolle besagen, die Erklärung der Buchstaben sei nach ihrem konventionellen Zahlenwerth (welche man rückwärts in Buchstaben zu übersetzen habe) zu bestimmen, die Zahl müsse nach der gewöhnlichen Menschenweise auf einen Namen zurückgeführt werden (Wetstein, de Wette, Hengstenberg, Düsterbiedt u. a.). „Daß dies so leicht nicht sei, zeigt die Geschichte der Auslegung, indem sie (vergl. Wolf, Curae, Heinrichs Exkurs. VI, Jüllig Exkurs. II) hunderte von Versuchen, das Räthsel zu lösen, berichtet u. s. w. (Düsterbiedt). 5) Erklärungen, welche von der persönlichen Beziehung absehen, unter denen besonders die Deutung auf 666 Jahre von Bengel hervorzuheben ist (Düsterbiedt, S. 457). — Vitrina und Hengstenberg deuten die Zahl auf den hebräischen Namen Abonikam (der Herr erhebt sich), weil der Esra 2, 13 erwähnte Abonikam 666 Söhne hatte. Hengstenberg hat eine bessere Erklärung, nach welcher die Zahl 666 als Weltzahl hinter der göttlichen Siebenzahl zurückbleibe, der ersten Erklärung zum Suffrage gegeben, Luthardt hat in diesem Sinne die Zahl 666 in Gegenfatz gebracht zu der in den Sibyllinen vorkommenden Zahl des Namens Jesu 888. Unter Anwendung des griechischen, des hebrä-

schen, des lateinischen Alphabets hat man die verschiedensten Namen herausgebracht (Nero, Diokletian, Luther, Calvin, Papinamen, Jesuiten, Napoleon, Bileam, Cäsar, Roma, Nero u. s. w., s. Dillierbeck, S. 459. Eine Anzahl von chriastischen Zeitrechnungen und anderen Bestimmungen s. verzeichnet bei Ebrard, S. 391. 392; de Wette, S. 139 ff.). Nach Tren. haben sich Calov, Eichhorn, de Wette, Ebrard, Dillierbeck u. a. für den

Namen *λατῖνος* entschieden. So läuft also das große Mysterium endlich auf eine Allgemeinheit wie das römische Weltreich hinaus¹⁾.

¹⁾ S. auch die Deutung auf den Stifter des Mormonenthums Joseph Smith seitens des schwedischen Theologen Petrelli, besprochen von mir in Nr. 39 der deutschen Zeitschrift für christl. Wissensch. etc., Jahrgang 1859.

Sechster Abschnitt. (Erste Hälfte).

Das Endgericht im allgemeinen. Das Zornesgericht. Die sieben Zorneschalen.

Kap. 14, 1–16, 18.

A. Das ideale himmlische Weltbild des letzten Gerichts; die Zorneschalen im allgemeinen.

Kap. 14, 1–15, 8.

1. Die Feier der Auserwählten. Die triumphirende Gemeinde hoch über den Zornengerichten der Erde.

Und ich schaute, und siehe: ein Lamm stand¹⁾ auf dem Berge Zion und bei ihm hundert 1 und vierundvierzig tausend, die hatten den Namen desselben²⁾ und seines Vaters geschrieben an ihren Stirnen.

Und ich hörte eine Stimme vom Himmel her wie ein Getöse großer Wasser, und wie 2 Getöse eines großen Donners, und die Stimme, die ich hörte, war wie der Harfenspieler, welche spielen auf ihren Harfen [Zithern].

Und sie singen ein³⁾ neues Lied vor dem Throne und vor den vier Lebensgestalten und 3 vor den vier Ältesten. Und niemand konnte das Lied lernen als nur die hundert vierundvierzig tausend, die losgekauft sind von der Erde.

Diese sind es, die sich mit Weibern nicht befleckt haben, denn sie sind Jungfräuliche. 4 Diese sind es, welche [als Gefolge] dem Lamm folgen, wohin es auch gehen möge. Diese wurden losgekauft von den Menschen als Erstlinge für Gott und das Lamm.

Und in ihrem Munde wurde keine Lüge erfunden. Denn sie sind Untadelige [vor dem 5 Throne Gottes⁴⁾].

2. Die drei Engel der Verkündigung des Endgerichts.

a. Die Ankündigung des Endgerichts als das ewige Evangelium.

Und ich sah einen anderen Engel dahinfliegen in der Mitte [dem Centrum] des Himmels 6 [Kap. 8, 13], der hatte ein ewiges Evangelium zu verkündigen an⁵⁾ die Wohnenden auf der Erde und an alle Völker und Stämme und Zungen und Nationen.

Der sagte mit starker Stimme: Fürchtet Gott und gebet ihm die Ehre, denn gekommen 7 ist die Stunde seines Gerichts, und betet an den, der gemacht hat den Himmel und die Erde und das Meer und die Wasserbrunnen.

b. Die Ankündigung des Endgerichts zum Verderben Babels.

Und ein anderer [zweiter] Engel folgte nach und sagte: sie ist gefallen, sie ist gefallen, 8 Babylon die Große, die⁶⁾ mit dem Eiferwein ihrer Hurerei getränkt hat alle Nationen.

¹⁾ Statt der Rec. ἐστῆς nach A. C. Sinait. u. a. ἐστὸς.

²⁾ Gegen die Rec.

³⁾ Die Lesart des Cod. B. Sinait. u. s. w. A. C. u. a. lesen: ὡς ᾠδὴν, s. B. 3.

⁴⁾ Dieser Zusatz fehlt in den besten Codd.

⁵⁾ Auch bei καὶ ἡμεῖς ein ἐπὶ nach A. C. u. a.

⁶⁾ Nach A. C. u. a. ἡ.

c. Der Urtheilsspruch des Endgerichts über die Gottlosen.

- 9 Und ein anderer¹⁾ [dritter] Engel folgte demselben, der sagte mit starker Stimme: So jemand anbetet das Thier und sein Bild und nimmt an das Erkennungszeichen auf seine Stirne oder auf seine Hand,
- 10 so wird er auch trinken von dem Weine des Eifers Gottes, der gemischt ist als Ungemischter [zubereitet ist zum stärksten Rauschwein] in dem Becher seines Zorns, und er wird gepeinigt werden mit Feuer und Schwefel angesichts der heiligen Engel und des Lammes.
- 11 Und der Rauch ihrer Qual steigt auf in die Aeonen der Aeonen, und sie haben keine Ruhe Tag und Nacht, die das Thier anbeten und sein Bild, und wenn jemand annimmt das Erkennungszeichen seines Namens.
- 12 Hier ist die Geduld [Standhaftigkeit] der Heiligen; welche²⁾ bewahren die Gebote Gottes und den Glauben Jesu.

d. Der Urtheilsspruch über die Frommen.

- 13 Und ich hörte eine Stimme vom Himmel zu mir sagen: Schreibe: Selig sind die Todten, die im Herrn sterben von nun an. Ja, sagt der Geist [sterben], damit sie ruhen von ihren Arbeiten [Arbeitsmühen]. Ihre Werke aber [de] gehen als Gefolge mit ihnen.

3. Die drei Engel der beginnenden Vollziehung des Endgerichts.

a. Das Gericht oder die Ernte der Erde selbst. Die Haupternte oder die Ernte der Seligen (Matth. 3, 12a. Kap. 13, 43).

- 14 Und ich schaute, und siehe, eine weiße Wolke, und auf der Wolke saß Einer, wie eines Menschen Sohn. Der hatte auf dem Haupte eine goldene Krone, und in seiner Hand eine scharfe Sichel.
- 15 Und ein anderer Engel ging hervor aus dem Tempel, der schrie mit mächtiger Stimme dem zu, der auf der Wolke saß: Sende aus deine Sichel und ernte. Denn es ist gekommen [für dich³⁾] die Stunde zu ernten; denn dürre [weiß] geworden ist das Erntefeld der Erde.
- 16 Und der auf der Wolke saß, warf seine Sichel auf die Erde, und geerntet ward die Erde.

b. Die Ernte des Zorns oder das Gericht über die Gottlosen (Matth. 3, 12. Kap. 13, 42).

- 17 Und ein anderer Engel ging hervor aus dem Tempel im Himmel, der hatte auch eine scharfe Sichel.
- 18 Und [wieder] ein anderer Engel kam hervor aus dem Räucheraltar, welcher⁴⁾ Gewalt hatte über das Feuer. Und er rief zu mit großem Geschrei dem, welcher die scharfe Sichel hatte, und sagte: Sende aus deine scharfe Sichel, und schneide die Trauben des Weinstocks der Erde, denn gereift ist die Beere der Erde⁵⁾.
- 19 Und der Engel legte an seine Sichel an die Erde und erntete [schneidend] ab den Weinstock der Erde, und warf ihn in die große⁶⁾ Kelter des Zornes Gottes.
- 20 Und die Kelter ward getreten außerhalb der Stadt, und Blut ging aus der Kelter hervor bis an die Zügel der Pferde bis tausend sechshundert Stadien weit.

4. Die Vorbereitung des Gerichtes im Himmel.

Kap. 15, 1–4.

a. Die ideale Vorbereitung.

- 1 Und ich schaute ein anderes Zeichen im Himmel, groß und wunderbar: Sieben Engel, welche hatten die letzten sieben Plagen: denn mit ihnen ist vollendet der Zorn Gottes.

¹⁾ Nach A. B. C. u. a.

²⁾ Das zweite *οὗτοι* unbegründet.

³⁾ Das *σοι* fehlt in den besten Codd.

⁴⁾ Der Artikel *ὁ* fehlt in Cod. B. und im Sinait. Wahrscheinlich wurde derselbe durch eine unrichtige exegetische Auffassung veranlaßt.

⁵⁾ Die Lesart: *ἤμασεν ἡ σταφυλὴ τῆς γῆς*. Cod. B. u. a. Die leichtere Lesart ist allerdings mehr bezeugt, aber weshalb? Es fragt sich, ob das, was sie Schwieriges hat, bedeutsam ist.

⁶⁾ Auffallende Lesart *τὸν μέγαν*. Nächstliegende Bemerkung: *ἄνθρωπος* ist gen. commun. Ueber den Wechsel des Geschlechts im Adjektiv s. Winer, de Wette, Bücherdied.

Und ich sah eine Erscheinung wie ein kristallenes Meer, gemengt mit Feuer [=schein], und 2 sah die Ueberwinder vom Thiere her, und von seinem Bilde her [und von seinem Erkennungszeichen her¹⁾], und von der Zahl seines Namens her, wie sie standen an dem kristallinen Meer und hatten Harfen Gottes.

Und sie singen das Lied Moses, des Knechtes Gottes, und das Lied des Lammes und 3 sprechen: Groß und wunderbar sind deine Werke, Herr Gott, du Allbeherrscher, gerecht und wahrhaftig sind deine Wege, du König der Völker²⁾.

Wer sollte nicht sich fürchten³⁾, Herr, und deinen Namen preisen! Denn du bist allein 4 heilig. Denn alle Heiden werden kommen und anbeten vor dir, denn deine Gerichte sind offen-
bar geworden.

b. Die reale Vorbereitung. Die Engel des Gerichts oder die sieben Engel mit den Zornesschalen in ihrer Rüstung. (B. 5—8.)

Und nach diesem schaute ich, und siehe, aufgethan wurde der Tempel der Hütte des Zeug- 5 nisses [Gezeuges] im Himmel.

Und hervorgingen die sieben Engel welche die sieben Plagen hatten, aus dem Tempel, 6 angethan mit reiner, lichter Leinwand⁴⁾, und gegürtet um die Brust mit goldenen Gürteln.

Und eine von den vier Lebensgestalten gab den sieben Engeln sieben goldene Schalen 7 voll von dem Zorne Gottes, der da lebet in die Aeonen der Aeonen.

Und erfüllt wurde der Tempel von Rauch⁵⁾ von der Herrlichkeit Gottes und von seiner 8 Macht, und niemand konnte in den Tempel hineingehen, bis die sieben Plagen der sieben Engel vollbracht waren.

Gegetische Erläuterungen.

Allgemeine Uebersicht. Der Grundgedanke des ganzen Abschnitts Kap. 14—16 ist das Endgericht in seiner allgemeinen Gestalt, wie es sich dann weiterhin in die drei Spezialgerichte über Babel, über das Thier und über den Satan selbst in Verbindung mit dem Sog und Magog verzweigt. Der Grundgedanke aber dieser ersten Abtheilung unseres Abschnitts ist die Vorbereitung des Endgerichtes, oder des Gerichtes der Zornesschalen im Himmel. Weil nun dieses große Gericht die letzte Entscheidung bringt, darum geht ihm eine sehr große feierliche Vorbereitung im Himmel voran, deren Darstellung sich durch zwei Kapitel hindurchzieht, während dann die Gerichte auf Erden selber sich in einer raschen Folge mit der Ausgießung der Zornesschalen vollziehen (Kap. 16). So bildet diese himmlische Vorfeier des Endgerichtes ein Analogon zu der großen Vorfeier der sieben Siegel der Weltgeschichte im 4. u. 5. Kapitel.

Der Zorn Gottes ist die Manifestation seiner Liebe in dem Hervortreten und Vortreten seiner Gerechtigkeit zum Gericht. Er verhängt den Tod als Strafe, und zwar als Reaktion gegen das geistige Sterben des Menschen, den beharrlichen Ungehorsam oder keimenden Abfall (vergl. den Artikel Zorn in Herzogs Real-Encyclopädie). Und info-

fern der Zorn den Abfall oder auch die Verstockung, welche nur eine andere Form des Abfalls ist, zur Entscheidung treibt, führt er dem ewigen Tode entgegen durch den geistlichen Tod, d. h. er manifestirt sich im Gericht.

Wie aber schon die erste Manifestation des Zorns den Anfang einer rhythmischen Folge von Züchtigungen unter der Langmuth bildet (Röm. 2, 4. 5), so tritt auch die eigentliche Zornesperiode, der große Tag des Zorns, in einer Folge von steten Steigerungen hervor.

So groß aber auch die Zornesgerichte auftreten mögen, so daß sie sich als endlose und namenlose Finsternisse ausnehmen, wie z. B. in der Zerstörung Jerusalems, im Fall Konstantinopels, vor Gott sind sie gleichwohl ermogen und gemessen, und zwar ist ihnen von Gottes Treue das Maß und die Wirkung bestimmt. So ist der Zorn gefaßt in goldene Schalen, so sehr im Himmel vorbereitet, durchdacht, durchgeistet, daß er als Heroismus göttlicher Vernunft das gerade Gegentheil zu den heidnischen Bildern des Götterneides, der Schicksalsmacht verwirklicht. Dies gilt insbesondere von der Mäßigung und Beschränkung der Zorngerichte für die Frommen, welche vielfach äußerlich unter den gleichen Wettern mit den Gottlosen stehen — von der Abkürzung der schweren Tage nach dem Ausbruch des Herrn (s. Bibelwerk, Matth. 24, 22) — es gilt aber auch von der Wirkung des Gerichts überhaupt

¹⁾ Fehlt in den besten Codd.

²⁾ Zwei Varianten: der Aeonen; der Heiligen.

³⁾ Das *γοηθη* ohne *σε*.

⁴⁾ eine schwierige Lesart ist *λιθον* bei Codd. A. C. u. a. Für die Rec. sprechen B. und der Sinait.

⁵⁾ *καπνοῦ* ohne *ἐκ τοῦ* A. C. Sinait.

Wie diese Zornesgeschalen nun einerseits mit den Posaunen verwandt sind, und in unverkennbarer Parallele stehen (s. Einl. S. 67), so bilden sie andererseits einen Gegensatz zu denselben, indem diese sich vorwaltend als Erwedungsgerichte darstellen (s. Kap. 11, 13), jene dagegen im allgemeinen als Verstockungsgerichte wirken (s. Kap. 16, 9. 11).

Das erste große Gesicht in dem Himmelsbilde des Westendes ist die Schaar des auserwählten Centrums der triumphirenden Gemeinde, die Repräsentation der triumphirenden Gemeinde selbst. Die Scene ist auf dem Berge Zion. Daß der Berg Zion weder im Himmel liegen kann, noch geographisch verstanden werden kann von der Tempelhöhe in Jerusalem, ergibt sich aus der symbolischen Bedeutung des Wortes. Demgemäß ist der Berg Zion der reale Gottesstaat in seiner Vollendung. Die himmlische Erscheinung Kap. 1, 12 hat sich Kap. 4, 2 zur Sphäre des himmlischen Thrones gestaltet. Kap. 7, 9 wird dann die triumphirende Gemeinde in ihrem Werden geschildert. Hier haben wir das Bild ihrer vorläufigen geistigen Vollendung. Sie ist aber noch in der Sphäre des Jenseits zu denken, denn erst Kap. 21 vollendet sich die Einheit zwischen dem christlichen Jenseits und Diesseits, indem das himmlische Jerusalem als Gottesstadt sich auf die Erde herabsenkt. Damit ist denn erst die vollendete geistliche Weltverkörperung wie die reale Auferstehung ausgesprochen. Schon hier aber ist ausgesprochen die geistige Vollendung der Gemeinde, ihre selige, sichere Stellung über den Zorngerichten, die nun auf Erden hervorberechen sollen. Den Mittelpunkt bildet auch hier wieder das Lamm. Seine Umgebung aber sind hundert und vierundvierzig tausend auserwählte Seelen. Wenn man gefragt hat, ob es dieselben Seelen seien, welche Kap. 7 als Versiegelte erscheinen, so muß zweierlei bemerkt werden: erstlich dieses, daß jene Versiegelten die Versuchungskrise noch vor sich haben, diese aber haben sie hinter sich, sie sind für den triumphirenden Vorausblick Vollenbete, also der Mittelpunkt der Kap. 7, 9 geschilderten unermesslichen Schaar. Sodann ist zweitens auch die symbolische Bedeutung der Zahl 144,000 ebenfalls hier festzuhalten. Auf die Identität der Individuen also wird es im einzelnen nicht ankommen, wohl aber im ganzen; insofern die versiegelten Auserwählten diesseits auch jenseits als vollendete Auserwählte zur Erscheinung kommen müssen. Es ist die Vollzahl des Centrums der Seligen, welche die ganze triumphirende Gemeinde repräsentirt. Sie haben den Namen Christi und den Namen des Vaters geschrieben an ihren Stirnen, d. h. sie sind vollendete Bekenner, und darum nicht solche, welche den Namen des Vaters durch den Namen des Lammes meinen verdunkeln zu müssen, noch auch solche, welche umgekehrt verfahren. Daß nun diese Schaar nach der Intention des Sehers wieder ausschließlich aus Juden bestehen sollte, ist von vornherein eine durchaus sinnlose Annahme. Sie wird aber besonders sinnlos, wenn man die Bezeichnung, daß sie Jungfrauen sind,

buchstäblich versteht von Elibatären, und die Sinnlosigkeit gipfelt sich, wenn man zur Erklärung die alttestamentliche Bestimmung herbeizieht, wonach die Vollziehung der Geschlechtsgemeinschaft momentan verunreinigte. Denn die Ehe selber verunreinigte nach dem Alten Testament so wenig, daß sie vielmehr die größten Verheißungen hatte. Auch Maria mußte eine gefehliche Reinigung durchmachen, und Petrus war verheirathet. Man muß sich den Schreiber als einen willigen dualistischen Ascetenkopf denken, wenn man dergleichen aufstellen will. Selbst die Patriarchen und Propheten hätte der vermeintliche Judaist oder der judaisirende Nichtjudaist — denn bis zu dieser Vorstellung rückt die historische Auslegung fort — von der Zahl der Auserwählten ausgeschlossen. — Auf dieses große Gesichtswunder folgt ein großes Gehörwunder. Das neue Lied von der Vollendung der triumphirenden Gemeinde wird intonirt durch eine große Tonharmonie vom Himmel her, eine tönende Stimme. Sie tönt wie das Rauschen vieler Wasser, denn es ist das gesammte Gotteslob der erlittenen Völker. Sie tönt wie ein großer Donner, denn es ist die vollendete, welterfrischende Offenbarung Gottes. Sie tönt wie das Spiel der Harfenspieler, denn alle wahre Kunst ist in den Dienst des Heiligen getreten. Und sie singen ein neues Lied. Dies scheint sich zunächst auf die Harfenspieler zu beziehen, denn es heißt: sie singen es vor dem Thron, vor den vier Lebensgestalten und vor den Ältesten. Das Lied ist aber nicht ihr Eigenthum; es ist ihnen gegeben als die Vollendungsblume der Offenbarung, darum auch neu, ein noch nicht dagewesenes Gesangeswunder. Man darf nicht übersehen, daß auch das neue Lied in der Apokalypse durch Entwicklungsstadien sich vollendet, ebenso wie der Gottesstaat, Kap. 5, 9; 14, 3; 15, 3; 19, 6 (vgl. 2 Mos. 15; Ps. 96, 1). Selbst die 144,000 Auserlesenen müssen das Lied lernen, und sie allein können es lernen, weil es die ganze Tiefe und den ganzen Umfang ihrer Erfahrung, ihr ganzes „Erfauftsein von der Erde“ voraussetzt. Sie haben sich mit Weibern nicht beledet. Offenbar kann dies nur symbolisch verstanden werden, denn von Jungfrauen ist die Rede. Aber nicht die Weiber selber sind das Symbol, sondern die Befleckung mit Weibern, wodurch auch die Weiber selber näher charakterisirt sind (Sprüche Salom. 9, 13). Daß hier von Buhlerei die Rede ist und nicht von der Ehe, versteht sich in einem Buche, welches mit der Hochzeit des Lammes schließt, von selbst. Die biblische Darstellung der Abgötterei und des Abfalls unter dem Bilde der Hurerei ist bekannt, und es liegt die betreffende Vorstellung um so näher, da unmittelbar vorher der große Abfall geschildert ist. Das Thun dieser jungfräulichen Seelen beruhte aber auf ihrem Sein¹⁾. Als Jungfrauen haben sie sich auch von

¹⁾ Schiller: gemeine Naturen zählen mit dem was sie thun, edle mit dem was sie sind.

allem Fanatismus und Parteigeist in ihrer Frömmigkeit rein gehalten, denn beide Formen der Verunreinigung der Frömmigkeit sind insbesondere auch sehr verberbliche Formen der subtilen Abgötterei. Ihre Jungfräulichkeit ist damit ausgebrüht, daß sie dem Lamme nachfolgen, wo es hin geht, also in allen seinen historischen und himmlischen Bewegungen und Fortschritten, und nur ihm. Absolut reiner Gehorsam in absolut reinem Vertrauen ist die Signatur, daß sie zu Erfflingen (s. Bibelwert, Sak. 1, 18) erkaufte sind aus den Menschen, Gott und dem Lamme. Wie aber auch die Vollziehung ihrer Erwähltheit auf der Erlösungsgnade beruhte, so betätigte sie sich vor allem in dem Charakterzug der Aufrichtigkeit (Sprüche 2, 7; Pred. 7, 8) und der Wahrhaftigkeit. Grotius erinnert mit Recht daran, daß alle Abgötterei mit Lüge behaftet sei (Joh. 3, 21). Daß sie nicht als Sündlose, der Erlösung nicht Bedürftige dargestellt werden sollen, ergibt sich daraus, daß sie vor dem Lamme stehen, daß sie erkaufte sind, und daß keine Lüge in ihrem Munde ist erfunden worden, keinerlei Lügenhaftigkeit, und daß sie ganz als Vollenbete in betonter Untathaftigkeit vor dem Throne Gottes stehen.

Nach dieser Sicherstellung des ganzen seligen Gottesreichs kann die Verkündigung des Gerichts folgen. Dieses Gericht hat aber drei Seiten. Es ist erstlich für die Frommen schließliche Erlösung, daher die Verkündigung desselben ein ewiges Evangelium, das eschatologische Evangelium von der schließlichen *σωτηρία* durch das Gericht zum ewigen Heil (Matth. 25; Luk. 21, 28). Angekündigt wird dieses Evangelium allen, die auf Erden sitzen und meist an ihr haften (B. 6), bevor das Gericht selber eintritt, und mit einer Ermahnung zur freien Beugung vor Gott verbunden, der hier treffend als der Schöpfer, Grund und Herr aller Dinge bezeichnet wird, insbesondere auch als Urheber der Wasserbrunnen, aller originalen Quellen genannt wird. Das Gericht ist sodann zweitens für die zum Verderben gereifte Welt ein thatsächlicher Fall ins Verderben. Daher die Verkündigung: sie ist gefallen, sie ist gefallen, Babylon die Große! Hier ist nun zu bemerken, daß an dieser Stelle noch nicht die Rede ist von Babylon im engeren Sinne wie Kap. 17. Sowie in der Genesis Kap. 1 vom Wasser erst im allgemeinsten Sinne die Rede ist, dann vom Wasser im speziellen, endlich im speziellsten Sinne, so ist hier mit der Babylon die ganze ungöttliche, antichristlich gewordene Welt gemeint. Diese theilt sich dann unter der siebenten Zorneschale in drei Theile (Kap. 16, 19), und nun verzweigt sich das allgemeine Gericht in die drei Spezialgerichte: über die Hure oder Babylon im engeren Sinne — über das Thier, und über Gog und Magog unter Anführung des Satans. Von diesem allgemeineren Babylon, welches allerdings noch längere Zeit seinen Kulminationspunkt in dem spezielleren Babylon hat, heißt es nun: sie hat mit dem Zornwein ihrer Hurerei getränkt alle Heiden. Das Antichristenthum ist ein einheitliches Aftergewächs, das mit

seinem Schlingkrautgeflecht die ganze Menschheit durchzogen hat, wie andererseits mit seinen heiligen Wurzeln der Baum des Reiches Gottes. Der Zornwein der Hurerei ist nur materiell identisch mit dem Zorne Gottes (s. Kap. 11, 18), in formeller Beziehung bildet er einen Gegensatz zu demselben. Zornwein der Hurerei ist als Sünde die leidenschaftliche empöreriſche Berausung im Abfall, als Gericht aber auch der Wein des Zornes Gottes, die sinnverwirrende Wirkung der Todesgerichte Gottes. Endlich drittens besteht das Gericht in dem Urtheilsspruch, der die Thatſachen deutet. So geht auch die faktische Scheidung der Schafe und der Böde (Matth. 25) dem Urtheilsspruch voran. Die Sentenz des Engels lautet bebingt: wenn jemand anbetet das Thier und sein Bild, und nimmt das Maalzeichen an seine Stirn oder seine Hand. Eins ist mit dem andern gesetzt: Anerkennung der Macht des Thiers und Aneignung der falschen Idee des Systems, theokratisches oder praktisches Zeugniß. Das Urtheil lautet: er verfällt dem innern Gericht, daß er von dem Wein des Zornes Gottes, tödtlicher Sinnverwirrung trinken muß, und zwar einen Wein wie gemischt, d. h. hier geschenkt (fredeuz) zum Ungemischten, zum stärksten Rauschwein in dem Becher, dem sich selbst begrenzenden Rathschluß des Zorns. Die äußere räumliche Folge ist diese: Er wird gepeinigt werden mit Feuer und Schwefel Angefaßt der heiligen Engel und des Lammes. Die in die Erscheinung tretende Gestalt des Gerichts ist feurige Selbstverzehrung in den immer zuströmenden neuen Elementen des Feuerreizes. Denn wie dem Frommen alle zuströmende Erfahrung zum lindenden Del des Geistes wird, so dem Gottlosen zum Schwefel, zum Brennstoff seiner Leidenschaft. Die zeitliche Folge des Gerichts aber ist diese: der Rauch ihrer Dual wird aufsteigen in die Aeonen der Aeonen. Der Rauch steigt auf vom Feuer, aber nicht von hellem Feuer, sondern von dem geheminten, düstern. Hier ist aber wohl besonders das Feuer des Hasses, der fanatischen Leidenschaftlichkeit im Abfall gemeint. Daher heißt es auch: sie haben keine Ruhe Tag und Nacht, und zwar nicht im guten Sinne (Kap. 4, 8), sondern im bösen, als dämonische Wesen, und die eigentliche Kausalität liegt eben in ihrem Abfall. Es heißt: die das Thier anbeten und sein Bild, und wenn jemand nimmt das Erkennungszeichen seines Namens. Daß der Verdammnißzustand fortgehen kann bis in die Aeonen hinein, bezeichnet jedenfalls die zeitliche Unabsehbarkeit, deutet aber zugleich äonische Gestaltungen und Veränderungen desselben an. Noch einmal erschallt am Schluß dieses Urtheilsspruchs das Wort Kap. 13, 10, erweitert durch die Bestimmung, daß die Geduld der Heiligen sich auch erweist im Halten der Gebote Gottes, und der Glaube als ein Glaube an Jesum. Nur durch diese Geduld oder Ausdauer kann man jenes Urtheil des äonischen Feuertodes vermeiden. Auch hier aber wie Kap. 13, 10 bildet dieser selig ruhige Geist den Gegensatz gegen den Feuerrauch der Ruhestosen (Zef. 48, 22). Auch hier

wieder macht der Seher in bedeutsamer Weise die Zusammengehörigkeit der lebendigen Gottesverehrung und des Jesusglaubens geltend. Dem Urtheil zur Verbammniß stellt sich nun das Urtheil zur Seligkeit gegenüber. Weshalb aber spricht dasselbe nicht der Engel aus, sondern eine Stimme vom Himmel? Man könnte sagen, weil die Erfahrung der himmlischen Seligkeit bewährter Christen über Engelerfahrung hinausgeht. Nach dem Folgenden spricht diese Seligpreisung der Geist, d. h. der Geist der triumphirenden Gemeinde, er spricht also ein Zeugniß unmittelbarer Erfahrung aus. Der Makarismus der seligen Todten soll aber auch besonders markirt werden; wie zu einer Lapidarschrift für Leichensteine mit dem Befehl: schreibe! Wenn nun auch dieser köstliche Urtheilspruch (B. 13) seine Geltung hat für alle Zeiten: Selig sind die Todten u. s. w., so hat er doch ein besonderes Gewicht nach seiner Beziehung auf die letzten Zeiten. Da sind die Sterbenden, die in dem Herrn sterben, wie sie in ihm gelebt haben, besonders selig zu preisen, weil sie hinweggenommen werden vor dem Sturm der letzten Tage (i. Jes. 57, 1).

Wir erklären das *ἀπαύρι* also in dem Sinne: Solche sind von jetzt an ganz besonders selig, weil sie zum Ausruhen kommen von ihren schweren Kämpfen, während der Segen ihrer Werke, auch ihr vollendeter Beruf zu idealer Wirksamkeit mit ihnen hinübergeht in die triumphirende Gemeinde.

Vorur wir zu der Betrachtung der drei Engel der beginnenden Vollziehung des Endgerichts übergehen, ist das Verhältniß dieser drei Engel zu den vorangehenden drei Engeln der Verkündigung in Betracht zu ziehen. Es liegt nahe, anzunehmen, daß die drei ersten Engel eine organische Totalität bilden (*ἅλλος* B. 15, *ἅλλος* B. 17, *ἅλλος* B. 18, verwandt mit *ἅλλος*, *ἑτερος*, *ἅλλος* 1 Kor. 12, 10), nicht aber eine abstrakte Folge von anderen und wieder anderen Engeln aufgeführt wird. So entspricht denn auch die zweite Engeltrias der ersten, und es bildet sich folgendes Schema:

A. Die Verkündigung des Endes. Das Lamm, feststehend auf dem Berge Zion (B. 1).

1. Der *ἅλλος ἄγγελος*, der Verkündiger des ewigen Evangeliums, oder Evangeliums der Ewigkeit (B. 6).

2. Der *ἅλλος δεύτερος ἄγγελος*, als Verkündiger des entschiedenen Falles der großen Babel (B. 8).

3. Der *ἅλλος ἄγγελος τρίτος*, der Verkündiger des Gerichts über die Anbeter des Thiers (B. 9).

4. Die Stimme vom Himmel: Verkündigung der Seligkeit der in dem Herrn sterbenden Todten.

B. Die Vollziehung des Endes. Die Erscheinung der Gestalt des Menschensohnes auf der weißen Wolke (B. 14).

1. Der *ἅλλος ἄγγελος*, aus dem Tempel hervorgehend, ausrufend die Stunde des Gerichts

(den Anfang des ganzen Gerichts) als Gericht über Babel (B. 15).

2. Der *ἅλλος ἄγγελος*, aus dem Tempel des Himmels hervorgehend mit der scharfen Sichel zum Vollzug der Ernte (B. 17).

3. Der *ἅλλος ἄγγελος* B. 18, hervorgehend vom Altar, Macht habend über das Opferfeuer, welcher den vorhergehenden Engel zum Vollzug des Endgerichts auffordert, wie der Engel B. 15 die Gestalt des Menschensohnes (B. 14).

Wir unterscheiden also die Gruppe der Gerichtsverkündigung (A) und der Gerichtsvollziehung (B). Die erstere steht unter der Herrschaft des Lammes, welches für immer feststeht auf dem Berge Zion als Haupt der triumphirenden Gemeinde, die letztere unter der Herrschaft der Gestalt des Menschensohnes auf der weißen Wolke, mit der Krone auf dem Haupt, in der Hand die scharfe Erntesichel, also unter dem Christus, wie er kommt zum Gericht über die Welt (Matth. 26, 64; vergl. Dan. 7).

Nun korrespondirt mit dem ersten Engel, welcher das ewige Evangelium, d. h. das Evangelium der seligen Ewigkeit, der schließlichen *σωτηρία* verkündigt hat (B. 6), der erste Engel der Vollziehung, indem er dem Menschensohne die Stunde oder Zeit der Ernte ansagt und ihn zur Ernte auffordert; worauf der, welcher auf der Wolke sitzt, seine Sichel auf die Erde wirft und die Erde erntet. Diese Ernte (B. 16) ist ohne Zweifel die Ernte des Weizens (Matth. 3, 12; 13, 39), mit welcher die Parusie beginnt (Matth. 24, 31), entsprechend dem Evangelium der finalen Erlösung, und von der Ernte des Gerichts (B. 19, 20) zu unterscheiden. Unterscheidungs-Merkmale: Der Engel B. 8 geht aus dem Tempel hervor, d. h. dem idealen Tempel der gereiften Gottesgemeinde, denn die Gereiftheit der Gottesgemeinde zur Erlösung ist das Zeichen der Gereiftheit der Welt zum Gericht; er ist das Symbol des Rathschlusses des Vaters (Apost. 1, 7). Diese erste Ernte heißt denn auch die Ernte der Erde schlechthin; sie beginnt, indem Christus als Weltrichter von der Wolke her seine Sichel an die Erde wirft, also wenn seine Parusie selber erst anfängt. Hier ist also auch die Erde, die geerntet wird, im spezielleren Sinne zu verstehen.

Mit dem zweiten Engel der Verkündigung, welcher ausruft: Babel ist gefallen (B. 8), korrespondirt der zweite Engel der Vollziehung (B. 17). Dieser geht hervor aus dem Tempel des Himmels, denn das Gericht zum Gericht beruht ganz auf dem objektiven Urtheil der göttlichen Gerechtigkeit, welche darüber entscheidet, wann das innere Verderben der Welt sein Gericht finden muß in äußerem Verderben. Auch dieser Engel des Gerichts aber (der Bedeutung Michaels, des richtenden Christus ähnlich) erhält das Aufgebot zur Gerichtsvollziehung von einem anderen Engel, dem dritten Engel der Vollziehung. Dieser geht hervor aus dem Altar, es ist ein Engel, welcher Macht hat über das Feuer. Das

bete Vergeltung aus, als ein Strafwalten, welches elbst die Signatur des Allerheiligsten hat, also auch ganz als ein Walten zum Schutz des persönlichen Lebens zu betrachten ist. Es geht aber aus dem Allerheiligsten hervor in der Verzweigung der sieben Engel, welche die sieben letzten Plagen ausführen sollen. Diese selber erscheinen als hochgeweihte Geister, angethan mit reiner, lichter (oder gar besperkter?) ¹⁾ Leinwand, denn sie vollziehen einzig und allein die Aussprüche der höchsten Wahrheit und Gerechtigkeit, indem sie das Urtheil des Zornes Gottes vollziehen, nicht aber Ergüsse dunkler, unfreier Leidenschaft, oder gar sinnlose, blinde Schicksalsschläge. Daher sind sie auch gegürtet wie zur Festlichkeit um die Brust, nicht wie zur Arbeit um die Lenden, und zwar mit goldenen Gürteln, den Zeichen göttlicher Kraft, Selbstbestimmung und maßhaltender Treue. Die sieben Zorneschalen aber erhalten die Engel ausgeheilt von einem der vier Lebensgestalten oder Thiere. Hier wird es nun besonders deutlich, daß diese Lebensgestalten nicht betrachtet werden können als symbolische Formen des Kreaturlebens. Sie stehen zwischen Gott und den hohen Engeln, die mit den Erzengeln freilich auch nicht zu identifizieren sind, und empfangen die Schalen, welche voll sind vom Zorne Gottes. Eins von ihnen überreicht die Schalen; eine genauere Bestimmung ist der Vision verlag, daher wäre es auch nur ein Rathen, wenn man auf den Löwen rathen wollte. Weshalb heißt es hier, der da lebet in die Aeonen der Aeonen? Das Walten seines Zornes in Todesverhängnissen ist durch dieses Leben bedingt. Die Manifestation des absoluten Lebens ist ein Todesverhängniß für die beharrlichen Sünder. Dazu kommt, daß sich Gott hier als der Zürnende für die menschliche Anschauung verhält. Von jetzt an wurde der Tempel erfüllt mit Rauch von der Herrlichkeit Gottes, so daß niemand in den Tempel hineingehen konnte, bis die sieben Plagen vollendet wären. Diese Erscheinung kann nicht in die allgemeineren Vorkommnisse aufgehen, daß sich die Herrlichkeit Gottes in die Wolkensäule oder in eine Rauchsäule verhüllt (2 Mos. 40, 34; 1 Kön. 8, 10; Matth. 17, 5), obschon sie damit zusammenhängt. Denn der Tempel ist vorher für das Auge des Sehers nicht von Rauch erfüllt gewesen, dieser hat sogar ein geheimnißvoll ausgedrücktes Anschauen Gottes gehabt. Wie aber Gott sich überhaupt als der Heilige für den sündigen Menschen verhüllt, so besonders in seinen Gerichten. „Er machte die Finsterniß um sich zur Hülle, um sich her zu seinem Gezelt Wassernacht, Wolken aus Wolken, Ps. 18, 12“. So verhüllt er sich, wenn er mit Schrecken über die Feinde kommt. Auch für den Propheten Jesaias erfüllt sich (Kap. 6) der Tempel, in dem er die Herrlichkeit Jehova's gesehen hat, hinterher mit Rauch, ein Vorzeichen, daß dieser Tempel einst brennen wird, aber auch ein Ausdruck dafür, daß Gott in

seinen Gerichten für das Menschenauge am meisten verhüllt, am schwersten verständlich ist. Die trauliche Freimüthigkeit, unmittelbar zu Gott in den Tempel hineinzugehen, tritt zurück unter den Donnern der Majestät; doch ist der Gnadenstuhl herausgestellt vor den Tempel in der Person Christi für die Zufluchtnehmenden in aller Welt (Röm. 3).

Erläuterungen des Einzelnen.

Kap. 14 V. 1. Und ich schaute, und siehe. Die lebhafteste Einführung der neuen großen Anschauung, der himmlischen Vorseier und Vorbereitung des Endgerichts. Die Vollendung der Gemeinde, welche in den 144,000 Jungfrauen erscheint, ist das Symptom der Vollendung der Erde, ihrer Reise zum Gericht. — Das Lamm (V. 7. 17), hier im Glanze seiner herrlichen Siegesbeute. — Auf dem Berge Zion. Ob im Himmel zu denken (nach Grotius, Hengstenberg, Ebrard u. a.)? Oder nach der Wette und Düsterbied „eigentlich“ gemeint, d. h. buchstäblich? Allegorisirend nennt Düsterbied. Die Deutung des Berges Zion auf die Kirche (nach Weda, Calov u. a.) in Mißverständnis über das, was Allegoristren heißt. Augenscheinlich ist die Vision ein Bild der triumphirenden Kirche, welche in jenem geistigen Himmel sich befindet; der durch Himmel und Erde geht. Der Berg Zion aber ist insbesondere das Symbol der hohen Burg, der ewigen Festung des Gottesvolks. — Und bei ihm 144,000. Es ist ebensowenig begründet, diese 144,000 aus den Heiden allein bestehen zu lassen (Düsterbied), als es begründet ist, in den 144,000 Kap. 7 nur Juden zu sehen. Unwiesern beide Vorkommnisse als identisch anzusehen sind (nach Grot., Biringa u. v. a.) und inwiefern als verschieden (nach Bleek, Neander u. a.), darüber beziehen wir uns auf die allgemeine Uebersicht. Es ist im ganzen derselbe Kern der Gottesgemeinde, aber er hat sich entwickelt aus einer Schaar von diesseitigen Streitern zu jenseitigen Ueberwindern, sowie auch das Siegel an den Stirnen zur offenen Inschrift der Zugehörigkeit zu Gott und Christus geworden ist.

V. 2. Vom Himmel her. Der himmlische Charakter der Stimme ist die Hauptsache, es sind Vollendungslaute. Die Singenden aber sind zum Theil christliche Volksstimmen (Getöne großer Wasser), zum Theil Stimmen großer Propheten (Donnergetöne), die einen wie die andern in heiliger Kunst vollendet (wie der Harfenspieler). Also allerdings gewissermaßen die 144,000 selbst (Bengel, Hengstenberg u. a.), genauer aber doch der eigentliche Liebesquell innerhalb der Gemeinde Gottes, dessen Produkt erst allmählich auf die ganze Gemeinde übergeht; der Chor der himmlischen Gemeinde. — Großer Wasser (Kap. 1, 15). — Stimmen eines großen Donners (Kap. 6, 1). — Harfen (oder Zithern). Bei aller Erhabenheit ist das Lied in seiner geistigen Schönheit so fein wie Zitherspiel.

V. 3. Ein neues Lied. Wie das Alte Testament ein Neues ist im Verhältniß zur Urzeit, das Neue

¹⁾ S. über die Lesart *λεπτον* Düsterb.

Testament ein Neues im Verhältniß zum Alten Testament, das ewige Evangelium ein Neues im Verhältniß zu dem Evangelium von der prinzipiellen Soteria, so ist das neue Lied ein neues im Verhältniß zu dem Erlösungslied des Moses; eine entwickeltere Form ist die Verbindung von beiden (Kap. 15, 3). — Und niemand konnte das Lied. Die Bedingung ist nicht Kunsttalent, sondern die Tiefe der ethischen Erfahrung, wie die 144,000 sie besitzen. Die höchste Aesthetik, das tiefste Kunstverständnis in den einfachsten Worten.

B. 4 u. 5. Ueber verschiedene Konstruktionsversuche des Folgenden s. Düstervied. Die Eigenschaften der 144000: 1. Sie haben sich als Jungfräuliche (*παρθέναι*, Jungfräuliche, auch von Männern gebräuchlich) bewährt im religiösen Sinne; sie haben sich rein gehalten von Götzendienst (Coccej, Grotius u. a.), ideale Durchbrecher, welche etwa als Heiden selbst in den Mythen nur Symbole erkannten. Unglückliche Deutungen auf Mönchsascese bei katholischen Eregeten; auf Ehelosigkeit (Augustin, Beda, Nothe, Düstervied); auf Keuschheit (Hengstenberg, Enthaltung von allerlei Hurerei, de Wette); auf die Christen der Endzeit (Hofmann). So hat also die Symbolik des ganzen Alten Testaments in Bezug auf diesen Punkt nicht durchschlagen können. Und die nichtigen Konsequenzen, welche Neander u. a. aus dem Mißverständnis gezogen haben, besonders auch Düstervied (s. die Note bei demselben, S. 466), sind eine Folge dieser Verdunkelung des alttestamentlichen Symbols, dessen Wahrnehmung um so näher lag, als diese Jungfräulichkeit den äußersten Gegensatz zu dem äußersten Greuel der Abgötterei, nämlich der Anbetung des Thieres, bildet. — Zweite Eigenschaft: Diese (betont) sind es, welche dem Lamm. Das Präsens folgen wird von Düstervied u. a. hervorgehoben, um die Erklärung von einem Präteritum der Nachfolge Christi bis in Noth und Tod (Grot., Bengel, Hengstenberg) zu bestreiten. Sie seien das beständige Gefolge des Lammes. Indessen schließt der letztere Gedanke den ersten ein, wie er denn auch aus ihm resultirt. — Dritte Eigenschaft: Diese wurden losgekauft. Mit der Wiederholung *οἱ* wird der persönliche Werth dieser Seelen betont. Sie sind im besonderen Sinne erlöst gemäß ihrer Bestimmung, eine *ἀναρχή* für Gott und das Lamm zu sein. Bildet die *ἀναρχή* einen Gegensatz gegen die ganze Welt (nach de Wette u. a., vergl. Jakob. 1, 18), oder vielmehr gegen die allgemeine Schaar der Gläubigen (Ewald), oder der Seligen (Bengel, Düstervied u. a.)? Nach der Unterscheidung, welche Kap. 7 gemacht wird zwischen den 144,000 und der zahllosen Schaar, hat man auch hier an eine besondere Auswahl zu denken. Womit sich zugleich der Unterschied zwischen der augustinisch-calvinischen und der biblischen Erwählungslehre klar herausstellt. — Vierte Eigenschaft: In ihrem Munde keine Lüge. „Der Ausdruck *ψευδος* (vergl. Kap. 21, 27) ist in seiner allgemeinen Bedeutung aufzufassen, und nicht auf die Lüge des

Götzendienstes (Grot.: non vocarunt deos, qui dii non sunt, Bengel), der Keßerei oder der Verleugnung Christi (Hengstenb.) zu beschränken“ (Düstervied). Mehr als halb wird dieser Satz zurückgenommen durch die Bemerkung, ein gewisser Gegensatz zu dem Gebiet der Lüge, worin der verführende Pseudoprophet sich bewege, liege nahe (nach Ewald, Erard). Auch ist der Götzdienst die primäre Form der Lüge, s. Röm. 1. — Zusammenfassung der Eigenschaften: Denn sie sind untadelig. Auch hier wieder wird ihre äonische Gesinnung angegeben als die Basis ihres zeitlichen Verhaltens; wie B. 4: Denn sie sind Jungfräuliche.

Bei der Verhandlung über den Zweck dieser Vision ist vor allen Dingen gemäß der Konstruktion des ganzen Buches festzustellen, daß sich dieselbe nicht rückwärts auf Kap. 13, sondern vorwärts auf Kap. 16 bezieht, als Lebensbild der finalen *ωρτήρια* gegenüber dem finalen Gericht. Kirchenhistorische Einzeldeutungen, zum Theil wunderliche, siehe bei Düstervied, S. 468; de Wette, S. 143. Die Deutung der 144,000 auf die Kirche der Endzeit von Christiani kommt dem Kontext näher als andere; eine Deutung auf die israelitische Endgemeinde gehört der Region des judaisirenden Chiasmus an.

B. 6 u. 7. Einen anderen Engel. Die Schwierigkeit des *ἄλλος* hat vielleicht Cod. B. zur Auslassung veranlaßt, s. oben. — Dahinsiegen. Vergl. Kap. 8, 13. — In der Mitte des Himmels. Ein Verkündiger für die ganze Welt. — Ein ewiges Evangelium. Erard: „Es werden also die älteren Eregeten nebst Eike hier doch wohl Recht behalten, wenn sie als Inhalt der Botschaft das Heil in Christo im allgemeinen verstehen (Note desselben: Nur sind darum die willkürlich-allegoristischen Deutungen der drei Engel auf Wicel, Fuß und Luther und dgl. natürlich nicht im mindesten gerechtfertigt. Am pfiffigsten machte es Calov, der unter den beiden ersten Engeln Luther und Chemnitz, unter dem dritten aber sich selber verstand. — D. h. doch in Verbindung mit den anderen Segnern des Synkretismus, s. de Wette zu dieser Stelle. Ebenso Düstervied, S. 474).“ Andere Deutungen der drei Engel s. gesammelt bei de Wette, S. 147 (Peter von Bruis, Wicel, Luther u. s. w.). Erard deutet den Engel des ewigen Evangeliums als die Predigt des Evang. unter den Heiden, welche nach Matth. 24 dem Ende vorangeht. Wenn aber auch das alte Evangelium nach seinem Inhalt ein ewiges ist, so ist dasselbe doch als Evangelium des prinzipiellen Heils von dem Evangelium der finalen Erlösung zur ewigen Seligkeit zu unterscheiden, und hier ist eben von einer neuen Verkündigung nicht für die Heiden allein, sondern für die ganze Erde die Rede. Einseitig, aber nicht unrichtig ist die Erklärung von a Kapide: eine Botschaft, welche die ewigen Güter im Himmel zusagt. Nach Hengstenberg ist die Botschaft des Engels ein Evangelium, insofern seine Bußpredigt noch mit der Gewährung einer Bußfrist verbunden ist. Von einer eigentlichen Bußfrist aber

ist hier nicht mehr die Rede. Das Attribut ewig deutet derselbe lebendig auf die Unwiderstehlichkeit oder Gewißheit dieses Evang. Ueber die Deutung dieses Engels auf Luther vgl. auch Hengstenberg II, S. 133. — In verkündigen an die etwa noch übrigen Heiden geht (Ebrard, S. 408), ergibt sich deutlich aus der Erklärung der Adresse: an jedes Volk u. f. w. Auch kann man nicht sagen, daß sich seine Busspredigt von seiner Freudenbotschaft bestimmt unterscheide. Sie ist eben das ewige Evangelium selbst in Form der Paränese. Die Allgemeinheit des Wortes: fürdrät Gott u. f. w. beruht eben auf dem Gesez, daß die Predigt des Endes auf die Predigt des Anfangs zurückgeht; auch deswegen, weil auch die meisten Christen vom Christenthum nichts Neues gelernt haben, und weil keine Zeit mehr zu verlieren ist. Gottesfurcht wäre hiernach der Anfang der Rettung für viele, wie sonst der Weisheit Anfang. In dem ewigen Evangelium wird endlich auch die Form durchsichtig geworden sein für das universale Evangelium, und eine wirkliche Anbetung des Gottes, der außer dem Himmel auch die Erde gemacht hat und das Meer und die Wasserquellen, alles das auch im symbolischen Sinne, wäre die wirkliche Grundlage der Befehring, der Anfang für alles Folgende. Bedingt ist freilich dieses Evangelium, aber als bebingtes auch ein wirkliches Evangelium (f. Luf. 21, 28). Es ist nicht zu verkennen, daß hier an die absolute Abhängigkeit von Gott erinnert wird, gegenüber der falschen Abhängigkeit vom Thier, besonders aber deswegen, weil die Nichtermacht Gottes darauf beruht, daß er der Schöpfer aller Dinge ist.

B. 8. Und ein anderer, zweiter. Nicht der dramatischen Lebendigkeit der Scene wegen folgt ein Engel dem andern (Düsterd.), sondern der raschen Folge besonderer Momente wegen in dem herannahenden Gericht, was auch Grot. empfunden hat mit dem Satz: Quot rei nunciandae, totidem nuntii. — Sie ist gefallen. Eines der erhabensten Trostworte für gefürchtete Christen. Vergl. Jes. 14. Vor Gott ist die Sache entschieden; auf Erden naht die Entscheidung. Also Vorausdarstellung des nahe Bevorstehenden in prophetischer Form (f. Kap. 11, 18). — Die triumphirende Gewißheit brüht sich in der Wiederholung aus: sie ist gefallen! — Babylon die Große. Babel wurde schon in der Geneseß der Urtypus einer widergöttlichen Weltmacht, bei den Propheten dann zum größten Typus der antitheokratischen Weltmacht, hier hat sich der typische Ausdruck vollendet in dem Typus der antichristlichen Weltmacht. Gottlose Selbstüberhebung (Dan. 4, 27), scheinbare vernichtende Allmacht gegenüber der Gemeinde Gottes, und vollendete Ohnmacht dem plötzlich herankommenden Gerichtssturme Gottes gegenüber sind die einzelnen Züge des Typus. Doch ist hier, wie schon bemerkt wurde, noch nicht von Babylon im engeren Sinne die Rede, sondern von Babylon im allgemeinsten Sinne, wie es allerdings in dem Babylon im engeren Sinne

gipfelt. — Die mit dem Eiferwein ihrer Hurerei. Der Wein ist Symbol des Enthusiasmus; die Hurerei Symbol der Abgötterei, und der *ἔρως* in dieser Verbindung der Jorneiseifer des Fanatismus. Wie aber der Fanatismus in seiner Herrschsucht und Intoleranz mit innerer Irreligiosität und Rücksichtslosigkeit korrespondirt, so die Abgötterei selber mit der eigentlichen Unzucht. Diese Momente finden sich schon in der Religionsweise des alten Babel vereinigt, entwickeln sich aber immer mehr mit dem widergöttlichen Charakter der Weltmächte. Der Jornewein ist verschieden falsch gedeutet worden, als Oistwein und als Blutwein, was Düsterd. mit Recht abweist, doch kann man auch nicht lebendig von dem Weine des Jornes Gottes reden, vielmehr entfaltet sich mit dem Jorne der Heiden oder auch der Hure die Reaktion des göttlichen Jornes zum Gericht (f. Kap. 12, 18; 17, 4; vgl. Röm. 1, 21 ff.). So ist denn auch die Hurerei nicht lebendig „eine Hurerei mit der großen Babel getrieben (Düsterd.)“, sondern vor allem die Hurerei der Hure selbst (f. Jerem. 25, 15; 51, 7). De Wette u. a. wollen wissen, dieses Babylon sei lebendig das heidnische Rom (Tertull., Augustin u. f. w.), nicht aber das päpstliche (Vit., Bengel u. a.), auch nicht Jerusalem (Abauzit, Herder u. a.), sogar auch nicht die böse Welt oder Weltmacht (Andreas, Deba u. a.). Auch Hengstenberg vermengt Babel im weiteren Sinne und Babel im engeren Sinne (Kap. 18). Ebenso Ebrard. Zu bemerken ist freilich, daß das Gericht über das große allgemeine Weltbabel mit dem Gericht über das Babel im engeren Sinne seinen Anfang nimmt.

B. 9—11. Und ein dritter Engel. Er verkündigt den Roder oder die Norm des Gerichts in eskatologischer Form. — Mit starker Stimme. Bei dem zweiten Engel steht dieser Zusatz. Hengstb. meint, weil dessen Verkündigung sich nur zu dem ersten verhalte wie das Besondere zum Allgemeinen, beim dritten Engel, dem allgemeinen, erscheine sie wieder. Es macht aber vielmehr auch der Inhalt der Anrufe einen Unterschied. — So jemand anbetet das Thier, f. Kap. 13. — So wird er auch trinken. Düsterd.: „Das *καὶ αὐτός* (vergl. B. 17) stellt den einzelnen als gleichermäße wie die Hure selbst dem Gericht verfälschend dar (vgl. Ewald).“ Näher läge es wohl, das *καὶ αὐτός* darauf zu beziehen, daß er vorab mit dem Thier selber den Jornewein des antichristlichen Fanatismus getrunken und anderen kredenz hat (f. Kap. 9, 17. 18; 13, 10; Hengstenberg II, S. 151). An und für sich würde auch die Beziehung auf das Thier einen guten Sinn geben. Keiner nämlich wird sich entschuldigen können, das Thier oder der falsche Prophet habe ihn verführt; jeder, welcher dem Antichrist gehuldet hat, wird persönlich dafür verantwortlich sein, er selber, Mann für Mann. Eine wichtige Norm denen gegenüber, welche meinen, durch die Zugehörigkeit zu einer großen Gesamtheit seien sie persönlich entschuldigt. Der Wagn ist um so größer, wenn einer meint, die Heiligkeitsschätze eines schwer

verschuldeten hierarchischen Systems würden ihm zu gute kommen. — Des Eifers Gottes. Eifer gegen Eifer, der heilige kommt als Vergeltung über den bösen. — Der gemischt ist als Ungemischter. Der Ausdruck enthält, buchstäblich gesagt, einen Widerspruch, soll also als Oxymoron gesagt werden. Wenn man nun mit Weisheit u. a. das *καθαρόν* in abgeschlossenen Sinne nimmt für einschenken, so tritt jedenfalls keine bestimmte Pointe hervor. Die Erklärung von Züllig: pure Mischessenz, bedarf keiner Widerlegung. Dagegen scheint Hengstenberg die Pointe zu treffen: „Bei dem göttlichen Zorneswein entspricht der Mischung mit Wasser das Element der Gnade, des Erbarmens. Dies soll hier gänzlich fehlen.“ Dürstbied nennt das gekünstelt. — In dem Becher seines Zornes. Hier also erscheint die stärkere Form des *θυμός*, die *δύρη*. — Gereinigt werden mit Feuer und Schwefel. Kap. 9, 17; 20, 10. „Die hier geschilderte Höllestrafe ist nicht mit Grotius in Gewissensqualen umzusetzen“ (Dürstb.). Es heißt aber: Angesichts der heiligen Engel und des Lammes. Ob das von den eigentlichen Höllestrafen gesagt werden kann? Die Höllestrafen als Folge der Verwerfung in den Feuerpfuhl kommen später zur Sprache. Und beginnen nicht die Höllestrafen schon diesseits, besonders am Ende der Zeit, wo sich Zeit und Ewigkeit berühren? Freilich ist das Feuer die Glut leidenschaftlicher Selbstverzehrung, und der Schwefel das Eingehüllte des Menschen in immer von neuem aufflammenden Brennstoff der Irritabilität und Irritation, wobei die Gewissensqualen noch in den Hintergrund treten, wenigstens nur einen Teil der Qual bilden. Ueber die ältestamentlichen Typen der Feuerstrafen s. Hengstenb., II, S. 150. Eine Hauptstelle aber ist Jes. 66, 24. — Und der Rauch ihrer Qual. Kap. 19, 3; Jes. 34, 10; Matth. 25, 51. Der Rauch ist das Phänomen einer unvollkommenen Verbrennung. Gingen sie mit freier Hingebung in Opferfeuer auf, so leuchteten sie ohne Rauch; je gehemmer die Glut durch Widerstreben, desto bläuer der Qualm. Daher ist auch der *παρρησιώδης* kein reines Leiden, sondern ein Folter- oder Marterprozeß. Hengstenberg: „sie haben keine Ruhe Tag und Nacht von dem Sequälwerden“ mit Beziehung auf Kap. 20, 10, und gegen Vit., welcher die Stelle auf Gewissensqual gedeutet hat. — Keine Ruhe Tag und Nacht. Die absolute Unruhe oder Aufregung, also ein wahnsinniger Zustand, ist die geistige Seite ihres *παρρησιώδης*. — Die, welche anbeten. Das Präsens ist nicht zu übersehen. Auch die Schuld dauert mit dem *παρρησιώδης* fort. Es heißt nicht: die, welche angebetet haben. Mit der Strafe setzt die Verschuldung sich fort.

B. 12. Hier ist die Geduld. Sind diese Worte eine Zwischenrede des Sehers oder das Schlußwort des Engels? Nach der Analogie von Kap. 13, 10 (vgl. auch B. 18) sind sie eine praktische Zwischenrede des Sehers. So nimmt sie auch Hengstenberg. „Der Vers weist hin auf den Gesichtspunkt, den

Zweck, dem es (das Vorige) dient.“ Soll das heißen: die Warnung vor dieser Höllestrafe ist die Quelle der Geduld der Heiligen? So ungefähr meint man auf gesetzlichem Standpunkte; im Mittelalter und in den populärsten protestantischen Bekehrungspredigten. Die Geduld der Heiligen aber hat ihren Quell in der Gerechtigkeit Gottes, in dem heiligen göttlichen Recht, welches hier im hellsten Flammenbilde zur Erscheinung kommt (s. Kap. 13, 10). Die Erklärung: hier ist am Plage, hier hat sich zu bewähren (de Wette, Hengstenb., Ebrard), übersetzt das *ὅδε* eigentlich mit *hie her!* was allerdings an und für sich einen guten Sinn gibt; auch mittelbar als Aufforderung festzuhalten ist, wie der nächstfolgende Spruch beweist. Die Konstruktion *οἱ ὑπομένοντες* ist formlos wie Kap. 1, 5; 2, 10“ (Dürstbied). Doch ist wohl im Sinne des Sehers ein zweites *ὅδε* vorausgesetzt. Der Ausdruck: Die Gebote Gottes und den Glauben Jesu ist ohne Zweifel umfassender als die Unterscheidung Gesetz und Evangelium. Die ganze Offenbarung gründet sich in der ewigen Gerechtigkeit Gottes und gipfelt in dem Glauben Jesu, welcher prinzipiell die Standhaftigkeit Jesu selber ist.

B. 13. Und ich hörte eine Stimme. Nicht einer bestimmten zu errathenden Person (Hengstenberg), auch nicht zwei Stimmen (die erste Stimme und der sprechende Geist, Züllig). Es ist eben die Stimme des Geistes Gottes selbst in der triumphirenden Gemeinde in seinem Mitgefühl mit den Kämpfenden in der letzten Zeit. Die Versuchung zum Abfall waltet mehr als je: Selig sind die Todten u. s. w. Mit Recht unterscheidet Dürstb. (nach den meisten) zwischen dem Thema, welches mit *ἀν' ἁγρί* abschließt, und der folgenden Begründung. Ueber eine verkehrte Beziehung des *ἀν' ἁγρί* auf das Folgende s. denselben. Daß der Satz nicht bloß eine allgemeine trostreiche Wahrheit enthalte, sondern auch eine besondere Beziehung auf die letzte schwere Zeit, ist mit Cocceus und Hammond sicher festzuhalten. Doch sind die in dem Herrn Sterbenden hier nicht zunächst als Martyrer alten Stils zu begreifen (Züllig); wie es ja auch nicht heißt: um des Herrn willen sterben (Grot. u. a.), sondern in ihm, in der entschiedenen Gemeinschaft mit ihm. Das „von nun an“ wird von kathol. Exegeten so gedeutet (Stern), der Zwischenzustand des Fegfeuers falle jetzt weg, von de Wette, Hengstenb., Dürstbied darauf, daß das herrliche Ende nahe sei, also auch die vollkommene Befreiung der Gläubigen. Diese Erklärung ist nur unter der Bedingung festzuhalten, daß das *παράκλητοι* mit Beziehung auf die Anfechtungen der letzten Zeit besonders betont wird, was eben doch früher Dürstbied in Anspruch genommen hat. Unsere Erklärung des mehrfach gedeuteten *ἵνα* haben wir in der Uebersetzung angedeutet. S. meine Dogmatik, S. 1243. — Ihre Werke aber. Den Lohnbegriff schlechthin verwerfen heißt den Vergeltungsbegriff selber schädigen. Dieselbe Innerlichkeit der Theologie aber, welche ein gesetzliches Verdienst der Werke bestreitet, hat auch die Wahrheit zu be-

haupte, daß die Werke der Gläubigen, die in Gott gethan sind, nicht nur Kräfte und Tugenden des neuen Lebens, sondern auch Güter des neuen Lebens für sie geworden sind. Die *κronoi* als solche bleiben dießseits, davon ruhen die Seligen aus, aber als *εργα*, als ideale Wirkungen gehen sie mit ihnen als ihr Gefolge hinüber in die Ewigkeit. Nicht nur das Gedächtniß ihrer Thaten begleitet sie, sondern auch der Liebessegen der ganzen dießseitigen Welt, in welcher sie die Zukunft haben bauen helfen.

B. 14. **Und ich schaute, und siehe.** (Ein neues Visionswunder, die Gerichtsscene selbst.) Auf die Engel der Verkündigung des Gerichts folgen die Engel der Vollziehung des Gerichts, und auch hier steht Christus an der Spitze. Die Ueberschrift: „wiederum biblische Anklindigungen des jetzt bevorstehenden Gerichts“ (Dilster.) übersteht den Gegensatz zwischen dem vorigen und jetzt folgenden Abschnitt. — **Eine weiße Wolke.** Der Anfang der Parusie Christi. Daß nur Christus gemeint sein kann, dafür spricht nicht nur das Attribut der goldenen Krone, der Parallelismus mit Dan. 7, 13; Matth. 26, 64, sondern auch der harmonische Gegensatz zwischen B. 14 und B. 1. Dort steht der feiernde Christus als das Lamm inmitten der triumphirenden Gemeinde, hier erscheint der streitende König auf der weißen Wolke zum Gericht. Sogar auch der Parallelismus, worin die drei folgenden Vollziehungsengel zu den drei vorhergehenden Engeln der Verkündigung stehen, dient zum Beweis dafür. Daher weist Dilsterbied mit Recht die Deutung auf einen Engel (Grotius u. a.) oder auf heroische Kämpfer, welche die Prinzipien der evangelischen Wahrheit verkündigten (Vitringa), zurück. — **Eine scharfe Sichel.** Das Werkzeug zur Ernte in der Hand, ein Sinnbild des beginnenden Gerichts.

B. 15. **Ein anderer Engel.** Bezieht sich nicht auf B. 14, auch nicht auf die vorangehenden Engel nach Dilsterbied, sondern auf die beiden folgenden; s. oben. — **Sende aus deine Sichel.** Das ist allerdings nicht der Stellung eines wirklichen Engels gemäß, wohl aber ist der Rathschluß des Vaters (s. oben) ganz treffend in einem symbolischen Engel dargestellt.

B. 16. **Wurf seine Sichel.** Der Anfang des Gerichts geht also der eigentlichen Parusie Christi voran. Die Hure oder Babel wird nämlich zuerst gerichtet durch das Thier (Kap. 17, 16), dann erst folgt die Erscheinung Christi, um das Thier selbst zu vernichten (Kap. 19, 11). Babel oder die gefallene Theokratie wird von der Menschheit vernichtet, die antichristliche Menschen-Verthierung und Vergötterung wird von Christus vernichtet, der Satan mit seinen Pöbelrotten wird von Gott dem Vater vernichtet. — **Und geerntet ward die Erde.** Dies ist die eigentliche Einerntung der Frucht, des Reinertrags der Erntefelder der Erde für Gott (Matth. 24, 31).

B. 17. **Ein anderer Engel.** Dieser Engel repräsentirt das Verwerfungsgericht oder die Schattenseite des Gerichts. Nach Hengstenberg soll dieser

Engel wieder Christus selbst sein. Die Voraussetzung ist falsch, daß entweder nur an Christus zu denken sei, oder an einen gewöhnlichen Engel. Warum sollte der Engel nicht als symbolische Einheit jene Mehrheit von Engeln repräsentiren, welche nach Matth. 13, 41 das Gericht vollziehen? Mit Kap. 19, 15 ist unsere Stelle nicht identisch, auch nicht mit Jes. 63. Allerdings ist Christus selber der Richter auch in Bezug auf die Verworfenen, allein der Engel als solcher ist das Symbol einer von Christus selber zu unterscheidenden Manifestation Christi. Hengstenberg sieht in diesem Engel eine Schreckenswarnung für diejenigen, welche sich durch Furcht zu Konzessionen möchten treiben lassen, sagt aber nicht, welche Konzessionen er meint, ob etwa auch Konzessionen gegen die Hierarchie.

B. 18 u. 19. **Und ein anderer Engel.** S. Kap. 8, 3; 16, 7. Von dem Brandopferaltar auf Erden ist nicht die Rede, sondern von dem Räucheraltar im Himmel. — **Aus dem Altar;** das kann nur von einem symbolischen Engel gesagt sein. Die mythische Vorstellung von einem Feuerengel (de Wette) ist abzuweisen (s. oben). — **Schneide die Trauben des Weinstocks der Erde.** Hengstenberg behauptet: „Ein Gegensatz zwischen der Ernte und der Weinlese, wie er von Bengel angenommen wird, ist mit keinem Zuge angedeutet.“ Offenbar ist doch die erste Ernte als Früchternte dadurch charakterisirt, daß das Erntefeld blühe oder weiß geworden ist in der Erscheinung, die Trauben aber sind voll von Traubenblut. S. Ehrhard, S. 416–18. Vergl. Joel 3, 18. Die auffallende Wahl des Bildes vom Weinstock, der Beere und dem Traubenblut könnte zunächst darauf beruhen, daß die Weinlese später kommt als die Weizenernte, und daher bezeichnend kann, daß das Gericht über die Gottlosen erst folgt nach der Einsammlung der Frommen. Dazu kommt aber die Erwägung, daß Christus sich nennt *ἡ ἀμπελος ἡ ἀληθινή*, womit eben der Gegensatz angedeutet ist, ein Weinstock in bloß symbolischem, uneigentlichem Sinne. Ein solcher nun war zuvörderst die alttestamentlich-theokratische Gemeinde. Der ganze Weinberg aber war früh verborben nach Jes. 5. Der Weinstock ward verwüßt, Ps. 80. Ward ein ausgearterter Weinstock, Hos. 10, 1; Jerem. 2, 21; Ezech. 17, 6. 7. 8. Soll dem Gericht übergeben werden, 5 Mos. 32, 32. Daß aber der alttestamentliche Weinberg mit seinen Weinstöcken zu einem Reinsbesitz der neuteamentlichen Gottesgemeinde geworden ist, sagt das Gleichniß Matth. 21, 33. Christus, der wesentliche Weinstock, ist der Hervorbringer der wesentlichen ewigen Freude und Begeisterung; der symbolische Weinstock also der neuteamentlichen Gottesgemeinde, sofern er sich von Christus unterscheiden hat, ist ein Weinstock, welcher in unechten Enthusiasmen, schwärmerisch unwarhren Freuden und Freudenfesten zu seiner Reife kommt. Das Schrecklichste in seiner Ausartung aber ist die Thatsache, daß seine Trauben ihr Blut durch Blutvergießen gewinnen, daß er immer mehr dämonische Freuden des Blutdurstes gestiftet

hat, darum fließt auch lauter Blut von ihm aus, da er gekeltert wird, und die Vorstellung Traubenblut geht mit einem fürchtbar ironischen Ausdruck über in Blut (s. Jes. 63, 3). Zu Grunde liegt der Gedanke: so viel Blut der Weinstock getrunken hat, so viel wird wieder von ihm ausgepreßt in der großen Kelter des Zornes Gottes.

B. 20. Außerhalb der Stadt. Von den meisten auf Jerusalem gedeutet. Von anderen auf Rom. Innerhalb der symbolischen Auffassung kann nur die Stadt Gottes gemeint sein. Ob aber die Kirche nach Hengstenberg, oder das himmlische Jerusalem nach Beza u. a. ? Die äußere Kirche ist jedenfalls nicht gemeint, da vom Weltende die Rede ist, eine Zeit, wo die Kirche gefallen oder mitgefallen ist. Der Erscheinung des himmlischen Jerusalems (Kap. 21, 2) aber geht das Gericht voran; die erste Instanz (Kap. 18, 24; 19, 2); die zweite Instanz (Kap. 19, 17 ff.) und sogar die dritte (Kap. 20, 9). Es kann also nur die lebendige Gottesgemeinde der letzten Zeit verstanden werden, wie sie allerdings in die Erscheinung des himmlischen Jerusalem und der unvergänglichen Gottesstadt (Kap. 21) übergeht; wie denn auch gegenüber die Kelterung zwar mit dem Gericht über Babel beginnt (worauf sie sich auch besonders zu beziehen scheint), aber fortgeht auch durch die folgenden Gerichte bis in die Aeonen hinaus. Wir halten dafür, daß dies durch die 1600 Stadien angedeutet ist (s. oben). — Insofern also ist die Deutung des: außer halb der Stadt auf den Gegensatz von Himmel und Hölle nicht ganz unrichtig, aber zu äußerlich. Wunderliche Deutungen der Bügel f. bezeichnet in der Note bei Dillierbeck, S. 478. — Bis tausend sechshundert Stadien. Wir verstehen darunter ein Straßleben, welches über den diesseitigen Aeon als unabhingbare Noth in künftige Aeonen hinausgeht. Mannsfache Deutungen der Zahl s. m. bei de Wette. Die vollkommene Zahl 1000 und die Alterszahl Noahs zur Zeit der Sintflut (Andreas). Die Zahl viermal vierhundert, bezeichnend die Ausdehnung der Erde nach den vier Himmelsgegenden (Viktorin u. a.). Die Länge von Palästina (Vengel u. a.) mit Bezug auf Hieronymus. Ausdehnung der römischen Herrschaft (Wette). Die britannische Insel (Brightman: die Reformation; Cranmer: der Engel B. 18.). Das Martyrthum bekehrter Heiden (Alcasar). Nach Ebrard ist die Zahl zu analysiren durch 40. „Die Zahl 40 ist die Zahl der Strafe, 40 > 40 ist also die Zahl der potenzierten Strafe.“ Ein potenziertes zeitliches Strafmaß aber von etwa 1600 Jahren deckt sich nicht mit der äonischen Folge des Gerichts.

Kap. 15 B. 1. Ein anderes Zeichen im Himmel. Der Seher hat zuerst die einheitliche Erscheinung des Endgerichtes gesehen, jetzt sieht er die historische Vorbereitung und Entwicklung des Endgerichtes in der Folge und Steigerung der einzelnen Zorneschalen oder Verstockungsgerichte. Der Gegensatz zu dem Zeichen B. 14 ist die pragmatische Vorbereitung des Gerichts. Das Zeichen aber ist ein Zei-

chen im Himmel; es gehört noch dem Himmelsbilde an. „Die Größe und Staunenswürdigkeit liegt nicht allein darin, daß die sieben Engel — nicht Erzengel (Zöllig, Stern; vergl. auch de Wette) — auf einmal erscheinen, sondern auch in der eigenthümlichen Ausbreitung derselben: *ἐχοντας πληγὰς ἐν τῷ*“ (Dillierbeck). Nach Hengstenberg sollen sie schon vor dem Empfang der Schalen als die Engel der sieben Plagen erkennbar gewesen sein durch ihre Signatur, namentlich durch Augen wie Feuerflammen. Mit Recht haben Zöllig, de Wette, Ebrard, Dillierbeck das Gesicht B. 1 als Ueberschrift des folgenden Abschnitts angesehen, da die Engel selber erst B. 5 aus dem Tempel hervorgehen (gegen die Auffassung von Hengstenberg). Wir halten aber dafür, daß der Abschnitt unter dieser Ueberschrift nicht bis Kap. 16, 21 reicht (Dillierb.), sondern bis B. 8, da mit B. 9 ein neues Bild, das Erdenbild, beginnt. — Die letzten sieben Plagen. Das heißt die eschatologischen letzten Zorneschläge, welche das Endgericht herbeiführen, offenbar als Verstockungsgerichte bezeichnet. Die letzten: diese Bestimmung ist einerseits weder auf das Einzelleben zu beziehen, noch partiell zu nehmen (Vengel), andererseits aber auch nicht mit dem Endgericht selber zu konfundiren (Hengstenb.), wie Dillierbeck richtig bemerkt. Das *ἐκτέλειον* bezeichnet nicht sowohl das zu Ende gehen, als die Vollendung, die volle Entfaltung des Zornes Gottes. Auch in diesem Punkte ist dem Neuen Testament die Siebenzahl eigen, gegenüber den zehn Plagen, unter denen sich Pharaon und die Egypter verstockten. Wie aber jene Plagen die Erlösung des Volkes Israel vermittelten, so diese die vollkommene Erlösung der neuteamentlichen Gottesgemeinde. Für die einheitliche Gesamtheit der Erde gehen freilich mit der letzten dieser Plagen alle Plagen zu Ende; nicht so für die Feinde Christi.

B. 2–4. Und ich sah eine Erscheinung, wie. Man könnte fragen: ist dies nicht eine zweite, also überflüssige, Vorfeier des Gerichts, die wir schon einmal hatten Kap. 14, 1–5? Allein dort hatten wir die allgemeine Vorfeier des ganzen Gerichtes selbst mit Beziehung auf die dem Gericht entgangene triumphirende Gemeinde; hier haben wir die speziellere Vorfeier der Zorneschlagen, den zweiten Theil des Himmelsbildes. Den Gegensatz zu der fürchtbaren stürmischen Folge jener letzten Zorneschläge bildet das kristallene Meer, die in Gott beruhigte und verklärte Weltgeschichte der Heiligen; den Gegensatz zu der unbussfertigen Welt auf der Erde die Ueberwinder am gläsernen Meer; den Gegensatz zu den Lasterungen der durch die Plagen Heimgesuchten die himmlische Gesangsfeier und Anbetung der gerechten Gerichte Gottes. — Wie ein kristallenes Meer, gemengt mit Feuer, s. Kap. 4, 6. Mit Recht bemerkt Dillierbeck gegen Ebrard, daß der Artikel fehlen müsse, da nur von dem Bilde eines kristallinen Meeres die Rede sei. Dieser Umstand ist umsomehr zu betonen, da die Vorstellung einer kristallinen Meeresfläche gemischt mit Feuer gar nicht zu vollziehen ist, daher auch Ewald

infolge der festgehaltenen Realität des Bildes auf die Vorstellung eines unennbar kochenden Giftes, einer Feuerbrühe gekommen ist (s. Dillerb., S. 484). Wohl aber kann das Bild eines kristallhellen Meeres im Himmel von dem Feuerschein der Zornes-schalen auf Erden angeleuchtet und geröthet erscheinen; und eben dieser Wiedererschein drückt sich ja auch in dem Lobgesang aus, der sich auf die Gerichte Gottes bezieht; auch ist die verkürzte Weltgeschichte selber durch das Feuer der diesseitigen Weltgeschichte hindurchgegangen (s. S. 26 und Kap. 4, 6). — Und sah die Ueberwinder. Auch hier hat sich wieder ein großes Gewirr von Auslegungen angelegt. De Wette: die Menge und der Glanz der Seligen (Andr., Areth.). Die Taufe (Primaf. u. a.). Die göttliche Wahrheit, in welcher die Gläubigen stehen (Witt.). Die Menge der Heiden (Alcaf.). Der Heidenchristen (Grotius). De Wette selber: der Lustkreis. Derselbe verwirft die Beziehung auf das eherne Meer im Tempel, nimmt aber eine Beziehung an auf den Durchgang durch das Rothe Meer. Auch das Feuer wurde verschiedenes gedeutet: Prüfungskerker (Andreas; andere: Anfechtung; Verfolgung; Streit). Martyrium (Primaf.). Liebe (Grot.) u. f. w. S. de Wette, S. 152. Nach Dillerbied soll das Kristallmeer, mit Feuer gemischt, die Einheit der beseligenden Gnade und richtigen Gerechtigkeit Gottes bezeichnen. Die Ueberwinder sind nicht bloße Martyrer (nach Eichhorn, Ewald u. a.), auch nicht (wegen des Präf.: Siegende) noch im Kampf Stehende, sondern in prophetischer Darstellung (de Wette) die Gemeinde der Ueberwinder, namentlich der letzten Zeit, gegenüber den großen Plagen der letzten Zeit, und denen, welche unter ihnen lästern. Das *ἐν τῷ ἡνίοκῳ* soll allerdings nicht heißen: sie haben die Macht des Thiers zerstückt, daraus folgt aber nicht, daß es heißen müsse, vom Thiere weg, so daß sie sich von ihm fern hielten. — Harfen Gottes. Allein zum Lobe Gottes bestimmt (Beng.).

B. 3. Und sie singen. Das Lied Moses ist die lyrische Feier der typischen Erlösung durch Moses, das Lied des Lammes die Feier der realen Erlösung durch das Lamm, und beide Lieder in ihrer Einheit als ein Lied die lyrische Feier des alt- und neutestamentlichen Offenbarungsglaubens im Blick auf die ganze Erlösung, die mit Moses begonnen hat, mit Christus entchieden ist, und nun durch die Feuergerichte Gottes ganz vollendet wird. Also nicht zwei Lieder, getheilt gesungen von alt- und neutestamentlichen Gläubigen (Andr.), auch nicht das Lied Moses auf Christum und Christliches angewandt (Grotius), auch nicht ein Lied von Moses und dem Lamm zugleich verfaßt (Ewald, Dillerb.), sondern die ganze durch Moses und Christum vermittelte Erlösung mit bestimmter Beziehung auf das Lied Moses und den Durchgang durch das Rothe Meer als Typus des Durchgangs durch jene Feuerströme, durch welche die Gläubigen der letzten Zeit von den Verdorren der letzten Zeit sollen geschieden werden. — Groß und wunderbar. Der Gedanke Biringa's: canticum Mosis habet spi-

rituale et mysticum sensum, secundum quem si accipiat fit canticum agni, hat insofern etwas Wahres, als auch schon in dem Liede Moses mit der Allmacht Gottes, welche die Feinde vernichtet und das Volk Israel errettet hat, insbesondere die Offenbarung seiner Heiligkeit gefeiert wird, und auch schon angedeutet wird, daß dieses Ereigniß auf die Heiden einen erschütternden, beziehungsweise erwecklichen Eindruck machen müsse. Vergl. 2 Mos. 15, 14—16 mit dem Schluß unseres Liedes.

B. 4. Das Lied verherrlicht zuerst in objektiver Anschauung des Gerichts das wunderbare allbeherrschende Königswalten Gottes über der Welt, insbesondere über den Völkern, wie es jetzt zur vollendeten Erscheinung kommt, namentlich in der Gerechtigkeit und Wahrhaftigkeit (absoluten Konsequenz und Treue) seiner Wege. Dann spricht es zweitens den Eindruck dieses Waltens auf die Ueberwinder aus: Wirkung der allerheiligsten Scheu vor der Heiligkeit Gottes, und freudige Begeisterung, seinen Namen, wie er in der Vollendung seiner Offenbarung leuchtet, zu preisen. Daran schließt sich drittens die prophetische Erwartung der Wirkung dieser Gerichte Gottes auf die Völkerwelt, echt neutestamentlich als Ausbruch der Hoffnung, daß sich auch unter den Zorneschalen noch viele bekehren werden. 2 Mos. 9, 16; 14, 17; Ps. 126, 2; Micha 7, 16. — B. 4 *ἰσως* sowie Kap. 16, 5 „von Gott, was nicht gewöhnlich.“

B. 5. Aufgethan wurde der Tempel. Er wird näher bestimmt als der Tempel der Hütte des Zeugnisses. Nach Grotius, Erhard u. a. ist das Allerheiligste selbst gemeint, nach Ewald und Dillerbied das eigentliche Heiligtum als Zubehör zu dem Allerheiligsten. Hengstenb.: „der Tempel in seiner Eigenschaft als Stätte des Zeugnisses.“ Der Tempel als Heiligtum gegenüber dem Allerheiligsten brauchte auch nicht erst aufgethan zu werden, s. oben. Auch ist wohl zu beachten, daß die sieben Engel symbolische Gestalten des Zornes selber in der Verzweigung und Folge seines Waltens sind.

B. 6. Angethan mit reiner, lichter Leinwand. Ihr Schmutz ist dem Schmutz Christi ähnlich. Auch hängt ihre Bedeutung ohne Zweifel mit der des Erzengels Michael zusammen. Die Lesart *λεῖον* gibt hier zu Erörterungen Veranlassung (s. Dillerb., S. 486). Angethan mit dem Edelsteine Christus oder mit dem Schmutz der Tugenden (Andreas)? Dies ist ohne rechten Sinn und ungefährlich die Erklärung, man könne darunter (mit Beziehung auf Ezech. 28, 13) ein mit einem Edelsteine besetztes Kleid verstehen. Bei einem solchen *λεῖον* wäre das Adjektiv *λαυρόπλος* ziemlich überflüssig, unpassend jedenfalls *καθαρός*.

B. 7. Und eine von den vier Lebensgestalten. Auch hier tritt wieder die falsche Deutung auf, die vier sogenannten Thiere seien Repräsentanten der Kreatur, darum trete hier ein es derselben auf, weil die Plagen die gesamte Kreatur betreffen sollen. — In die Neunen. Die Ewigkeit Gottes überragt die Zeit der sieben Zorneschalen. Auch bedeuten

die Hornes'schalen Tod und aber Tod, gegenüber steht der ewig Lebendige.

B. 8. Vom Rauch. Verhüllung der göttlichen Majestät (Bengel). Insbesondere auch Zeichen ihrer Unnahbarkeit in der Offenbarung ihrer Heiligkeit. S. Jes. 6; 2 Mos. 40, 34; 1 Kön. 8, 10; s. oben.

Verschiedene Deutungen s. de Wette, S. 154; Dillsterdieck, S. 484. Es finden sich sehr wunderliche darunter, z. B. von Socceius: die päpstlichen Menschengestaltungen hindern die Menschen am Glauben. Oder von Calov: Symbol der Blindheit des Unglaubens.

B. Das reale irdische Weltbild der sieben Hornes'schalen oder das Endgericht im allgemeinen.

Kap. 16, 1—21.

Und ich hörte eine mächtige Stimme aus dem Tempel, die sagte zu den sieben Engeln: 1 Gehet hin und gießet aus die Schalen des Hornes Gottes auf die Erde.

Und der erste ging hin und goß aus seine Schale auf¹⁾ die Erde. Und es kam ein 2 schlimmes und verderbliches [giftiges] Geschwür an²⁾ die Menschen, welche hatten das Erkennungszeichen des Thieres und welche sein Bild anbeteten.

Und der andere Engel goß aus seine Schale auf das Meer. Und es ward Blut wie eines 3 Todten. Und jedes lebendige Wesen³⁾ starb, was nur im Meere war.

Und der dritte Engel goß aus seine Schale in die Wasserströme und in die Wasserquellen. 4 Und es ward Blut [daraus; *ἐγένετο*].

Und ich hörte den Engel der Wasser sagen: Gerecht bist du, Herr, der da ist und der da 5 war; heilig⁴⁾ bist du, der du solchermassen gerichtet hast.

Denn sie haben das Blut der Heiligen und der Propheten vergossen, und Blut hast du 6 ihnen zu trinken gegeben, denn sie sind es werth.

Und ich hörte vom Altare sagen⁵⁾: Ja, Herr Gott, du Allmächtiger, wahrhaftig und 7 gerecht sind deine Gerichte.

Und der vierte Engel goß aus seine Schale in die Sonne. Und es ward ihr verliehen, die 8 Menschen zu heizen mit Feuer.

Und die Menschen wurden heiß gemacht bis zu großer Hitze, und sie lästerten Gott, wel- 9 cher Macht hat über diese Plagen, und thaten nicht Buße, ihm die Ehre zu geben.

Und der fünfte [Engel⁶⁾] goß aus seine Schale auf den Thron des Thieres. Und sein 10 Reich ward verfinstert. Und sie zerbissen ihre Zunge vor der Plage.

Und sie lästerten den Gott des Himmels wegen ihrer Plagen und wegen ihrer Geschwüre, 11 und thaten nicht Buße von ihren Werken.

Und der sechste Engel goß seine Schale aus auf den großen Strom, den Euphrat, und 12 das Wasser desselben vertrocknete, damit der Weg bereitet würde den Königen vom Aufgang der Sonne her.

Und ich sah [hervorgehen] aus dem Maul des Drachen und aus dem Maul des Thieres 13 und aus dem Maul des falschen Propheten drei unreine Geister, gleich Fröschen.

Es sind nämlich Geister von Dämonen, welche Wunderzeichen thun, welche ausgehen⁷⁾ 14 auf die Könige der ganzen Erde, sie zusammenzubringen für den Krieg jenes großen Tages Gottes des Allbeherrschers [Allmächtigen].

Siehe, ich komme wie ein Dieb. Selig ist, wer wachet und bewahret seine Kleider, daß 15 er nicht als Nackter wandele, und man sehe seine Schande.

Und er [aber] hat sie versammelt auf eine Stätte [Babyloni], welche genannt wird auf 16 Hebräisch Harnageddon.

Und der siebente Engel goß aus seine Schale in die Luft. Und es kam hervor eine mäch- 17 tige Stimme von dem Tempel her, vom Throne her⁸⁾, welche sagte: Es ist geschehen!

¹⁾ *Εἰς* statt *ἐπὶ*.

²⁾ *ἐπὶ* statt *εἰς*.

³⁾ *Ψυχὴ ζωῆς*.

⁴⁾ *Ὁστος* ohne *καὶ ὁ*.

⁵⁾ Codd. A. B. C.: *τοῦ θυσιαστηρίου λέγοντος*.

⁶⁾ Codd. A. B. C. ohne Engel.

⁷⁾ Ohne Bedeutung die Lesart *ἐκπορεύεσθαι*.

⁸⁾ *Ἀπὸ τοῦ ναοῦ, ἀπὸ τοῦ θρόνου*.

- 18 Und es wurden Blitze und Stimmen und Donner. Und es ward ein großes Erdbeben, desgleichen nicht gesehen, seitdem ein Mensch entstanden¹⁾ auf der Erde, ein solches Erdbeben, so groß!
- 19 Und die große Stadt zerging in drei Theile; und die Städte der Heiden fielen, und der großen Babylon wurde gedacht vor Gott, ihr zu geben den Kelch des Weines seines Zornes-eifers.
- 20 Und jede Insel entschwand [entsloß], und Berge wurden nicht mehr gefunden.
- 21 Und ein großer Hagel, wie zentnerschwer [talentschwer], fiel vom Himmel auf die Menschen. Und die Menschen lästerten Gott über die Plage des Hagels, weil seine Plage sehr groß war.

Exegetische Erläuterungen.

Uebersichtliche Betrachtung. Die sieben Zorneschalen umfassen das gesamte Erdenbild des Weltgerichts im allgemeinen. Daher wird auch die siebente Schale mit den übrigen zusammengefaßt, nicht aber wie das siebente Siegel und die siebente Posaune zur Grundlage einer neuen Sieben treten die sieben Zornesengel nacheinander auf; nur zwischen der dritten und vierten Schale entsteht eine doppelte Zwischenrede, gewissermaßen als Theodicee dieser furchtbaren Gerichte, und zur Beschwichtigung des erschütterten Gemüths. Halten wir nun fest, daß der Zorn ein Verhängniß des Todes ist und der Tod ist Zersetzung, Auflösung des Lebens, so ist die Erklärung des Abschnitts im allgemeinen schon festgestellt. Namentlich wenn wir hinzunehmen, daß der Zorn oder das Todesgericht Gottes vermittelt des Zornes der Heiden oder des Wahnsinns falscher Begeisterung wirksam ist. Noch einmal aber werden wir an die hohe Bewußtheit und Teleologie der Plagen erinnert. Nur auf das Geheiß einer mächtigen Stimme aus dem Rauch-erfüllten Tempel, auf Gottes Geheiß beginnen die Engel ihr Werk. Jeder kennt dabei als Engel seine besondere Ordnung in der Reihenfolge und seine besondere Sendung. So folgen einander die Zornesergüsse.

1. Auf die Erde. Das also ist der Tod, die Lebens-Zersetzung und Auflösung der neutestamentlichen Theokratie, der äußeren Erscheinungsgehalt der Kirche (und beziehungsweise des christlichen Staates, insofern die alte Theokratie Staat und Kirche zusammenfaßte). (S. Einleit., S. 26; 2 Thess. 2.) Die Wirkung ist ein bössartiges Geschwür, mit welchem alle Anbeter des Thieres geschlagen werden. Der vollendete abgöttische Weltgeist in der Kirche, in den kirchlichen Würden und Formen hat ein unheilbares Feuersgeschwür fanatischer Selbstverzehrung und Selbstvernichtung zur Folge (vgl. 2 Tim. 2, 17). Die Form aber ist Verunsicherung durch den Zornesbecher, d. h. seine verwirrende falsche Begeisterung oder Schwärmerei, hervorgegangen aus der Verleugnung aller religiösen und sittlichen Prinzipien.

2. Auf das Meer. Das weltliche Völkerverleben verfällt ebenfalls einem Zersetzungsprozeß, der zum Tode führt. Der vollendete leidenschaftliche Subjektivismus und Parteigeist in allen Formen sinnloser Selbstverunsicherung, in merkantilischer, sozialistischer, absolutistischer und vielen anderen Richtungen sprengt am Ende jeden gesellschaftlichen, volksthümlichen und politischen Zusammenhang. Das Meer wird Blut (2 Mos. 7), und dieses Blut ist wie eines Todten; erstickenes Blut. Alle Güter des sozialen Völkerverlebens verlieren ihren Lebenswerth, weil sie dem vollendeten Egoismus verfallen sind. Sie sind todt wie die Menschen, die ihren Werth bestimmen, und haben eine tödtliche Wirkung für jeden, der in diesem Blutmeer sein Leben führen will. Jedes lebendige Wesen, heißt es, starb in dem Meer.

3. In die Wasserströme und Wasserquellen. Selbstvergiftung der Geistesströmungen, und was noch schlimmer ist, Selbstvergiftung der Quellen, des originalen Lebens der Talente und der Genies. Und es ward Blut. Hier heißt es nicht, wie eines Todten. Das in der Unnatur der Verstockung und wahnsinniger Selbstvergötterung, Menschenvergötterung und Menschenverherrlichung ausströmende Leben der Geister, der Geistesbildung wird zum ekelhaften und verderblichen Todestrank für die, welche aus den Wasserquellen und Strömen ihren Durst stillen sollten. Die naturgemäßen Lebensquellen und Lebensströme der Geister sind unter der Verkehrung der sittlichen Natur zur Unnatur Quellen und Ströme tödtlicher Verunsicherung und Sinnverwirrungen geworden. — Hier nun entsteht eine Pause. Der Seher hört den Engel der Wasser reden. Fernzuhalten ist hier die heidnische oder auch rabbinische Vorstellung von Naturgeistern, Wasser- oder Feuerengeln im eigentlichen Sinne. Der Engel der Wasser wird also der Engel sein, welcher den Zorn über das Wasser kommen läßt, der Engel des göttlichen Waltens über das flutende, gesellige Volksleben der Menschen, wie der Engel des Altars (W. 7) oder des Feuers (Kap. 14, 18) der Geist oder die Teleologie alles Opferfeuers auf Erden. Der Engel der Wasser betet die Gerechtigkeit Gottes in diesem furchtbaren Verhängniß über die Wasser an. Die Menschen müssen jetzt

¹⁾ Ἀνθρώπος ἐγένετο.

Blut trinken, weil sie das Blut der Heiligen und der Propheten vergossen haben, d. h. auch, weil sie erst die himmlischen Wasserquellen auf Erden, aus denen sie trinken sollten, in Blut verwandelt haben. Die Zustimmung des anderen Engels vom Altare her bezieht die natürliche Folge der alten Blutschuld, der Idee des Altars gemäß, noch bestimmter als ein gerechtes Gottesgericht.

4. In die Sonne. Die Sonne der Offenbarung selbst, nicht nach ihrem Wesen, sondern nach ihrer Erscheinung und Wirkung. Die rechte Erscheinung der Sonne ist belebendes Leben, ihre Wirkung gesunde Lebenswärme. Wie aber, wenn die Menschen anfangen, aus dem Christenthum großentheils heißblütiges Konfessions- oder Negationswesen, Priesteramts- oder Sektenwesen zu machen, wenn der kirchliche Fanatismus vielfach anfängt, Sicarier zu produziren, wie der jüdische Fanatismus im jüdischen Krieg! Die fanatische Hitze der einen ruft die Gotteslästerung der anderen immer mehr hervor, statt daß alle erschrecken sollten über diese fürchterliche Unfähigkeit, den einfachen Sonnenschein des Christenthums rein aufzunehmen, über diese noch fürchterlichere Mißgrifflichkeit, aus dem Lichte der Offenbarung lauter Verirrung, Verführung und verzehrende Leidenschaft zu machen.

5. Auf den Thron des Thiers. Das Thier ist hier noch im allgemeineren Sinne zu verstehen, ebenso wie die Stadt Babylon (B. 19), denn die Verzweigung des einen Gerichts in drei Gerichte hat noch nicht stattgefunden. Der Thron des Thiers ist das Regiment, das System des Antichrist. Sein Reich ward verfinstert, das heißt wohl, es wurde verwirrt in seinen Widersprüchen, es verlor seine Konsequenz. Denn eine Sphäre der geistigen und religiös-sittlichen Finsterniß war es ja schon von Haus aus. Dergleichen Selbstverwirrung zeigt sich schon, wo Atheismus und Spiritismus, Bigotterie und Kästerei, Kritizismus und Schwarmgeist, positiver und negativer Fanatismus wild durcheinander wogen. So kommt denn eine große, heissenbe Selbstverachtung über den Hochmuth der Genossen dieses Reichs, und sie zerbeißen ihre Zungen im Schmerz ihrer Ohnmacht und Nichtigkeit. Sie lästern den Gott des Himmels wegen ihrer Schmerzen. Also insoweit sie ein Objekt für ihre Lästerung nöthig haben, sind sie noch Theisten. Sie lästern aber Gott als den Gott des Himmels — alles Transcendente ist ihnen verhaßt, weil das Thier ihr Gott auf Erden geworden ist. Insoweit aber auch die Natur einen göttlichen Zug von ihrem Schöpfer hat, lästern sie auch wohl die Natur; mitunter thun das schon jetzt selbst Naturforscher. Wegen ihrer Schmerzen und wegen ihrer Geschwüre lästern sie; die Geschwüre, d. h. die bösen Geschwüre, welche nicht als locale Herde den Krankheitsstoff ausscheiden, sondern das Leben überwältigen, in Krankheitsstoff verwandeln und aufzehren, gehen also von der ersten Zorneschale an durch alle Stadien hindurch. Diese Kästerei der Verzweiflung tritt ein statt der Ruhe des Glaubens.

6. Auf den großen Strom, den Euphrat. Auch hier betrachten wir den Euphrat als die Scheidelinie der Kulturwelt und der barbarischen und wilden Völkernwelt des Ostens (Kap. 20; Hes. 38 ff.). Wir sehen demgemäß, daß die Reiterhorden (Kap. 9, 14) vom diesseitigen Ufer des Euphrat kommen, aus der Sphäre von Babel, dem Herde der ältesten Weltbildung, des Typus aller antichristlichen Weltmonarchien (Dan. 7). Dagegen kommen die Könige des Ostens von jenseit des Euphrat als Repräsentanten aller Barbarei der entlegensten Welt. Wenn also der Euphrat trocken gelegt wird, so heißt das: die Scheidelinie zwischen der Kulturwelt und dem rohen und rohesten Volksleben wird aufgehoben, sowohl im sozialen als im terrestrischen Sinne. Infolge der Sinnverwirrung der Geister in falscher Ueberbildung wird der Roheit und Barbarei der Weg gebahnt zum feindseligen Ansturm auf die Herde der Kultur. Indessen kommen die östlichen Barbaren-Könige nicht ungerufen. Drei Geister, welche Frösche ähnlich sind, gehen hervor aus dem Maul des Drachen und aus dem Maul des Thiers und aus dem Maul des falschen Propheten. So bildet sich also ein Froschgeschrei in drei Variationen. Die Tonart des Satans ist Menschenverachtung (Joh 2, 4), die Tonart des Thiers ist Menschenvergötterung (2 Thess. 2), die Tonart des falschen Propheten ist bigotte Menschendressur, eine Mischung also der beiden vorigen Elemente (Kap. 13, 13. 14). So kündigen diese modernen Nachtigallen, die Frösche, den neuen Frühling der Menschheit an. Als Geister aber sind sie Geister von Dämonen, von solchen Dämonen, welche moralische Beseffenheit erzeugen; mit dieser Wirkung kommen sie über die Könige der Erde und stiften die große Aufruhr-Alliance für den Krieg des großen Tages Gottes, der als Allbestrecker auch diese Empörung überwalket (s. Kap. 19, 19; 20, 8). Als die größte Katastrophe wird dieses Ereigniß sehr plötzlich kommen, und zwar wie zur Nachtzeit, daher die Wahnung B. 15. In geistiger Beziehung soll man sich nicht wie ein naakt Schlafender der Sorglosigkeit überlassen, weil man sonst naekend in die Nacht hinausgejagt werden könnte. Diese Wahnung gilt sogar den Frommen unter der Hinweisung auf die letzte Zeit. Das Heer der Aufrehrer aber versammelt sich, wie von Gott dem Richter bestellt, auf eine Wastadt, welche Harmageddon heißt.

Der räthselhafte Name Harmageddon oder Harmagadon veranlaßt uns zu einer vorläufigen Orientirung über den ganzen Abschnitt. Es ist nämlich zu bemerken, daß die speziellen drei Gerichte, welche von Kap. 17 an folgen, schon in dieser allgemeinen Skizzirung des Gerichtes durchsicheren. Offenbar ist dies der Fall mit dem beginnenden Gericht über das Thier (B. 10), verglichen mit dem vollendeten Gericht über das Thier (Kap. 19, 19). So blüht ebenfalls das Gericht über Babel (Kap. 17 u. 18) schon durch in dem Gericht der ersten Zorneschale über die Erde. Die zweite Zorneschale ist

der ersten anner; die dritte und vierte bilden den Uebergang zur fünften. So bleibt uns also übrig, den Kessel der sechsten Horneschale in dem Gericht über Gog und Magog zu erkennen. Wenn es aber von diesen heißt, sie umringten das Heerlager der Heiligen und die geliebte Stadt, so wird man den Namen Har-Magedon (Berg des Urtheils) auf den Delberg beziehen müssen nach Sacharja 14, 4. Im allgemeinen werden nach Hesek. 38 u. 39 die Berge Israels Berge des Urtheils sein. Eine nähere Bestimmung der Lokalität, das Leichenthal (Kap. 39, 11), führt in die Gegend zwischen Jerusalem und dem Todten Meer, also ebenfalls in die Nähe des Delbergs. Der Seher kann also von dem nördlichen Wasser Megidbo, wo die Israeliten die heidnischen Könige Kanaans besiegten (Richt 5, 19), und von der südlichen Ebene Megidbo (2 Kön. 23, 29), wo Josias aus dem Egyptern geschlagen wurde, nur den Namen entliehen haben.

7. In die Luft. Die Luft ist das Lebenselement der Erde, des Meeres, der süßen Gewässer, der Menschheit. Mit der Ferksetzung dieses Lebenselements, welches nicht lebendig von der gemeinsamen Geisteswelt der Menschheit verstanden werden kann, sondern auch von den kosmischen Lebensbedingungen der Mensch und der Erde verstanden werden muß, weil das Ende im ersten Sinne das Ende in letzterem Sinne nothwendig herbeiführt, ist der Tod der alten Weltgestalt entschieden. Daher erschallt auch eine mächtige Stimme aus dem Tempel des Himmels und vom Throne her, welche sagt: Es ist geschehen. Dieses Weltenbe (s. Kap. 20, 9 ff.) ist jedoch nicht Weltvernichtung, sondern Weltumtergang zur Auferstehung. Daher vollzieht sich das Sterben der alten Welt unter Blitzen und Stimmen und Donnern, welche eine neue Welt verkündigen, und eben mit ihnen kommt das große Erdbeben, dergleichen nie gewesen ist, seitdem Menschen auf Erden gewesen sind (s. 2 Petr. 3). Aus dem großen allgemeinen Gericht entwickeln sich nun aber die drei speziellen Gerichte (V. 19). Die große Stadt nämlich fällt auseinander in drei Theile. Das Gericht über Großbabel besteht zunächst darin, daß es in ein kleines, spezifisches, scheinheiliges Babel, in das dämonische Thierreich und in ein brutales Satans- und Pöbelreich zerfällt (vergl. Hesek. 38, 21, 22). Damit fallen die Städte der Heiden hin, die alten Herde der Weltkultur, die Inseln kleiner traulicher Gemeinschaften verschwinden wie die hochragenden Berge; große geschlossene Kirchen, selbst stolze grundfeste Staaten sucht man weiterhin vergebens. Das Gleichgewicht in der geistigen Welt wie in der Natur ist aufgebrochen, alles schwankt zwischen Feuerhitze und Todeskälte, daher die Bildung der zentnerschweren Hagelsteine, welche auf die Menschen fallen, natürlich nicht nach rein körperlichen Verhältnissen, wobei sie alle zer schlagen würden, aber real und furchtbar genug, um die Ueberreste von Gotteserkenntnis in den Bösen zu neuer Pflasterung zu veranlassen. Mit dem Auseinanderfallen der großen Babylon ist das Gericht im

Grunde schon entschieden, da die Theile einander sich wechselseitig negiren, mithin das Ganze in voller Selbstauflösung begriffen ist, wie ja auch der Thurmabau des alten Babel durch die von Gott verhängte Zerstreuung vernichtet, und in dieser Centralität gerichtet wurde.

Wir heben es nochmals hervor, daß in V. 19 die Verzweigung des großen allgemeinen Endgerichts in die drei Spezialgerichte, welche jetzt folgen, ausgesprochen ist.

Erläuterungen des Einzelnen.

Ueber die verschiedene Theilung der sieben Schalen in vier und drei, und in fünf und zwei vergleiche Dillstreb., S. 489. Derselbe bemerkt hier: „alle sieben Schalen werden ohne Unterbrechung nacheinander ausgegossen.“ Jedenfalls ist die zum Ende gehende stürmische Eile unverkennbar. Wenn aber auch hier nicht mehr von einem Bruchtheil, der geschlagen worden, die Rede ist (erst ein Viertel, dann ein Drittel), so ist die Allgemeinheit des Ausdrucks: auf die Erde, auf das Meer u. s. w. doch nicht in buchstäblich absolutes Sinne zu fassen, sondern nur als eine universelle, den Prozeß der Weltgeschichte zu Ende führende Wirkung, weil ja sonst nicht mehr später von einer hervortretenden Gottesgemeinde, der Braut Christi, die Rede sein könnte.

V. 1. Eine mächtige Stimme. „Kann nur Gott selber angehören (Bengel, Züllig, Hengstenberg)“. Dillstrebied. Es heißt aber: Die Schalen des Hornes Gottes. Die Stimme aus dem Tempel ist die Stimme des Tempels selbst. Das Haus des Heils spricht: Mein Werk an diesem verhärteten Geschlecht ist zu Ende, so laßt den Zorn walten. Ebenso ist es der Geist des Erbarmens gewesen, von den vier Hörnern des Altars, welcher zu seiner Zeit das Signal gegeben hat zur Entfesselung der Reiter schaaaren am Euphrat (s. Kap. 9, 13). Paulus spricht ganz analog (1 Kor. 5): „In dem Namen unseres Herrn Jesu Christi habe ich beschlossen: — denselben zu übergeben dem Satan.“ S. Röm. 2, 5. — Auf die Erde. Hier umfaßt noch die Erde die ganze Sphäre der Horneschalen im Unterschied von V. 2. Vgl. Kap. 8, 5.

V. 2. Auf die Erde. Also auf die Erde im besondern Sinne, nach ihrer symbolischen Bedeutung (s. oben). — Ein schlimmes und verderbliches Geschwür. 2 Mos. 9, 10; 5 Mos. 28, 35; Hiob 2, 7. Von der Erde aus kommt das böse Geschwür auf die einzelnen Menschen, von der verdorbenen Gesamtheit auf die Einzelnen; der verdorbene Charakter der theokratischen Autorität verdirbt die ihr unterworfenen Charaktere, versetzt sie in den Zustand sittlicher Selbstvergehung. Wie sie sich mit dem *χάραγμα* des Thiers gezeichnet haben, so werden sie nun zur Vergeltung mit der Eiterbeule gezeichnet.

B. 3. Auf das Meer. Ueber die symbolische Bedeutung s. oben. — Blut, wie eines Todten. „Nicht eine große Blutlache wie von vielen Erschlagenen (*νεκρῶν* = *νεκρῶν* s. a. Lapide, Eichh., de Wette, Hengstenb. u. a.), sondern das Grauensvolle wird dadurch gemehrt, daß das Meer wie das geronnene, schon der Verwesung anheimfallende Blut eines Todten erscheint (Bengel, Züllig u. a.), Düsterd. Da das Blut von einem Lebenden ebensowohl bald gerinnt wie das Blut eines Todten geronnen ist, so scheint der Unterschied nicht so groß zu sein. Die Hauptsache ist, daß es wie in todes Blut von toten Menschen verwandelt wird,“ worin sich kein lebendiges Wesen bewegen kann, ohne zu sterben. Furchtbare tödtliche Vergiftung des Völklerlebens. Was in diesem Meere sein Wesen hatte, das verlor in ihm sein Leben. „*Tὰ ἐν τῇ θαλάσσῃ* ist Apportion“ (Ebrard).

B. 4—7. In die Wasserströme und Wasserquellen. Die Trinkbarkeit dieses Blutes im Gegensatz gegen das Blut des Meeres soll wohl nicht premirt werden. Hier ist das Bluttrinken die Strafe, Kap. 17, 6 erscheint es als die Schuld. Dort ist die bis zum Wahnsinn herauschende Wirkung des fanatischen Blutvergießens gemeint; hier die Befragung der Menschen mit dem naturwidrigen Genuß von Blut, von ekeligen, immer größeren Durst erregenden, tödtlichen moralischen Todesgeschichten, welche sie eben aus den Strömen und Quellen schöpfen, die ihnen klares, erfrischendes, lebendiges Wasser geben sollten. — Den Engel der Wasser sagen. Dieser Engel ist allerdings kein Schutzengel über physisches Gewässer (s. de Wette, S. 156 mit Beziehung Kap. 7, 1 — „Engel über die Winde“ — und Kap. 14, 18 — ein Engel über das Feuer), aber doch auch nicht bloß „der Engel, der die Schale auf das Wasser gegossen“ (Grot., Ebrard). Wie die Opfer und Gebete eine von Gott verordnete Sendung haben, welche der Feuerengel repräsentirt, so haben auch die Geriten oder Quellpunkte des geistigen Lebens und die geistigen Strömungen ihre von Gott verordnete Sendung. So spricht also der Geist der göttlichen Bestimmung der Geister und der Geistesströmungen das nachfolgende Urtheil über die große Verschuldung der Menschen, welche diese Gottesfristungen in ein naturwidriges, grauenvolles Gegentheil verkehrt haben, in Blut- und Todesquellen, Blut- und Todesströme. Nach Düsterbied sollen die vier Lebenswesen dem Engel über das Wasser analog sein, ähnlich auch die danielischen Engelsfürsten, welche in Zusammenhang gesetzt werden (S. 492) mit rabbinischen Vorstellungen („Erds-, Meer-, Feuerengel u. dergl.“); Hengstenb. setzt Joh. 5, 4 gewaltsam in Beziehung mit unserer Stelle. — Der da ward. „Das *καὶ οὐ ἐγγίνετο* fehlt hier wie Kap. 11, 17, weil das Kommen zum Gericht schon im Vollzug ist.“ — Heilig, *ἁγίος*. In dieser Vergeltung hat Gott nicht allein seine Gerechtigkeit bewiesen, sondern auch seine *δοξίαν*, seine fromme und reine persönliche Würde, die göttliche Humanität seines Waltens, wie dasselbe auch

in diesem Gericht die frevelhafte Mißachtung der persönlichen Würde heimsucht. — Das Blut der Heiligen, Matth. 23, 35; Apok. 6, 10; 17, 6; 18, 24; 19, 2. — Vom Altare her. Nicht nur der Geist der menschlichen Bestimmung betet die Gerechtigkeit und Reinheit Gottes in diesem Gerichte an, sondern sogar auch der Geist des Opfers, der Sühne, der Fürbitte vom Altare her stimmt korrespondierend in das gesprochene Urtheil ein. Gegenüber der Lobpreisung Jehova's hebt er die allmächtige Herrschaft Gottes hervor, das Walten des Elohim Zebaoth, und anstatt der Heiligkeit lobt er neben der Gerechtigkeit auch die Wahrhaftigkeit in den Gerichten Gottes. Diese kommen nicht erst am Ende unvermittelt, sie sind von Anfang an vorbereitet durch die Weissagungen der Heiligen Schrift, der Gewissen und der Geschichte. Der sühne, daher schwierige Ausdruck, welcher den Altar personifizirt, hat mehrfach konjektivende Zusätze erhalten: ein anderer Engel vom Altare her; der Engel, welcher die Geister unter dem Altare behält, ein Himmelsbewohner beim Altar stehend u. s. w. Nach Düsterbied soll die Idee des sprechenden Altars aus Kap. 6, 10; 8, 3; 9, 13; 14, 18 zu erkennen sein. So wenig man aber alle Altargefäße identifiziren darf, so wenig kann man die Stimme des Altars selber und die Stimme der um Rache rufenden Seelenleben unter dem Altar identifiziren. Nach Hengstenberg „freut sich hier der Altar selbst der Rache“ für das „auf ihm (?) vergossene Blut.“

B. 8. 9. Von der Sonne an sich ist zwar nicht die Rede, doch ist auch die Sonne „in ihrer brennenden Dualität“ nicht „das Bild der Leiden dieses Lebens.“ Die Wirkung der Sonne der Offenbarung ist gemeint (vgl. Kap. 8, 12). Diese Wirkung, das Christenthum, wird aus einer leuchtenden und wärmenden Gegenwirkung durch das Zornesfeuer des Fanatismus, worüber der Zorn Gottes waltet als Gericht, in einen glühenden Feuerschein verwandelt, welcher die Menschen mit großer Hitze (passivisch) heiß macht, worauf die Menschen, da sie nicht zwischen dieser Blut des veräußerlichten Christenthums und dem Namen Gottes, der göttlichen Offenbarung selber unterscheiden können, den Namen des Gottes, der Macht hat über diese Plagen, lästern, statt sich zu bekehren (also auch zwischen Offenbarungsglauben und Fanatismus zu unterscheiden), und ihm die Ehre zu geben. Diese Verstockung ist von der Unbußfertigkeit (Kap. 9, 20) zu unterscheiden. — Es ward ihr gegeben; *ἀντὶ* der Sonne (de Wette u. a.). Bengel u. a. erklären unrichtig dem Engel.

B. 10. 11. Auf den Thron des Thieres. Wie in der vierten Zorneschale das Gericht über Babel, die Hure, schon angekündigt ist, so in dieser fünften das Gericht über das Thier, und in der sechsten das Gericht über Gog und Magog (s. Kap. 13, 2; 2 Thess. 2). — Der Thron des Thieres ist das prinzipielle System, worauf die Macht des antichristlichen Volkslebens beruht. Es ist keine Frage, daß das Prinzip der absoluten

Herrschaft der absoluten quantitativen Majorität ein Schooß der heillosen Wirren und Wüthereien ist, und daß mit der durch den Hornesengel herbeigeführten Entfesselung dieser Wirren eine große intellektuelle und soziale Finsterniß sich über das, im ethischen Sinne bereits vorher verfinsterte, Reich (nicht das Herrschertum) verbreiten muß. Die Anspielung auf die ägyptische Finsterniß ist zwar nicht in Abrede zu stellen, tritt aber jedenfalls nicht erheblich hervor. — Zerbissen ihre Zungen. Mit der Empfindung der Dual ist der Affekt des Zornes zugleich ausgesprochen, wie in dem Heulen und Zähneklappen. — Lästerten den Gott des Himmels. Die Lästerei richtet sich nicht mehr bloß gegen den Namen Gottes, die Offenbarung, sondern gegen den Gott des Himmels, die Uffenbarung Gottes, und Gott in seiner unversehellen Offenbarung, also gegen alles Göttliche selbst. Sie sind jetzt soweit gekommen, in dem beginnenden Ruin des thierischen Reichs alle vorhergehenden Plagen als Plagen zu erkennen, allein statt nun endlich von ihren Werken Buße zu thun, gehen sie von ihrem Unglauben zu dem Dämonenglauben über, worin sie zwar den Gott des Himmels als den Urheber ihrer Plagen und Geschwüre erkennen, aber nur um ihn auch in dieser Gestalt himmlischer Allmacht und Herrlichkeit mit Bewußtsein zu lästern. Obrard hebt das Problem hervor, wie man sich doch vorstellen könne, daß eine Verfinsterei oder eine bloße Lichtentziehung so große Qualen verursache. Dafür soll nun die Heuschreckenplage der fünften Posaune den Schlüssel der Erklärung abgeben, also soll von der Verfinsterei durch ein Storpionenheer die Rede sein, und „wer nicht mit Gewalt blind sein will, muß dies sehen können.“ Auch sollen die Geschwüre B. 11 von den Geschwüren B. 2 unterschieden sein als Folgen der nicht genannten Storpionenstiche. Das gestellte Problem setzt freilich sinnliche Ursachen und Wirkungen voraus; im geistigen Gebiet aber ist nichts dentbarer, als daß die beginnende Verfinsterei des antichristlichen Reichs und aller darauf gesetzten schwärmerischen Hoffnungen Verzweiflungsgroll und Dual zur Folge hat.

B. 12—16. Auf den großen Strom, den Euphrat. S. oben; vgl. Kap. 9, 14. Vor allen Dingen muß man den Ausgangspunkt von diesseit des Euphrat (Kap. 9) und von jenseit des Euphrat unterscheiden. Darin liegt nicht bloß ein Unterschied, sondern ein Gegensatz. Es ist also unrichtig, die bñslichen Könige mit den vier Engeln zu identifizieren (Obrard). Ebenso wenig sind sie identisch mit den zehn bñslichen Kap. 17, 12, welche dem Thiere ihre Macht leihen (de Wette, Lüsterd.). Die Vorbereitung des Gerichts über das Thier kam schon unter der fünften Zorneschale zur Sprache. Deutungen auf bñsliche Könige oder parthische Bundesgenossen (Ewald) im Sinne der sogenannten historischen, zeitgeschichtlichen Auslegung bedürfen nur der Erwähnung. Es ist eine völlige Verkenntung der sechsten Plage, wenn Bengel das bevorstehende

Gericht über die Könige selbst als die Plage bezeichnet, in welche die Könige hineinlaufen. Allerdings gipfelt die Plage in der nur angedeuteten Niederlage der Könige. Aber ihr Kommen selbst ist auch eine Plage, weil sie wie die Hunnen- und Mongolenzüge alle Menschen und Mächte unterwegs, die nicht versiegelt sind, fortreißen zum Kampf wider Gott. Von wegen der Trockenlegung des Euphrat, die einmal historisch geschehen ist zur Eroberung Babels, soll hier von einem Kampfe der bñslichen Könige gegen das geistige Babel die Rede sein (nach Hofmann, Obrard, de Wette, Brückner). De Wette selber ist der Durchgang Israels durch den Jordan bei dieser Stelle eingefallen. Eine Reihe von Deutungen der Könige s. de Wette, S. 157. Alcasar: die Apostel und Evangelisten; Bullinger u. a.: glänzliche Fürsten; Grotius: Konstantin d. Gr.; Bitt.: das französische Reich. Andere: der König von Persien, die Barbaren, die Türken, die Flavianer. Die den christlichen Glauben annehmenden Juden (Herder: die babylonischen Juden, welche den palästinensischen zu Hilfe ziehen) u. s. w. — Aus dem Maul des Drachen. Vereinte Wirkung aller bösen Mächte. Aus den drei großen Mäulern gehen drei unreine Geister als Geister der Verführung hervor. Oder vielmehr sie sind aus diesen Mäulern hervorgegangen und existieren jetzt für sich, obschon zur Zeit der letzten Gerichtsschlacht das Thier selbst mit dem falschen Propheten schon vernichtet ist (Kap. 19, 20). Die Saat der Empörung lebt noch in unreinen Geistern fort in dem Ring von Heidentum, der das tausendjährige Reich umgibt. Zudem kommt in Betracht, daß wir uns hier noch im Verlauf der kollektivistisch-einheitlichen Darstellung der Vorbereitung auf das allgemeine Gericht befinden, wo die Farben der drei Gerichte noch ineinander spielen. — Gleich Frösche. So sind die unreinen Geister selbst; nicht bloß ihre Unreinigkeit ist mit dem *os* bezeichnet (nach Hengstenberg). Die ägyptischen Frösche (2 Mos. 8) waren Plagegeister, weil sie überall herumkrochen und alles mit ihrer Unreinlichkeit besudelten, diese sind Plagegeister, weil sie als unreine Dämonen nach allen Seiten ausgehen und die Könige der Erde zum Krieg gegen die Gottesstadt verführen. Sie wirken als Geister der Dämonen, d. h. durch ethisch-psychische Befersung, nach Analogie der Besessenheit. Auch nach dem Gericht über die Centralisation des Bösen in der Hure, in dem Thier und in dem falschen Propheten wird das satanische Böse fortleben in einer Saat böser Reminiscenzen unter den Heiden, und in dämonischen Wirkungen. Der Zug aber, zu dem sie die bñslichen Völker aufregen, geht nicht mehr gegen Babel = Rom, weil dieses schon vorher (Kap. 17, 18) dem Gerichte verfallen ist. Hengstenberg sagt, der Zug gehe gegen Kanaan, d. h. gegen die Kirche, und gewissagt soll sein, „nicht was einmal geschehen wird, sondern was sich beständig wiederholen soll.“ Auch soll von Rom nicht die Rede sein, weil alle anderen Plagen einen skumenschen Charakter haben. Als ob es nicht hieße:

urbs, orbis. Daß der Zug freilich nicht gegen Babel=Rom geht, ergibt sich aus der Folge der Gerichte. Nach Grotius soll man unter den drei Fröschen drei Formen des Aberglaubens, denen Maerentius ergeben war (die erste extispicium, nicht exstispicium) verstehen; nach Luther die Sophisten als Faber, Es, Emser; nach Vitranga die Jesuiten (der vertrocknete Euphrat das von seinen Königen ausgehene Frankreich); nach Calov die Jesuiten, Kapuziner und Calvinisten u. s. w. Nach Dillerdieck soll man gar nicht fragen, was unter diesen drei Geistern zu verstehen sei, d. h. sie sollen schematisch sein, nichtsbedeutend. Nach Artemidor (s. de Wette) bedeuten die Frösche Gaukler und Poffenreißer). Auch schon Aristophanes hat ihre allegorische Bedeutsamkeit gezeichnet. In vielfacher Wendung hat man den Frosch zum Symbol gemacht (s. Friedrich, Symbolik und Mythologie der Natur, S. 611). Eine lebendige Deutung der im Schlamm lebenden, kleinen, ohnmächtigen Thiere, welche dabei gewaltige Schreier sind f. bei Ebrard, S. 435. Friedrich hebt noch hervor, daß die Frösche freche Augen haben. — Welche Wunderzeichen thun. Darunter können nur läghafte Scheinwunder gemeint sein, wie dies von dämonischen Wundern überhaupt gilt. De Wette spricht von beständiger Berebtsamkeit. Das Bezaubernde ewig wiederholter Phrasen liegt in der Willensmagie, in der Ueberwältigung schwacher Seelen durch den Schein der Zuversicht. — Die Könige der ganzen Erde. Dieser Ausdruck ist bedingt durch das vorangehende Wort: die irdischen Könige; obwohl diese am Ende auch andere Mächte in ihren Strudel ziehen können. — Zum Kampfe jenes großen Tages. Noch liegen die zwei Tage und die zwei Kämpfe (Kap. 19, 19 und Kap. 20, 9) in eins gewickelt, doch so, daß bereits der letzte Kampf durchblickt. S. Hefek. 38 und 39; Daniel 12, 1; Sacharia 12; 14. — Der Tag des eigentlichen letzten Endgerichts (Jud. B. 6). So Bengel, de Wette u. a. Andere Deutungen: Der Tag sei die ganze Zeit von der Passion Christi an (Beda). „Der Tag Gottes hat einen zusammenfassenden Charakter. Alle Phasen der Gerichte u. s. w.“ (Hengstenb.). Verwischung der Bestimmtheiten gegen das tausendjährige Reich hin! — Siehe, ich komme. Praktische, warnende Zwischenrede des Apostels wie in ähnlichen großen entscheidenden Momenten. In lebhafter Erinnerung an ein Wort des Herrn führt er den Herrn unmittelbar redend ein (s. Matth. 24, 43. 44; Luk. 12, 39; Apok. 3, 3). Die eigenthümliche Gefaltung der Ermahnung Christi, zu wachen, beruht wohl darauf, daß er zu gläubigen Lesern redet. Die Bewahrung der Heiskleider liegt um so näher, da der Blick des Sehers sogar über den Tag der Parusie und die sicheren Jahre des tausendjährigen Reiches hinausgeht. — Und er. Sie stehen wider Willen und Wissen unter Gottes Lenkung, welche sie bringt zu der Wahlstatt ihrer Niederlage (Hefek. 39, 2). Das Subjekt der Führung ist Gott (Hengstenb., Ebrard); nicht der sechste Engel (Bengel), nicht der Drache (Ewald),

noch weniger die unreinen Geister (Bleek, de Wette). Harnagebbon, s. oben. Ueber die verschiedenen Deutungen s. Dillerdieck, S. 499 (etymologische Deutungen: excidium exercitus; das Kapitel; der Janiculus. Historische Deutungen: Das Megidbo Richter 5, 19 oder das Megidbo des Josias 2 Kön. 23, 29 (vergl. Sachari. 12, 11). Dillerdieck erinnert zwar daran, daß sich von beiden Bezeichnungen: das Wasser=Megidbo und die Ebene=Megidbo der Ausdruck Berg Megidbo (מִגְדּוֹ הַבֵּרֶג) unterscheidet; hält aber diese Unterscheidung für einen Nebenumsand, und meint (mit Beziehung auf Bengel und Ebrard), es könne sich nur um den Ort, wo die Israeliten über die Könige Kanaans siegten, handeln (Nicht. 5, 19). Weshalb aber sollte nicht der verhängnißvolle Name Megidbo in seiner zweifachen Bedeutung zu einer symbolischen Komposition veranlaßt haben mit Beziehung auf Hefek. u. Sach.? Also das Gebirge Jerusalem im symbolischen Sinne. Ueber die wiederholte Deutung auf Rom bei Ewald s. Dillerdieck. — In architektonischen Hinsicht ist es sehr beachtenswerth, daß die sechste Plage bis auf die Gerichtsstätte zu Harnagebbon führt, ohne das Gericht selber zu beschreiben.

B. 17—21. Der siebente Engel. Seine Schale in die Luft. Die Luft ist die gemeinsame Lebenssphäre der Menschen. Die Jorueschale in der Luft ist demnach in erster Linie eine tödtliche Zerfegung der geistigen Lebenssphäre der Menschen, welche das Auseinanderfallen der großen Gemeinschaften zur Folge hat. Dies ist denn auch die nächste Folge, welche B. 17 schildert. Mit dem Auseinanderfallen der drei Potenzen: Babel, das Thier, Gog und Magog ist aber auch die kosmische Zerfegung der irdischen Lebenssphäre eingeleitet, das Weltende. — Von dem Tempel her, vom Throne her. Der Thron scheint nicht etwa bloß eine Steigerung auszusprechen, um noch gewisser anzuzeigen, daß die Stimme von Gott selbst komme (Dillerdieck). Vom Throne her ist zunächst nähere Bestimmung, daher ohne *καὶ*. Der Tempel ist das Allerheiligste, der Thron der Deckel der Bundeslade. Am Ende ist es ein einstimmiges Urtheil der Stimmung der Gottesgemeinde, wie des terrestrischen Kosmos, wodurch sich die gewaltige Stimme Gottes vernehmen läßt: Es ist geschehen! Das Ende ist entschieden. So fassen wir das Wort absolut mit Eichhorn u. a. (actum est), nicht aber in dem Sinne: jetzt ist geschehen, was dort (B. 1) befohlen wurde (Bengel, Dillerdieck u. a.). Eine gelehrte Abschweifung erklärt: fuit Roma (Grotius). — Und es wurden Blitze, Kap. 11. 19. Hengstenb.: „Wir sind hier genau wieder bei demselben Punkte angelangt, bei dem wir dort (Kap. 11) schon waren.“ Ungefähr! Nach Hofmann soll sogar mitten in B. 18 ein Schluß liegen, und mit den Worten *καὶ οὐρανός* u. eine neue Hauptvision anfangen. Ueber die evangelische Bedeutung der Blitze und Donnerschläge s. oben. — Die Folge ist dann: ein großes Erbeben, ganz unerhört, eine Erschütterung der irdischen Verhältnisse, die bis auf den Grund geht,

so daß sich die christliche Welt in drei Theile spaltet, mehr noch wie sich vor der ersten Parusie Christi die jüdische Welt in drei Theile gespalten hatte. — Und die große Stadt. Wir haben schon mehrfach auf die entscheidende Bedeutung dieser Stelle hingewiesen. Sie enthält den Schlüssel für alles Folgende, nämlich als summarischer Ausdruck des Generalgerichts und als Disposition der drei folgenden Spezialgerichte (Babel — das Thier — Sog und Magog). Daraus ergibt sich denn auch, daß die große Stadt als solche alle drei Theile umfassen muß, daher weder das christliche noch das heidnische Rom bedeuten kann, obgleich Rom die höchste repräsentative Spitze ist. Noch weiter ab liegt die Deutung auf Jerusalem (Vengel, Herber, Hofmann u. a.). An und für sich ist die große Stadt eine irdelle Stadt, welche alles Antichristenthum im Occident und Orient umschließt. Nach Hengstenberg (welcher bemerkt, daß zwei Städte in der Apokalypse den Namen der Großen führen, Jerusalem und Babylon, d. h. Rom) sollen wir nicht nur nicht an Jerusalem denken, sondern auch nicht an das christliche Rom, die Stadt könne nur eine Heidenstadt sein, das heidnische Rom. Eine gewisse Fürsorge für das „christliche“ Rom ist hierbei kaum zu verkennen. Das eschatologische Antichristenthum kann aber unmöglich in einer Heidenstadt reisen, die vom Christenthum noch nichts Rechtes weiß. — In drei Theile. „Die Dreizahl (vgl. Kap. 8, 7. 8. 11. 18) hat vielleicht eine besondere Beziehung zu den drei Erzfeinden B. 13“ (Ebrard). Dästerd.: Indessen werden das Thier und der falsche Prophet als eine überwundene Macht betrachtet (Kap. 19). Das Auseinanderfallen von zwei feindlichen Mächten ist von Ebrard richtig hervorgehoben (S. 451), man kann aber nicht sagen, daß die dritte schlechtthin aus dem Abgrund komme, denn die päpstlichen Könige sind schon da, auch ist der spezifische Antichrist im engeren Sinne das Thier (Kap. 19), nicht der Satan (Kap. 20). — Der großen Babylon wurde gedacht, Apostelg. 10, 31. Die große Babylon ist nur die nähere Bezeichnung der großen Stadt. Sie kommt dem Jomwein der siebenten Jorneschale zu trinken, deren Wirkung nun durch alle drei nachfolgenden Spezialgerichte fortgeht. Der Jorneiseifer hat durchweg die Form des Weinfelds; d. h. physische Berausung und Trunkenheit, geistiges delirium tremens ist der gemeinsame Grundzug, aus welchem in allen drei Gerichten der Tod hervorgeht. — Die Städte der Heiden u. s. w., s. oben. Nach Hengstenberg sollen die Inseln und die Berge Reiche bezeichnen. „Mit den Inseln und Bergen (sagt derselbe) ist auch das Meer verschwunden.“

In physischer Beziehung ist das keine nothwendige Folge, und in symbolischer Beziehung müßte man fragen: inwiefern das Meer? — Ein großer Hagel wie zentnerschwer. „Hagelkörner von der Schwere einer Mine nennt Diodor. Sic. XIX, 45 schon unglaublich groß, an unserer Stelle aber sind Hagelstücke von der Schwere eines Talents, welches 60 Minen enthält, bezeichnet, also so schwer, wie man wohl Schläudersteine für die Wurfmaschinen hatte“ (Dästerdieck, vgl. de Wette, S. 161). Nach Ebrard ist der zentnerschwere Hagel ein Simbild der maßlosen Leiden- und Jammerschläge, welche in dieser Zeit der Umrwälzung über die Welt ergehen.“ Der Hagelschlag ist ein spezifisches Verpeetungswetter, welches aus der Spannung der physischen Extreme, Hitze und Kälte und ihrem Konflikt hervorgeht. So werden sich denn auch nach dem Zerfall der menschlichen Gemeinschaft die verderblichsten Kämpfe der extremen Parteien bilden, am fürchterlichsten aber werden die momentanen Koalitionen wirken, wie in typischer Bedeutung schon bei der Kreuzigung Christi. Aber auch die großen Schwankungen des Naturlebens in dem alternenden Kosmos sind mit dieser Form ausgesprochen. — Und die Menschen lästerten Gott. Um Gott lästern zu können, sind sie gewissermaßen wieder Monothisten geworden. Es ist allerdings nicht nothwendig, anzunehmen, daß die von einem solchen Hagelschlag Betroffenen noch sterbend lästern (Hengstenb.). „Die einen stürzen erschlagen nieder, die anderen lästern“ (Dästerdieck). „An wirklichen natürlichen Hagel ist sicherlich nicht zu denken“ (Ebrard). Die Lästerung ergibt sich aus der Wuth, womit sie von einem Weltlauf, den sie gar nicht verstehen können, und von einer ihnen gegenüberstehenden feindlichen Weltanschauung irritirt werden. So wirkt schon jetzt nicht nur der Radikalismus, sondern auch der Liberalismus auf die Geister des Hierarchismus, und umgekehrt nicht nur das Papstthum, sondern auch das Christenthum selber auf die anarchisch-revolutionären Geister. Auch der objektiven Welt und dem Lauf der Zeit gegenüber irritiren sich die extremen Geister immer mehr. Auch die sogenannte Tendenztheorie kann man als eine Art von Hohn auf die Bestimmtheiten der objektiven Natur betrachten. Namentlich fehlt es nicht nur dem sozialistischen, sondern auch dem absolutistischen Fanatismus an Geld, an Wasser, an Wind und Wetter für extreme Parteizwecke. Allseitiger Pessimismus, hervorgehend aus optimistischen Schwärmereien. Verschiedene historische und kirchenhistorische Deutungen der Jorneschalen s. bei Dästerdieck, S. 503.

Sechster Abschnitt. (Zweite Hälfte.)

Die siebente Zorneschale, oder die drei großen Endgerichte.

Kap. 17, 1–20, 15.

I. Das erste spezielle Endgericht. Das Gericht über Babel.

Kap. 17–18.

A. Das Gericht über Babel als Himmelsbild, oder die himmlische Prophetie von dem Falle Babels.

Kap. 17, 1–18.

Und es kam einer von den sieben Engeln, welche die sieben Schalen hatten, und redete 1 mit mir, indem er sagte: Komm, ich will dir zeigen das Gericht der großen Hure, welche thront über vielen Wassern [Völkermassen].

Mit welcher hurten die Könige der Erde; auch wurden trunken die Bewohner der Erde 2 vom Weine ihrer Hurerei.

Und er entrückte mich im Geiste in eine Wüste. Und ich sah ein Weib sitzen auf einem 3 scharlachrothen Thier, das voll war von [den] Namen¹⁾ der Lästerung; es hatte sieben Köpfe und zehn Hörner.

Und das Weib war bekleidet mit Purpur und Scharlach und²⁾ übergoldet mit Gold und 4 Edelstein und Perlen und hatte einen goldenen Kelch in ihrer Hand, voll von Greueln und die Unreinigkeiten³⁾ der Hurerei der Erde⁴⁾.

Und auf ihrer Stirne stand ein Name geschrieben als Geheimniß: Babylon die Große, 5 die Mutter der Huren und der Greuel der Erde.

Und ich sah das Weib betrunken von dem Blute der Heiligen und von dem Blute der 6 Zeugen Jesu. Und ich verwunderte mich, da ich sie sah, mit großer Verwunderung.

Und der Engel sprach zu mir: Warum verwunderst du dich [bist du in Verwunderung 7 gerathen]. Ich will dir sagen das Geheimniß von dem Weibe und von dem Thiere, das sie trägt, welches die sieben Häupter und die zehn Hörner hat.

Das Thier, das du gesehen hast, war und ist nicht, und wird aufsteigen 8 aus dem Abgrund, und es fährt dahin ins Verderben⁵⁾. Und es werden sich verwundern die Wohnenden auf der Erde, deren Namen nicht geschrieben stehen in dem Buche des Lebens von Grundlegung der Welt an, wenn sie sehen das Thier, weil es war und nicht ist, und [wieder] da sein wird.

Hierher gehört ein Verstand, der Weisheit hat. Die sieben Köpfe sind sieben Berge, auf 9 denen das Weib sitzt, und sind sieben Könige.

Die fünf [d. h. die weltgeschichtlichen monarchischen Formen, in denen sich das Thier zuerst an- 10 kündigte, s. Dan. 7] sind gefallen, und der eine ist da [während gerade das Thier selber nicht da ist; der sechste Kopf des Thiers, der vorletzte der absolutistischen Mächte], der andere [siebente] ist noch nicht gekommen, und wenn er kommt, so muß er eine kleine Weile bleiben [der letzte Repräsentant der Welimonarchie].

Und das Thier, welches gewesen ist und nicht ist, ist sowohl selbst der achte [Kopf] als 11 auch aus den sieben hervorgehend [die absolute Anarchie Produkt der absolutistischen, ebenfalls auf Völleroheit beruhenden Mächte]. Und es fährt dahin ins Verderben.

Und die zehn Hörner, die du gesehen hast, sind zehn Könige [Anarchie-Demagogen], welche 12 das Reich noch nicht⁶⁾ empfangen haben; aber eine Gewalt wie Könige werden sie auf eine Stunde erlangen mit dem Thier.

¹⁾ Tischendorf nach Cod. A. u. a. γέμον τὰ ὀνόματα βλασφ.

²⁾ Lachmann καὶ nach Cod. A. u. a.

³⁾ A. B. Sinait. τὰ ἀκάθαρα.

⁴⁾ A. B. zc. τῆς γῆς.

⁵⁾ Cod. A. u. a. πέρχει.

⁶⁾ Die Lesart οὐπω nach Cod. B. u. a.

- 13 Diese haben einerlei Meinung, und ihre Macht und ihre Gewalt werden sie dem Thier zuthun.
- 14 Diese werden streiten mit dem Lamm, und das Lamm wird sie überwinden, denn es ist der Herr der Herren, und der König der Könige; und mit ihm [in Gemeinschaft mit ihm] die Berufenen: und die Auserwählten und die Getreuen.
- 15 Und er sagt zu mir: Die Wasser, die du gesehen hast, worauf die Hure sitzt, sind Völker und Volksmassen und Nationen und Sprachen.
- 16 Und die zehn Hörner, die du gesehen hast, und das Thier — die werden die Hure hassen und werden sie wüste machen [zur wirtlichen Eremitin] und nackt, und werden fressen ihr Fleisch und sie selber verbrennen mit Feuer.
- 17 Denn Gott hat es [verhängen] gegeben in ihre Herzen, um zu vollbringen seinen Willen: sowohl zu vollbringen einerlei Absicht, als zu geben ihre Reichsmacht dem Thiere, bis daß vollendet werden die Worte Gottes.
- 18 Und das Weib, welches du sahest, ist die große Stadt, welche die Herrschaft hat über die Könige der Erde.

Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht. Wenn wir sagen: Der Fall Babels als Himmelsbild, so heißt das: der Fall Babels sub specie aeterni, oder mit andern Worten: die Erscheinung des Antichristenthums in der Kirche, nach ihren gesamten historischen Beziehungen, vom Lichte der Offenbarung beleuchtet, und von dem Walten der göttlichen Vorsehung zum Gericht bestimmt.

Vor allem sind nun folgende Punkte festzuhalten:

1) Daß das Babel, von welchem hier die Rede ist, die Hure, von dem allgemeinen Babel (Kap. 16, 19) zu unterscheiden ist, und doch auch als die erste historische Kulmination desselben mit ihm zusammenhängt. 2) Daß das Thier, welches die Hure trägt, identisch ist mit dem Thier aus dem Meere (Kap. 13), als das eigentliche antichristliche und antichristliche Organ des Satans, daß es aber hier vorläufig nur in einer speziellen Beziehung in Betracht kommt, insofern es eine Zeitlang das Weib trägt, und am Ende das Weib richtet. Daher ist auch hier die Geschichte des Thiers spezieller als Kap. 13. Dort wird eines seiner Häupter tödtlich wund nach B. 3; hier ist das ganze Thier eine Weile verschlungen (B. 8). 3) Daß die Häupter und Hörner des Thiers hier in eine spezielle Geschichte von zwei Abtheilungen zerfallen, welche jedenfalls nicht mit der Geschichte des Thiers Kap. 13 zu konfundiren ist.

Daß wir uns noch in der Sphäre der siebenten Zorneschale befinden, ergibt sich zuvörderst schon daraus, daß einer von den sieben Engeln, welche die Schalen hatten, dem Seher das Gericht der großen Hure zeigt. Sie wird vorläufig signalisirt durch zwei Merkmale: 1) Sitzt sie auf vielen Wassern; sie ist eine Autorität, welche sich auf viele Volksstimmungen, Volksthümlichkeiten und Volksströmungen gründet. 2) Mit ihr haben gehurt die Könige der Erde, und die da wohnen auf Erden sind trunken geworden von dem Weine ihrer Hure-

rei. Sie selber ist für die Könige der Erde, der irdischen Staaten und Kulturherde ein Idol geworden, ein Gegenstand der Idolatrie, welcher sie zu tausendfältigem Abfall von den Gesetzen der Gottesfurcht, der Humanität, der Wahrheit und Gerechtigkeit verleitet hat; und wie mit ihr selbst, so haben sie als ihre Nachfolger auch für sich Abgötterei und Götzendienste getrieben. Vielfach aber sind sie in dieser Richtung umgeben worden von denen, die auf Erden wohnen, von absoluten Anhängern der Erbscholle und der Autorität, welche sich in dem fanatischen Enthusiasmus der Bigotterie des Weibes berauscht haben.

Der Engel bringt ihn also im Geist in eine Wüste. Hier scheint es, haben wir das Weib, welches einst mit der Sonne bekleidet war, vor kurzem (Kap. 12) verlassen. Und in der That: es ist dieselbe Wüste und nicht dieselbe; dasselbe Weib und nicht dieselbe. Die Geschichte belehrt uns hinlänglich über die Thatfache, daß aus der heiligen Wüste der Weltentfugung, der Askese, welche die Integrität des Weibes so lange geschützt hat, im Laufe der Zeit allmählich eine Wüste des geistlichen und geistigen Sittenverderbens, aus himmlischer Weltflucht eine dämonische Weltsucht, verkörpert durch das Rennen und Laufen unheimlicher Scheinmönche geworden ist, eine Wüste von Heuchelei, pia fraus, fanatischem Terrorismus und demoralisirenden Dogmen aller Art. Aber dasselbe Weib? Diejenigen, welche sich nicht darin finden können, daß das eine Weib (Kap. 12) im Laufe der Zeit in die zwei Figuren, in die Hure und in die Braut sich getheilt hat, mögen sich darauf besinnen, daß der Weizen und die Spren auf derselben Mehre wachsen, daß dieselbe Theokratie, welche nach ihrem inneren Wesen Christum geboren hat, ihn auch gekreuzigt hat nach ihrer äußeren hierarchischen Gestaltung, und daß so auch die Entwicklung der Hure und der Braut sich nicht in zwei separaten Linien in der neutestamentlichen Zeit vollzogen hat, sondern in einer ursprünglichen organischen Einheit, bei welcher der Gegensatz immer mehr zur Reife gekommen ist (s. S. 19 die Note).

¹⁾ A. B. οἱ λόγοι.

Folgende Beziehungen kommen nun hier nach-
einander in Betracht:

- 1) Das Weib und sein Verhältniß zu dem Thier.
- 2) Das Thier in seinem Verhältniß zu den sieben
Köpfen.
- 3) Die sieben Köpfe im Verhältniß zu den zehn
Hörnern.

1. Das Weib und sein Verhältniß zu dem Thier.

Daß das hier geschilderte Weib die gefallene
Kirche bedeutet, daran kann nach der Bedeutung
des Weibes (die Gottesgemeinde) und der Weiblich-
keit (die Religiosität) kein Zweifel sein (s. Rint,
S. 238 ff.). Die ausschließliche Beziehung dieser
Figur auf das heidnische Rom erkennt erfirstlich den
weiten Blick der eschatologischen Vision; zweitens
die Thatfache, daß der Apokalypstler von einem
eigentlichen antichristlichen Blutdurst Roms gegen
die Heiligen nicht einmal zur Zeit Domitians, ge-
schweige denn zur Zeit Neros hätte reden können.
Drittens den Begriff des Antichristenthums, nach
welchem dasselbe nur aus verdorbenem Christen-
thum entstehen kann. Daraus wird denn auch fol-
gen, zunächst daß hier nicht lediglich von der gefal-
lenen römischen Kirche, von Rom die Rede sein
kann, umsoweniger, da seiner Zeit das kaiserliche
Rom nach Byzanz verlegt worden ist und von da
seinen Schwerpunkt nach Moskau und Petersburg
verlegt hat; außerdem das hierarchische Prinzip in
manchen Ausstrahlungen weit und breit durch die
Kirche geht. Sodann folgt aber auch weiterhin, daß
nur das christliche Rom die symbolische und histo-
rische Spitze dieses ganzen Körpers der gefallenen
Kirche bilden kann. Der moskowitische Hierarchis-
mus ist dafür zu roh, der sporadische zu doktri-
när, die Mitte liegt da, wo der Hierarchismus seine
ganze dämonische Tiefe hat. Gleichwohl halten wir
die sieben Berge, auf denen das Weib sitzt, nur für
eine Allusion auf das terrestrische Rom, da es der
Konsequenz des Buches gemäß ist, die Form: sieben
Berge als eine symbolische Figur anzusprechen, von
welcher weiterhin die Rede sein muß. Der Seher
erklärt, daß er sich sehr verwundert habe, das Weib
so zu sehen, wie er sie sah. Wir verstehen diese
Aeußerung in demselben Sinne wie diejenigen,
welche den Kontrast dieses Weibsbildes mit der
weiblichen Erscheinung Kap. 12 als Ursache der
Verwunderung angegeben haben. Dort ein himm-
lisches Weib, mit der Sonne bekleidet, den Mond
unter ihren Füßen, geschmückt mit einem Kranz von
ausgewählten Sternen, ausgestattet mit Adlersflü-
geln, hier eine Buhlerin, reitend oder sitzend auf
einem scharlachrothen, mit der Farbe des Blutes
und Blutdurstes (zu welcher sich die feuerrothe Farbe
des Drachen verbündet hat) gezeichneten Thiere,
und damit selber auf das Thier und auf den Blut-
durst des Thiers gegründet, d. h. auf eine antichrist-
liche Weltmacht und blutige Gewalt. Das Thier
ist voll von den Namen der Vösterung — es ist
keine Form der Irreligiosität, welche nicht in dem

absoluten Machiavellismus der Weltmonarchie be-
schlossen wäre: Glaubensverfolgung, Menschenver-
achtung, Gewissensdespotismus, Wortbruch, Dog-
matik der Treulosigkeit und dergleichen gehören zu
den ersten Artikeln. Die Inkongruenz der sieben
Häupter und der zehn Hörner tritt auch hier hervor,
um die Scheinheiligkeit der Gewalt zu bezeichnen.
Auf dieser dämonischen Bestie hat sich das arme
Weib eine Art von Thron zu ihrer Erhöhung berei-
tet; der Mond unter ihren Füßen ist dahin, dahin
mit den Sternen auserwählter Geister und den
Adlersflügeln. Sie selbst aber ist bekleidet mit einem
schädigen Doppelroth, mit der königlichen Farbe
des Purpurs und mit der Scharlachfarbe des Blutes,
und darüber ausgebreitet der Glanz von Gold-
stoffen, Edelsteinen und Perlen, der reichste weltliche
Schmuck von jeder Art. In ihrer Hand aber hält
das Weib das magische Mittel ihrer Herrschaft und
Herrlichkeit, den goldenen Becher, das symbolische
Gefäß geweihter, heiliger Gemeinschaft, Erquickung
und Labung — aber voll von Greueln, und neben
dem Becher die Unreinigkeiten der Hurerei, d. h. der
Abgötterei der Erde, d. h. all die Schlechtigkeiten,
welche im Gefolge der Abgötterei sind. Die Greuel
bezeichnen Unnatürlichkeiten aller Art; die Unrei-
nigkeiten der Hurerei der Erde sind alle die Unsit-
lichkeiten, welche als Konsequenzen aus der Abgöt-
terei und dem Götzendienste der Erde hervorgehen.
An ihrer Stirn aber hat sie einen Namen geschrie-
ben als Geheimniß; d. h. wer den Namen lesen
kann, wird die Inschrift lesen: Babylon die Große,
die Mutter der Huren und der Greuel der Erde.
Sie selber weiß nicht, daß ihr eigentlicher Ruhmes-
schild — absolute Herrschaft über die Gewissen der
Erde — nur dies bedeutet und nichts anderes be-
deuten kann. Am widerwärtigsten aber ist ihre
zuständliche Erscheinung. Ein betrunkenes Weib!
Durch Schwärmerei berauscht bis an die Grenze
des Wahnsinns! Und zwar trunken von dem Blute
der Heiligen selbst, von dem Blute der Zeugen
Jesu! Die Blutschuld wirkt aufregend, sinnverwir-
rend, vollends die Blutschuld, welche sich in der
Verfolgung und Vertilgung der heiligsten Gottes-
und Christuszeugen gehäuft hat. Grotius hat diese
Erscheinung wie ein niederländisches Genrebild in
dramatischer Anschaulichkeit aufgefasset: *Vidit eam
ore rabido, despumante et evomente sanguinem,
ut ebrii solent.* — Nun aber fragt sich, wie kann
das Thier sich dazu hergeben, das Weib zu tragen,
wenn es doch heißt: Die zehn Hörner und das Thier
die werden die Hure haßen und werden sie wüßte
machen (V. 16)? Hier ist das Gewicht des Futu-
rums zu beachten. Zu Anfang ist das Thier dem
Weibe unterthänig, denn eben das Weib hat dem
Thier wieder aufgehoben aus seiner scheinbaren
Vernichtung. Der Absolutismus der Hierarchie hat
den Absolutismus der Despotie gefördert und groß-
gezogen. Am Ende aber hat sich das Verhältnis
umgekehrt, das Thier hat sich einen Zögling des
Weibes, den falschen Propheten dienstbar gemacht,
und am Ende ist es der tiefstiegender Antagonismus

zwischen den dämonischen Grundformen beider, welcher den vollen Ausbruch der Feindschaft herbeiführt.

Der Seher verwundert sich, das Weib in dieser Situation zu sehen, oder sagen wir lieber, wieder zu sehen. Nach der Aeußerung des Engels befreunden ihn am meisten ihre Gemeinschaft mit dem Thier, ihr Reiten auf demselben, dieser greuelhafteste Amazonen-Auszug. Daher läuft seine Antwort auf die Erklärung hinaus, wie dieses Geheimniß der Gemeinschaft des Weibes und des Thieres entstanden. Nämlich also: Das Thier war, und ist nicht, und wird aufsteigen aus dem Abgrund, um halb in die Verdammniß zu fahren. Diese Erklärung ist allerdings eine Parallele zu der tödtlichen Verwundung eines Hauptes des Thieres (Kap. 13, 3), aber zu unterscheiden von dem König, der noch nicht gekommen ist (V. 10). Die Verwundung des Thierhauptes ist die Ursache, das Verschwinden des Thieres ist die Folge, die Wiederkehr des Thieres ist der Uebergang vom siebenten zum achten Haupt. Denn in dem damaligen Moment der Vision selbst war das Thier eben nicht, es schien verschwunden, während doch gerade der sechste König da war. Wir verstehen also die Erklärung des Engels dahin: Die antichristliche Weltmacht war da vor Christo, sie schien dann eine Zeitlang bis zur Zeit der Vision vernichtet durch den Sieg Christi, wie sie allerdings prinzipiell auch vernichtet war, sollte aber als äußere Erscheinungsmacht später wiederkommen. Und eben als das wiedergekommene Thier trug das Thier das Weib, denn einstweilen konnte es nur in dem Heiligenschein der Dienstbarkeit unter dem Weibe wieder zur Erscheinung kommen. Sein wunderbares Wiedererscheinen war es aber auch, was das Weib bestimmte, sich ihm anzuvertrauen. Aus dem Verwunden aller Leute, die auf Erden wohnen, über die scheinbare Unüberwindlichkeit des Thiers, das heißt aus dem erneuten Glauben an die unüberstehliche Macht des Bösen ging denn auch der vollendete Fall des Weibes hervor, der Wahn, sie könne mit Hilfe des Thiers, mit der Hilfe ungöttlicher und widergöttlicher Staatsmagneten groß und immer herrlicher werden. Daher dieses unselige Konfessat, in welchem eine lange Zeit das Weib scheint das Thier zu beherrschen, bis es endlich von demselben abgesetzt und vernichtet wird.

2. Das Thier in seinem Verhältniß zu den sieben Köpfen.

Hierher der Verstand. Das Geheimniß, welches der Engel hier ausdrückt, ist nur durch den einigten Verein von Weltverstand und geistlicher Weisheit zu lösen. Zu der Deutung dieser Aufstellung auf die Nero-Sage hätte jedenfalls keine Weisheit gehört, höchstens ein solcher Verstand, der dem Apokalyptiker die Weisheit abgesprochen hätte. Also die sieben Häupter des Thiers sind sieben Berge, auf welchen das Weib sitzt, und sind sieben Könige. Hier gilt es, in den Gesetzen der Symbolik festzusehen, und nicht in die Geographie hinüberzuspringen,

obchon wir eine Allusion auf die Siebenhügel-Stadt auch annehmen. Auch ist es nicht rathsam, den Zusatz: und sind sieben Könige — für Tautologie zu halten. Gleichwie im Buche Daniel die Weltmonarchien (Kap. 2) nach der Lichtseite dargestellt sind im metallenen Menschenbilde, Kap. 7 nach ihrer Schattenseite in den vier Thieren, so ist auch wohl hier eine Antithese anzunehmen. Die sieben Berge sind sieben Reichsgestalten in der heiligen Zahl, weil der Staat an sich den göttlichen Reichszwecken dienstbar ist. Die Könige aber scheinen hier nach Kap. 17, 2 und Kap. 18, 3 als Despoten die Schattenseiten der Weltmonarchie, ihr widergöttliches und widerchristliches Verhalten, also die Thiernatur vorzugsweise zu repräsentiren. Von Einzelkönigen aber ist nicht die Rede, und kann schon deswegen nicht die Rede sein, weil sie mit den sieben Bergen sich decken müssen. Andernfalls hätte der Apokalyptiker vierzehn Köpfe sehen müssen, denn die Köpfe können nach den Gesetzen der Allegorie nicht zwei ganz verschiedene Gruppen, die sieben Berge verschiednen von den sieben Königen, bezeichnen. Wir zählen also noch einmal die vier Weltmonarchien des Daniel und fügen die römisch-herodianische Regierung als fünfte Monarchie hinzu. Der sechste König ist dann das römische Kaiserreich zur Zeit der Vision, und der Seher sieht voraus, daß ein siebenter kommen wird, eine Weltmonarchie, auf welcher das Weib reiten kann eine kleine Zeit. Dann aber kommt eben das Thier, welches war und nicht ist, wieder unverhüllt zum Vorschein. In dem siebenten Könige war es der mehr oder minder noch anonyme Träger des Weibes, in dem achten, der als der böse Extrakt aller sieben aus diesen hervorgeht, wird es der offene Feind und Vernichter desselben, um dann, wann es seine gerichtliche Sendung erfüllt hat, in die Verdammniß zu fahren.

3. Die sieben Köpfe und die zehn Hörner.

Die zehn Hörner sind von den sieben Köpfen unterschieden; sie scheinen aber zuletzt über dem achten Kopf (Acht ist die Zahl der Welt), in welchem sich das Thier selbst wieder offen manifestirt, zusammengefaßt. Die Zahl Zehn ist die Zahl der gereiften Weltentwicklung im Gegensatz gegen die Zahl Sieben als Zahl der vollendeten Gottesordnung. Und so auch bezeichnen die Hörner die nackte Gewalt im Gegensatz gegen die Köpfe, welche das Regiment der Intelligenz symbolisiren. So gehen sie denn mit dem achten Königsbilde aus dem Leben des Thiers hervor als zehn Könige der abstrakten Gewalt, als absoluter Radikalismus. Sie hatten bis dahin das Reich nicht empfangen; jetzt erlangen sie auf eine Stunde in der Welt die volle Reichsmacht mit dem Thier. Dies ist nun wieder die große bange Stunde des Entscheidungskampfes zwischen dem offenen Antichristenthum und dem heimlich verhüllten Antichristenthum des Weibes. Die zehn Könige aber herrschen eben deswegen nicht nacheinander, sondern nebeneinander, sie sind auch

nicht wirkliche Könige, sondern Scheinkönige (*ὡς βασιλεῖς*), und wenn sie einerlei Meinung haben, so ist dies nur der Geist der antichristlichen Koalition. Wenn es nun aber heißt: sie werden streiten mit dem Lamm, und das Lamm wird sie überwinden u. s. w., so wird mit diesen Worten das Finale angedeutet, das Gericht über das Thier (Kap. 19, 19). Weshalb aber diese Unterbrechung hier? Sie erklärt den endlich völlig hervorbrechenden Haß gegen das Weib. Der kühne Wechsel der allegorischen Bilder hat sich schon zwischen dem ersten und dritten Verse zu erkennen gegeben, dasselbe Weib sitzt auf vielen Wassern, und sitzt in der Wüste. Hier nun ist abermals von den Wassern die Rede, worauf die Hure sitzt (und wenn es heißt, die Wasser, die du gesehen hast, so erinnert diese Unge nauigkeit an ähnliche Vorkommnisse in dem Evangelium). Ihre Herrschaft gründet sich nicht nur auf die Wüste und auf das Thier, sondern auch durch diese auf die Völker und Volksmassen und Nationen und Sprachen. Und so wird sie doch am Ende durch den letzten Anschein von Christokratie ein Objekt des Hasses für die zehn Hörner und das Thier. Sie wird aber durch vier Hauptschläge vernichtet. Erstlich wird sie verwüftet, verödet; eine Anspielung auf die Hure als Stadt, aber auch auf ihren littenrischen Eremitenstand. Zweitens wird sie entkleidet, in ihrer Blöße dargestellt, eine öfter angeführte Strafe der Buhlerinnen, die ihre Verführungskünste in ihren falschen prunkenden Schmuck gelegt haben. Drittens wird sie bei lebendigem Leibe ihres Fleisches beraubt, welches die Feinde verzehren; ihre Güter, ihre Territorien, alle Besitzthümer werden des Feindes Beute. Und viertens wird sie in einem farsassischen Autodafé, welches auf so manche Autodafés zurückblickt, mit Feuer verbrannt; unter dem Jornesfeuer des offenen, frechen Antichristenthums geht das heuchlerische Antichristenthum zu Grunde. — Denn Gott hat's ihnen gegeben in ihre Herzen. Sowie nach der großartigen Anschauungsweise des Sehers in dem Zorne der Heiden in ironischer Gerichtsweise der Zorn Gottes zur Erscheinung kommt, so in der ein en Meinung und Einhe ligkeit dieser Könige die Absicht Gottes, und in der Uebergabe ihres Reiches an das Thier die Vollen dung der weißagenden Worte Gottes, ähnlich jener dunklen Stunde, da Raiphas und Pilatus dem Walten Gottes dienen mußten (Ev. Joh. 11, 51; 19, 11). Der Engel faßt zum Schlusse die Charakteristik des Weibes in einen Ausdruck zusammen: Das Weib, das du gesehen hast, ist die große Stadt, welche das Reichreich hat über die Könige der Erde. In dem Weibe wird die große Babel speziell als Babel gerichtet werden.

Erläuterungen des Einzelnen.

Kap. 17 B. 1 u. 2. Einer von den sieben. Welcher? ist nicht zu bestimmen, ob schon das Gericht über Babel im engeren Sinne unter der vierten Jorneschale angedeutet ist. — *Komm, δεῖγο* (vgl.

Kap. 21, 3). Es handelt sich nicht um eine örtliche Bewegung, sondern um eine bestimmte Richtung der Anschauung nach der Leitung des Engels. — Ich will dir zeigen das Gericht. „Die Erfüllung des Versprechens liegt nicht sogleich B. 3 vor (gegen Hengstenb.), überhaupt noch nicht im 17. Kapitel“ (Düsterb.). Es ist aber wohl die Idee des Engels, Joh. müsse schon in dieser Erscheinung dieses Weibes das Gericht sehen können. Kap. 17 das Gericht im Himmelsbilde, Kap. 18 im Erdenbilde. — Der großen Hure. Auch nach Düsterb. das heidnische Rom. Darauf würde das folgende schlechterdings nicht passen. — Welche thronet auf vielen Wassern. Das heidnische Rom herrschte zwar über viele Völker, aber sein Thron beruhte nicht auf der Superstition dieser Völker (Jerem. 51, 13 gehört nicht hieher). Noch stärker spricht das Folgende gegen die Deutung auf das heidnische Rom. — Mit welcher hureten die Könige der Erde. Die Könige der Erde wurden von dem heidnischen Rom nicht gekübert, sondern vernichtet. — Und wurden trunken. Auch dies könnte mit Beziehung auf das heidnische Rom weder von den Spaniern, noch von den Briten, noch von den Germanen, noch von den Parthern, noch von den Juden gesagt werden.

B. 3. Und er entrückte mich im Geiste. Ist nur von bewirkter Veränderung der ekklesiastischen Geistesrichtung zu verstehen. „Die schon in formeller Hinsicht, wegen des Fehlens des Art. unmögliche Verwechselung dieser Wüste mit der Kap. 12, 6. 14 genannten hängt bei Auberlen mit der Ansicht zusammen, daß die Hure Kap. 17 mit dem Weibe Kap. 12 identisch sei“ (Düsterb.). Allerdings ist die asketische Wüste, worin der Jesuitismus sein Wesen hat, geistig durchaus verschieden von der Wüste des heiligen Antonius, und doch stehen beide im Verhältnisse historischer Kontinuität, also äußerlicher Einheit. In gleicher Weise bestimmt sich das Verhältniß der Hure zum Weibe. Nach Düsterb. u. a. soll das Weib deswegen in der Wüste gesehen werden, weil ihr nach B. 16 die Verwüstung bevorsteht! Die Unterlagen für die symbolische Deutung der Wüste sind im Alten und Neuen Testament reichlich vorhanden (Mosos, Elias, Joh. der Täufer etc.), daher hat man sich allerdings über die schiefen Deutungen zu verwundern (Vengel: Europa, insbesondere Italien; andere s. bei Düsterb., S. 506). Daß dasselbe Weib, welches hier in der Wüste sitzt, später als auf vielen Wassern sitzend, dargestellt wird, muß natürlich der „historischen Auslegung“ Noth machen. — Ein Weib sitzen auf einem scharlachrothen Thier. De Wette und Zöllig verschönern das Thier, indem sie ihm eine scharlachrothe Decke geben. Das Thier muß die Blutfarbe tragen (Andr., Eyra u. a.), wie der Drache die Glutfarbe, welche mit der Blutfarbe verwandt ist. Die Farbe der Kleidung des Weibes ist gemischt, neben der Blutfarbe kommt noch die Würdefarbe des Purpurs zum Vorschein. Im allgemeinen ist das Thier in unsrer Stelle identisch mit dem Thier Kap. 13, doch ist der formelle Unterschied zu beachten, daß dort von dem Thier in sei-

ner allgemeinen welthistorischen Gestalt die Rede ist, hier zunächst speziell von dem Thier, wie es nach seinem Verschwinden zuvörderst wieder auftaucht als Reittier der Hure. — Voll von Namen der Lästerung. Das *γένος* mit dem Akkus. auffallend. Hebraistisch: Etwa emphatischer Ausdruck: jetzt vollgeschrieben; all die Namen der Lästerung.

B. 4. Und übergoldet mit Gold und Edelstein. „Das *κεχρυσ.* steht zeugmatisch“ (Düsterb.). In dessen müssen auch Edelsteine und Perlen in Gold eingefaßt sein. Als Schmuck der Kirche antizipiert dergleichen Gewandung in rohem Stil den Schmuck der himmlischen Gemeinde. — Einen goldnen Kelch. Auch der Kelch oder Becher würde in der Hand des heidnischen Rom sich sehr seltsam ausnehmen. Der Kelch ist, abgesehen von der Symbolik des Nases, hier Symbol der Gemeinschaft, der goldne Kelch Symbol der heiligsten Gemeinschaft, der Heilsgemeinschaft. Angefüllt aber mit Greueln ist er allerdings verwandt in rohem Stil dem *ποτήριον* zu nehmen ist. Das gerührt aber auch zur Charakteristik des Weibes, daß sie neben dem Becher noch allerlei Dinge in ihrer Hand hat, die der Geist der Wahrheit als Unreinigkeiten bezeichnet, welche aus der Hurei, d. h. der Abgötterei der Erde hervorgehen.

B. 5 u. 6. Stand ein Name geschrieben. Das *ὄνομα* gehört nicht zu der Inschrift, sondern charakterisiert die Inschrift, d. h. es sagt aus, daß der Name Babylon und was weiter gesagt ist von der Mutter der Hure und der Greuel, symbolisch zu verstehen sei. — Babylon die Große. Diese Symbolik ist schon in der Genesiss eingeleitet mit der Geschichte des Thurmbanes, und weiter fortgeführt namentlich von Jesaias und von Jeremias; in dessen ist diese spezielle Babylon nicht mit der allgemeinen Babylon (Kap. 14, 8 und Kap. 16, 19), wie es gewöhnlich geschieht, zu identifizieren. Also hat auch die Mutter der Huren eine speziellere Bedeutung; die Mutter reflektiert sich in geistes- oder vielmehr fleischesverwandten Tötern, von denen einzelne mit der Mutter an Zauber Macht konkurrieren. Grotius hat Recht, wenn er annimmt, man müsse dem Weibe die Betrunkenheit, und zwar eine Betrunkenheit vom Blute der Heiligen, selbst der Zeugen Jesu, ansehen können (s. oben). Die Vorspiele des Blutburses und seiner Steigerungen liegen schon in der heidnischen Welt, dieser Blutbursch aber erfüllt sich in dem spezifischen Gelüsten des Weibes nach dem Blute der Zeugen Jesu, allerdings schon präfiguriert durch den Tod Abels (s. Matth. 23). — Und ich wunderte mich. Der Seher hätte schwerlich eine so große Verwunderung über den längst

bekannten, und verhältnismäßig doch noch nicht so außerordentlichen Blutbursch des heidnischen Rom äußern können. Aber nun gerade dieses Weib! Allerdings hatte schon die jüdische Hierarchie Christum ans Kreuz geschlagen. Aber daß selbst aus der historischen Entwicklung der damaligen Glaubensgemeinde wieder am Ende ein solches Weib werden konnte, dies mußte sogar dem weltkundigen Seher als etwas Unerhörtes erscheinen. Düsterb. kommt hier auf Auberlen zurück; nach ihm verwunderte sich der Seher, in der Hure das entartete Weib von Kap. 12, 1 wieder zu erkennen. Diese Annahme nennt er einen unerhörten Mißgriff. Inessen konnte auch Auberlen nicht das Weib selbst, sondern nur seine letzte historische Repräsentation für die Hure halten im Gegensatz gegen das innere Wesen des Weibes, die zuletzt hervorretende Brant. Ähnliche Äußerungen der Verwunderung über die Entartung der Gemeinde liegen schon vor im Alten Testament Jes. 5, 1; Jerem. 2, 1; Kap. 18; Jesel. 16; Matth. 24, 37; 1 Tim. 4 u. f. w. Nach Bengel wunderte sich der Seher über die Erscheinung, daß ein so gewaltiges Thier das Weib tragen mußte, nach Jülig, Düsterb. u. a., weil er nicht wußte, was die Erscheinung bedeutete, nach Ehrard: über die Veränderung des Thiers, das er B. 13 gesehen. Nach Hengstenb., der öfter moralische Verfehlungen auch in die visionären Stimmungen des Sehers meint verlegen zu sollen, wird die Verwunderung des Joh. sogar als eine thörichte gescholten. Das Objekt der Verwunderung ist dem Seher wohl verständlich, es ist der Kontrast zwischen dem Weibe und der Hure, aber wie es dazu gekommen, darüber bedarf er den Aufschluß des Engels. Nach Düsterb. soll das Thier das Weltreich, das Weib die Weltstadt bedeuten.

B. 7. Ich will dir sagen das Geheimniß. Das Geheimniß, welches er wissen soll, ist das Verhältniß zwischen dem Weibe und dem Thier. Wie ist es dazu gekommen, daß sich das Weib auf dieses fürchterliche Thier setzen konnte? Oder auch, daß sich das wilde Thier wie ein frommer Zelter von dem Weibe besteigen ließ? In dieser Frage liegt der Schlüssel für die dunklen Worte, welche folgen. Der erste Aufschluß liegt in der Geschichte des Thiers.

B. 8. Das Thier war, und ist nicht, und wird aufsteigen aus dem Abgrund. Das historische Wiederemporkommen der geistig durch das Christenthum tödlich verwundeten Weltmacht, welches der Seher zu einer Zeit, da das Thier wirklich vernichtet scheint, voraussieht, dient der Welt, und somit der Mehrheit der Menschen, aus denen die äußere Erscheinung des Weibes besteht, zum Aergerniß und Fall. Die irdisch gestimmten Erdenbewohner, deren Namen nicht geschrieben stehen im Buche des Lebens von Grundlegung der Welt an, die also nicht zu der Auswahl der Versiegelten gehören, werden sich wundern: wenn sie dieses scheinbare Wiederaufleben und Herrschendwerden des Thiers sehen. Das ist die Geschichte des sinkenden Glaubens an den weltüberwindenden Sieg Christi und des damit im-

mer mehr wachsenden Glaubens an die Allmacht der Weltmacht. Es ist die Geschichte aller, welche nur in einer greifbaren Kirche, einem greifbaren Heil, einem greifbaren Haupte der Kirche, überhaupt in äußeren Dingen das Reich Gottes sehen können. Ihnen allen ist entfallen das Herz für die Kräfte der zukünftigen Welt, durch sie kommt das Thier geistig empor, das Weib herunter, oder auch nach der äußeren Erscheinung das Weib empor auf das Thier — vermittelt eines Kompromisses zwischen beiden.

B. 9. Daran schließt sich die Geschichte des Weibes. Sie wird nur verständlich für den Verstand, welcher Weisheit hat, für den gebildeten Kenner der Weltgeschichte, welcher dieselbe im Lichte des Reiches Gottes ansieht. Die sieben Köpfe (des Thiers) sind zuvörderst sieben Berge, auf denen das Weib sitzt. Daß das Weib auf den sieben Bergen sitzt, ist an und für sich naturgemäß, denn Berge sind göttliche, politische Weltordnungen (s. auch Röm. 13), und die sieben Berge machen die Gesamtheit der Grundformen der politischen Weltordnung aus. Allein diese naturgemäße Bedingtheit der Kirche durch weltliche Reichsordnungen wird dadurch verhängnisvoll, daß die sieben Berge zugleich sieben Könige sind, d. h. hier: despotische Mächte; mit andern Worten, daß das edle metallische Menschenbild nach Dan. 2 zugleich seine Rehrseite hat, nach welcher es aus den vier reisenden Thieren besteht. Durch den Despotismus der Weltmonarchien wird das Weib immer mehr in den parallelen Gang des Hierarchismus hineingezogen, und dadurch wird ihr Charakter immer mehr verdorben.

B. 10. 11. Nach der allgemeinen Geschichte des Thieres sowie des Weibes gibt der Engel dem Seher eine weltgeschichtliche Orientierung über seinen Standpunkt in der Zeit. Fünf Könige, d. h. Weltmonarchien unter theokratischem Gesichtspunkte sind gefallen. Der eine ist da, der sechste König, d. h. die sechste Weltmonarchie, hinter welcher das Thier durch das junge Christenthum augenblicklich wie vernichtet zu sein scheint. Diese Anschauung lag dem Seher gewiß näher zur Zeit des Nerva oder auch des Domitian, als zur Zeit des Nero. Der andere König ist die siebente Weltmonarchie, die zukünftige historisch-christliche Weltmonarchie in allgemeiner Fassung, insofern sie als Thier das Weib auf dem Rücken trägt. Der perspektivische Fernblick des Sehers sieht die Zeit des siebenten Königs nur im verzögerten Maßstab; er muß eine kleine Weile bleiben. Dann aber tritt das ganze Thier in seiner unverhüllten Natur wieder in dem achten König hervor. Wie der Satan sich in dem Thier verkörpert hat, so verkörpert sich nun das ganze Thier als Inbegriff aller welthistorischen Bosheiten in der achten Monarchie. Darum läßt auch der Engel den achten König gewissermaßen als den einheitlichen bösen Genius, der in allen sieben vorangegangenen in getheilten Formen vorhanden war, aus den sieben hervorgehen. Weil aber die welthistorische Bos-

heit in dieser Monarchie sozusagen konzentriert und sublimiert ist, zuletzt wie verkörpert in dem persönlichen Antichrist (obwohl sich dieser in zehn Scheinkönige verzweigen mag), so ist seines Bleibens nicht lange, er erscheint, er wird Werkzeug des Gerichts an dem Weibe, er fährt dahin ins Verderben. — Mit Recht hat Bengtzenberg die sieben Berge als Symbole von sieben Reichen angesprochen; Dillstried dagegen will mit ändern die Siebenbürgelstadt Rom darunter verstehen. Abgesehen davon, daß wir die Anspielung gelten lassen, halten auch wir die symbolische Fassung der Berge für unzweifelhaft. Ueber die buchstäbliche Deutung der sieben Könige oder Weltmonarchien auf sieben Personen s. S. 20, sowie die Erklärung des 13. Kapitels, zu vergleichen Dillstried, S. 512 ff. Sieben Könige, erklärt diese „historische“, d. h. buchstäbliche Anlegung, sind nun einmal sieben Könige. Weshalb also nicht auch das Thier ein wirkliches Thier? Die verschiedenen Arten, die Reiche zu zählen, s. bei Dillstried ebend. — Fünf sind gefallen, soll heißen: sie sind gestorben. Ganz wider den Sprachgebrauch. Man kann bei B. 10 auch fragen: Weshalb wird der Nachfolger des fünften nicht der sechste, der siebente nicht der siebente genannt? Wahrscheinlich, weil beide Zahlen im eminenten Sinne symbolisch sind, hier aber diese Symbolik quiesziren soll. Der sechste ist ja wider die sonstige Natur der Sechs der Bessere, hinter welchem das Thier verschwunden zu sein scheint. Der Ausdruck: auch aus den Sieben, wird verschieden gedeutet: der wiederkehrende Nero (de Wette u. a.); der wiederkehrende Antiochus Epiphanes (Hofmann); ein Abkömmling aus den Sieben (Primaf. u. a.). Dillstried läßt mit Recht den achten aus der Gesamtheit der sieben hervorgehen. Freilich ist diese Fassung bei der Festhaltung einzelner Personen sehr schwer zu vollziehen. Ueberhaupt ist bei dieser letzteren ein gründliches Verständnis unmöglich, wie dies folgende Note Dillstrieds zeigt: „Falsch sind alle Deutungen, durch welche die konkrete historische Beziehung auf die Verhältnisse des römischen Imperiums ferngehalten wird, wie z. B. Andr., welcher unter dem *ἄγγελος* (B. 8) den Satan versteht, erklärt, durch die Erscheinung, insbesondere durch den Tod Christi sei das Thier zum Nichtsein gebracht. Vergl. Beda, C. a. Pap., Zeger u. a. Marlorat u. a. Protestanten deuten: Das heidnische Rom ist hin, das päpstliche ist da, aber seine Weltherrschaft ist in sich nichtig (*ὄν ἐστιν*).“ Verschiedene Zählungen der Könige nach der zeitgeschichtlichen Fassung s. bei Dillstried, S. 516. Nach demselben hätte der Seher doch ein wenig geweißt, nachdem er zuerst schon von geschichtlich bekannten Königen geweißt ex post; er hätte vorausbestimmt, daß dem Bespaßten seine beiden Söhne nachfolgen würden. „Titus als der siebente, Domitian als der achte — daß Titus kurze Zeit bleiben und daß Domitian als eine Personifikation des ganzen Thiers auftreten werde.“ Indessen „geirrt hat sich Johannes in der Erwartung, daß mit Domitian das römische Weltreich untergehen werde.“

Dabei bleibt aber doch nach Dillsterbied ein Minimum von Prophetie: „Der singuläre Irrthum beweist allerdings eine gewisse Unvollkommenheit des prophetischen Wesens in dem Apokalyptiker, hebt aber dasselbe keineswegs gänzlich (!) auf.“

B. 12. Hierauf folgt nun die Zukunftsgeschichte der zehn Hörner, und zwar nach ihrem Verhältniß zu dem Thier und zu dem Weibe. Denn wenn auch hier schon die Rede ist von ihrem Krieg mit dem Lamm, so ist doch der Hauptgesichtspunkt der Krieg mit dem Weibe. Der Krieg mit dem Lamm selbst an und für sich betrachtet, wird erst im 19. Kapitel verkündigt; hier wird er deswegen schon angeführt, weil auch die Feindschaft der radikalen antichristlichen Mächte gegen das Weib noch gegen die letzten Spuren, Reminiszenzen und Zeichen des Christenthums in ihrem Wesen gerichtet ist. — Die zehn Hörner sind zehn Könige. Die Zahl Zehn ist die Zahl des vollendeten Weltlaufs, der vollendeten Weltentwicklung. In den zehn Königen also stellt sich die politische Organisation der letzten weltgeschichtlichen Phase dar. Sie sind alle miteinander anarchische Emporkömmlinge, die bis dahin das Reich nicht empfangen hatten. Sie kommen alle gleichzeitig zur Herrschaft nebeneinander. Sie sind alle im Grunde Scheinkönige, oder symbolisch bestimmt, Scheinregimente und Scheinmächte, sporadisch über die Erde verbreitet, und nur auf eine Stunde, d. h. auf eine einheitliche große, letzte, bange aber kurze Entscheidungszeit erlangen sie das Regiment mit dem Thier. Dies ist der spezifische antichristliche Weltabend, welcher der Parusie vorgeht. Daß sie aber nur Quasi-Könige sind, beruht nicht auf der Kürze der Zeit ihrer Herrschaft (nach Bengel und Dillsterb.), sondern auf den anarchischen Zeitverhältnissen. Es ist die Zeit, wo das theokratische Element in Staat und Kirche todt gelegt ist nach Kap. 11; wo das Bild und Maalzeichen des Thieres herrscht nach Kap. 13.

B. 13. Diese haben einerlei Meinung. Nicht etwa nur eine gemeinsame Sache, sondern auch eine gemeinsame Theorie, das System der entschiedenen Verachtung und Lästerung des Namens, der Hütte, der Himmelsbewohner (Kap. 13, 6), gegründet auf eine dreifache Verkehrung der Wahrheit in kräftige Lüge (das absolut-namenlos-Göttliche, die absolute Diesseits-Religion und Diesseits-Seligkeit). Daher stehen sie von vorn herein in Verbindung mit dem Thier, und machen sich mit ihren Volksmassen, mit ihrer Macht und Gewalt ganz zu Organen desselben.

B. 14. Diese werden streiten mit dem Lamm. Diese Verkündigung steht hier nicht für sich, sondern sie dient zur Erklärung ihres Hasses gegen die Hure. Weil sie Feinde des Lammes sind, so ist ihnen auch in ihrem bornirten negativen Fanatismus die todt entseelte Symbolik, womit das Weib noch an das Lamm erinnert, ein Gegenstand des Hasses. Die Braut dagegen sehen sie kaum, weil sie durch und durch innerlich, lebendig und menschlich ist; sie verfällt nur in ihren Einzel-

nen ihrer Exkommunikation, die Hure aber sehen sie, weil sie durchaus äußerlich ist, mit ihren todtten Formen das Leben hindert, und in ihren antihumanen Sätzen die Menschlichkeit verleugnet. Daher erhalten wir hier in Bezug auf das Lamm nur die vorläufige Beruhigung: es wird sie überwinden, weil es der Herr der Herren ist, und der König der Könige. An seinem Streit und Siege aber werden die Seinen Theil haben. Und zwar als wahrhaft Berufene, die nach ihrem ewigen Grundzug Auserwählte sind, und nach ihrem zeitlich ausgeprägten Charakter Getreue. Denn nicht drei Abtheilungen sind hier anzunehmen, sondern zwei, Auserwählte und Getreue, welche miteinander die Signatur der wahrhaft Berufenen haben. Diese Mitgenossenschaft leidet sowohl Anwendung auf die diesseitigen Verfehlungen, welche der Parusie entgegengehen, als auf das jenseitige Gefolge des Herrn auf dem Berge Zion, das mit ihm erscheinen wird nach Kap. 19.

B. 15. Und er sagte zu mir: Die Wasser. Diese Wasser dienen dazu, das Gericht über die Hure einzuleiten. Sie hat eine dreifache Grundlage. Die sicherste war die Wüste, insofern sie darin geistig heimisch war. Keine Weltensagung ist mit himmlischer Sicherheit identisch. Aber auch der Sitz auf den sieben Bergen, den sieben Reichsmächten politischer Ordnung, gab ihr noch eine königliche Festigkeit. Sie grünet sich jedoch auch auf die vielen Wasser des wogenden Volkslebens, und diese Grundlage ist unendlich schwankend geworden, seitdem das Volksleben von Grund aus in Bewegung gesetzt ist und auseinander geht in Völker- und Volksmassen, Nationen und Sprachen, und seitdem das Weib die Grundlagen der wahrhaftigen Ascese in der Wüste und des Schutzes der sieben Berge eingebüßt hat. Daher ist es nicht richtig, zu sagen: „trotz ihrer weiten Herrschaft und aller ihrer Herrlichkeit wird sie zu Grunde gehen“ (Dillsterb.), denn woher sollten die zehn Hörner ihre Macht haben, wenn sie sich nicht eben auch auf die dem Weibe abfällig gewordenen Völkermassen gründete?

B. 16. Also die zehn Hörner und das Thier, die werden die Hure hassen. Der Haß bethätigt sich in zwei negativen und in zwei positiven Formen. Man macht sie wüste nicht im Sinne der Verwüstung, sondern man läßt sie absolut sitzen, man nimmt sie beim Wort und macht sie zur vollkommenen Tremitin; zudem entzieht man ihr alle weltliche Fülle und Hülle, daß sie in ihrer ganzen Blöße erscheint. Dazu kommen dann die positiven Schädigungen, man frist ihr Fleisch, d. h. man entreißt ihr alle ihre Güter, und sie selber wird vernichtet durch das Feuer des negativen Fanatismus, nachdem sie so lange mit dem Feuer des positiven Fanatismus gewüthet hat. Hierbei handelt das Thier natürlich durch die Hörner oder Könige, daher οὐτοι. Dillsterbied bezieht das Fleischessen auf das Bild des Weibes, das Verbrennen auf das Bild der Stadt. Natürlich soll dann wieder Rom gemeint sein.

B. 17. Denn Gott hat es gegeben in ihre Her-

zen. Nämlich das Thier zu vernichten. Dieses Gerichtsverhängniß löst sich in drei Bestimmungen auf. Erstlich müssen sie blind und wider Willen den Rathschluß Gottes vollbringen. Zweitens müssen sie in dieser Aufgabe einerlei Absicht ausführen. Drittens müssen sie zu dem Zweck ihre ganze Macht dem Thiere übergeben, nicht dasselbe ebenfalls als Werkzeug des Gerichts alle Worte Gottes, welche der abfälligen Gemeinde gebroht sind, ausgeführt hat. Hier also fallen wieder wie bei der Kreuzigung Christi göttliche, menschliche und teuflische

Rathschlüsse materiell in eins zusammen, während sie formell in ihren Motiven durchaus verschieden, selbst entgegengesetzt sind. Wir beziehen also das *αὐτοῦ* hinter *τὴν γυναικὴν* mit Bengtson. u. a. auf Gott, nicht aber mit Bengel, Dißterd. u. a. auf das Thier, weil dieser Gedanke nach der früher schon eingeführten Allianz tautologisch ausgedrückt wäre. Vergebens kommt Dißterdieck am Schluß dieses Kapitels noch einmal auf die Versicherung zurück, nur von dem heidnischen Rom könne die Rede sein (S. 520).

B. Das Erdenbild von dem Falle Babels.

Kap. 18, 1–24.

[Und¹] nach diesem sah ich einen anderen Engel niederfahren vom Himmel, der große 1 Gewalt hatte. Und die Erde wurde erleuchtet von seinem Glanze.

Und er schrie [mit Macht²] mit gewaltiger Stimme und sprach: Sie ist gefallen, sie 2 ist gefallen, Babylon die Große, und ist geworden eine Behausung der Dämonen, und ein Wachtthurm aller Art von unreinen Geistern, und ein Gatter alles unreinen und scheußlichen Gebögels.

Denn von dem Weine des Zornes ihrer Hurerei haben 'getrunken alle Völker, und 3 die Könige der Erde haben mit ihr Hurerei getrieben, und die Kaufherren der Erde sind durch die Machtwirkung ihres Luxus reich geworden.

Und ich hörte eine andere Stimme, vom Himmel, die sagte: Gehe³ aus von ihr, mein 4 Volk, damit ihr euch nicht theilhaftig macht ihrer Sünden, und damit ihr nicht mit wegbe- kommt von ihren Plagen.

Denn ihre Sünden häuften sich aufeinander⁴) [in bösen Konsequenzen] bis zum Himmel 5 hinan, und Gott ist eingedenk geworden ihrer Frevel.

Vergeltet ihr, sowie auch sie [euch⁵] vergolten hat, und verdoppelt [ihr⁶] das Doppelte nach 6 ihren Thaten. Mit dem Kelch, womit sie euch eingeschenkt hat, schenkt ihr das Doppelte ein.

In dem Maße, wie sie sich selbst verherrlichte und übermüthig geberdete, gebet ihr Qual 7 und Leid. Denn sie spricht in ihrem Herzen [Or]: Ich throne als eine Königin, und Witwe bin ich nicht, und Leid muß ich nicht sehen.

Darum werden ihre Plagen kommen auf einen Tag: Tod und Leid und Hunger, und 8 mit Feuer wird sie verbrannt werden, denn gewaltig ist der Herr, der Gott, der sie richtet [*κρίνας*].

Und es werden sie beweinen und über sie wehklagen die Könige der Erde, die mit ihr 9 gehuret haben und geprunket haben, wenn sie sehen werden den Rauch von ihrem Brand.

Sie stehen von ferne um der Furcht willen vor ihrer Qual und sagen: Wehe, wehe, du 10 große Stadt Babylon, du mächtige Stadt, in einer Stunde ist dein Gericht gekommen.

Und die Kaufherren der Erde weinen und tragen Leid über sie, weil ihre Waare keiner 11 mehr kaufen wird.

Die Waare in Gold und Silber und Edelfenstein und Perlen; 12

Und in Byssus und Purpur und Seide und Scharlach

Und allerlei Thinenholz [Citrus], und allerlei Eisenbeingeräthe,

Und allerlei Geräth vom kostbarsten Holze und von Erz und von Eisen und von Marmor.

Und den Zimmet und das Amomum-Gewürz⁷); 13

Und das Räucherwerk und die duftende Salbe und den Weihrauch;

¹) Das *καὶ* fällt aus nach A. B. Sinait. u. a.

²) Zu lesen: *ἐν ἰσχυρᾷ φωνῇ* nach entscheidenden Zeugen.

³) Verschiedene Formen. Wir lesen mit Lachmann nach B. C. *ἔξελθε*, auch aus inneren Gründen.

⁴) Nach A. B. C. Sinait. *ἐκολλήθησαν*. De Wette: »es sind gelangt bis zum Himmel.«

⁵) Das *ὑμῖν* fällt entschieden aus.

⁶) Das *αὐτῇ* ist nicht begründet.

⁷) Nach A. C. Sinait u. a. In der Rec. fehlt *ἀμωμον*.

Und den Wein und das Oel und das Weizmehl und den Weizen
 Und das Zugvieh und die Schafe.
 Und die Waare an Pferden und Wagen und an Reibern.
 In auch die Seelen der Menschen.

- 14 Und das Obst [die Herbstfrucht] des Gelüftens [beine Herzenslust¹] deiner Seele ist von dir gewichen, und alles [Zete und Festliche] Köstliche [Delikatesse] und Kostbare ist von dir gewichen, und nie mehr wirst du diese Dinge finden.
- 15 Die Kaufherren dieser Dinge, die von ihr reich geworden sind, werden von ferne stehen, um der Furcht willen vor ihrer Qual, weinen und klagen.
- 16 Und sagen: Wehe, wehe, die große Stadt, die bekleidet war mit Byssus und Purpur und Scharlach, und übergolbet war mit Gold und Edelmetallein und Perlen: Denn in einer Stunde ist verwüstet solcher Reichtum.
- 17 Und alle Steuermänner und alle, die nach bestimmten Orten fahren²), sowohl die Schiffsleute als solche, welche die See bearbeiten [über See Geschäfte machen], standen von ferne.
- 18 Und schrien, da sie sahen den Rauch ihres Brandes, und sagten: Was war gleich der großen Stadt!
- 19 Und sie warfen Staub auf ihre Häupter und schrien weinend und klagend und sagten: Wehe, wehe, die große Stadt, in welcher alle, die da Schiffe im Meere hatten, reich geworden sind von ihrem kostbaren Schätze; denn in einer Stunde ist sie verwüstet.
- 20 Frohlocke über sie, du Himmel, und ihr Heiligen, und ihr Apostel und ihr Propheten, denn Gott hat euren Urtheilspruch an ihr vollzogen.

* * *

- 21 Und ein starker Engel hob einen Stein auf wie einen großen Mühlstein und warf ihn in das Meer, indem er sagte: Also soll im Sturme verworfen werden Babylon, die große Stadt, und nie mehr gefunden werden.
- 22 Und das Getöse der Harfenspieler und der Sänger und der Flötenspieler und der Hornbläser soll nicht mehr vernommen werden in dir, und keinerlei Künstler irgend einer Kunst soll noch gefunden werden in dir, ja auch das Geräusch der Mühle soll nicht mehr gehört werden in dir.
- 23 Und das Licht der Leuchte soll nicht mehr in dir leuchten, und die Stimme des Bräutigams und der Braut soll nie mehr in dir gehört werden. Denn die Fürsten der Erde waren deine Kaufleute; denn durch deine Zauberei [Gistmischerei] wurden alle Nationen verführt [irre geleitet].
- 24 Und in ihr ist das Blut³) der Propheten und der Heiligen erfunden worden, und aller derer, die geschlachtet [zu Schlachtopfern gemacht] worden auf Erden.

Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht. An das Gesicht von dem himmlischen Rathschluß des Gerichts über Babel und von dem idealen Gericht selbst schließt die proleptische Darstellung des wirklichen Gerichtes auf Erden sich an. Daher ist mit der Einheit der beiden Abschnitte ebenfalls der Kontrast zwischen beiden Bildern von Babel wahrzunehmen. Im Lichte des Himmels erscheint Babel als ein im Prunk falscher Pracht und Schönheit der äußersten Häßlichkeit versallenes Weib; eine Hure — betrunken von Blut — vom Blut der Heiligen; den goldenen Becher der heiligen Weihe noch in der Hand, aber reitend auf dem blutfarbigen Thier des Antichristenthums, dem Werkzeug des Abgrundes. In ihrem irdischen Selbst-

gefühl aber und in der Wehklage der Erde um sie (Kap. 18) ist sie eine Königin, welcher die Könige der Erde gehuldigt haben, welche gefeiert worden ist von den Reichen, den Kaufleuten und Seefahrern, verherrlicht von den Künstlern, angestaunt in ihrem Glanz, Besitz und Genuß von den Bewohnern der Erde.

Daher muß denn auch ein gewaltiger Engel über sie kommen, der vom Himmel zur Erde niederfährt. Seine Gewalt ist dadurch charakterisirt, daß die Erde von seinem Lichtglanz erleuchtet wird. Es gibt nur eine Erleuchtung für die Erde: das Licht des Evangeliums; allein es ist ein Unterschied zwischen dem Stadium der apostolischen Botschaft, dem Stadium des reformatorischen Bekenntnisses, Dogma und Kultus, und dieser von allen guten Geister

¹) A. C. Sinait σου της επιθυμίας.

²) A. B. C. u. a. Die Rec. επί των πλοίων ó ὁμιλος unbegründet.

³) Cod. B. αἵματα; A. C. αἷμα.

angeeigneten geistigen Tageshelle der evangelischen Wahrheit, welche in gottmenschlicher Schönheit, in christlicher Humanität endlich wie mit einem Schlage von Land zu Land geht und das gefallene Weib in seiner ganzen Häßlichkeit beleuchtet, also das ideale Gericht an ihr vollzieht, und das erste wirkliche Gericht, welches als Selbstgericht der großen Babylon in ihren inneren Verhältnissen hervortritt, verkündigt (bis B. 3). Das ideale Gericht ist der laut über die Erde dahingehende himmlische Ausruf ihres Falles selbst. Sie ist gefallen, sie ist gefallen! heißt der richterliche Ruf des Himmels. Der Fall bestimmt sich in seiner Größe nach der Höhe, die sie in Anspruch nahm als Babylon die Große (s. Jes. 14).

Erste Grundform des wirklichen Gerichts. Die Offenbarung des inneren Gerichts der gefallenen Kirche.

Sie ist eine Residenz oder Wohnstätte der Dämonen geworden — heißt das nicht, im Lichte des Himmels betrachtet, eine Art von Hölle auf Erden? Ein Wachtthurm von aller Art unreiner Geister — heißt das nicht eine Konzentration der verschiedensten schlechten Motive und egoistischen Charaktere? Ein Gatter oder ein Hühnerhof aller unreinen und verhassten Vögel — heißt das nicht ein Sammelplatz aller auf den Raub irdischer Vortheile bedachten Flattergeister? (s. Matth. 13, 32). Der Geist der Weisagung hat auf eine feste, geschlossene Organisation hingewirkt mit dreifacher Bezeichnung: ein fester Wohnsitz, ein Wachtthurm, ein sicherer Behälter der Vögel. Freilich kann das *πολις* auch beidemal ein Gefängnis bedeuten. Auf die Dämonen selbst würde das hier nicht gepaßt haben. Die Ursache dieses Verderbens ist der Wein des Zorns ihrer Hurerei, d. h. der schwärmerische Enthusiasmus ihres Zornes oder Fanatismus für ihre Abgötterei, ihre Vergötterungen aller Art. Mit diesem Weine hat sie alle Völker getränkt, und sie mehr oder minder trunken gemacht, statt sie erst recht nüchtern zu machen für die Milch des Evangeliums und die gesunde Nahrung nach den wiederholten Anweisungen der Apostel Petrus und Paulus (1 Petr. 1, 13; 4, 8; 5, 8; 1 Kor. 15, 34; 1 Thess. 5, 6, 8; 1 Tim. 3, 2, 11; Tit. 2, 2; 2 Tim. 2, 26). Im Unterschiede von diesem volkstümlichen Fanatismus haben die Könige der Erde mit dem politischen Bewußtsein des raffinierten Weltstuns mit ihr Hurerei getrieben, sie selber vergöttert, durch sie sich vergöttern lassen, und sonst allerlei Vergötterungen mit ihr getheilt. Eine andere verderbliche Wirkung ist die, daß die Kaufleute, d. h. die hier auf den Mammon bedachten Spekulant der Erde durch ihren Luxus reich geworden sind. Gerade sie eben, welche die irdischen Verhältnisse durch den Geist christlicher Brüderlichkeit ausgleichen sollte, hat durch Selbstvergötterung und Vergötterung der irdischen Gewalten jenen falschen Pomp, jene Prachtliebe auf die Spitze getrieben, durch welche

sich der normale Unterschied von Arm und Reich verkehrt hat in unnatürliche und verderbliche Extreme des Luxus und des Pauperismus. Das Volksleben vergiftet, die Politik vergiftet, die sozialen Ordnungen vergiftet — dies ist die dreifache und doch einheitliche Wirkung ihrer drei Hauptsünden: Schenkung von Zorneswein; Verleitung zur Bußerei; luxuriöses Scheintwesen.

Zweites Gericht. Das soziale Gericht der Scheidung zwischen dem Volke Gottes und der Stadt Babylon (B. 4, 5).

Diese Scheidung wird herbeigeführt durch das Aufgebot einer Stimme vom Himmel selbst. Während der Engel, welcher vom Himmel herniederfuhr, das Gericht des Geistes der Wahrheit vollzogen hat, kommt diese Stimme hoch her vom Himmel, und wie sich aus dem Zusammenhang ergibt, vom Richterstuhl Gottes selbst. Der Ausgang des Volkes Gottes von der Gemeinschaft mit Babel bringt nicht nur das innere Gericht derselben zur Anschauung, sondern dient auch zur Einleitung des äußeren Gerichts, weil er das dynamische, soziale Gericht selbst ist. So muß Noach ausgehen von dem ersten, dem Gericht verfallenen Menschengeschlecht, so Lot aus Sodom, so Israel aus Ägypten, so die ersten Christen aus dem gefallenen Jerusalem. Und so weiter. Diesen Ausgang, welcher die Aufhebung aller religiösen Gemeinschaftsverhältnisse in sich schließt, fordert die Wahrheit, die Gerechtigkeit, die Treue gegen den Herrn. So vollziehen die Gläubigen den kleinen Bann in gerechter Reaktion gegen den großen Bann, und am Ende zieht die Kirche aus der Kirche, um Kirche zu bleiben (Hebr. 13, 13). Die Bewahrung der humanen Pflichtverhältnisse wird eben um so reiner ins Licht treten, je mehr die religiösen und sittlichen Zerrbilder eines falschen Humanismus in reiner strenger Geistesfreiheit abgethan werden. Dieser Ausgang wird aber auch nothwendig um der Selbstbewahrung der gläubigen Seelen willen, wie dies die Warnung ausdrückt: Damit ihr euch nicht theilhaftig macht ihrer Sünden, und damit ihr nicht mit wegkommt von ihren Plagen. Wie leicht eine Mitschuld entsteht durch Verwicklung in fremde Sünden, das hat das Alte Testament in seiner Anordnung des Schuldopfers (3 Mos. 5), sowie in vielen geschichtlichen Ereignissen (Josua 7) typisch dargestellt. Die moderne Welt hat ihr Sensorium für diese mystischen Schuldverhältnisse in hohem Maße geschwächt. Selbst das Eintreten in das Erbe der schwersten alten Blutschulden wird von manchen so ahnungslos abgemacht, als träten sie in eine vom Obem der Unschuld durchwehte Kinderstube oder gar in einen von Geistesobem durchwehten Tempel des reinen Geistes. So unfre nordischen Convertiten. Sie haben nicht gewußt, was das Eintreten in die Gemeinschaft alter Blutschuld bedeutet. Das Gericht Gottes aber muß einschreiten, weil die Sünden der Stadt nicht bloß zum Himmel schreien, wie die

Sünden Soboms (1 Mos. 18), sondern sich miteinander verketzt und aufeinander gethürmt haben bis zum Himmel hinan, bis sie zu einem dämonischen Aufstoß gegen den Thron Gottes selber geworden sind. Daher ist Gott eingedenk worden ihrer Frevel, nicht blos der letzten und neuen, sondern der ganzen Folge. Die Spitze der Frevel hat ihm — menschlich gesprochen — die ganze Entwicklungsgegeschichte derselben wieder vergegenwärtigt, und damit ist der Abschluß seiner an sich haltenden Langmuth, der Anbruch seines Gerichtsverhängnisses ausgesprochen. Dem Ausbruch unsrer Stelle liegt ein Rückblick auf die Geschichte Soboms zu Grunde, umso mehr, da auch hier ein Feuergericht nahe ist.

Drittes Gericht. Die Vergeltung selbst (B. 6–8).

Die Aufforderung zur Vollziehung des Vergeltungsgerichts ist nicht mehr an das Volk Gottes gerichtet, wie dies wohl angenommen wurde nach der Minuskellesart: wie sie euch vergolten hat. — Aber auch nicht an die Plagengel, wie Bleef meint, denn diese Vergeltung wird nach Kap. 17, 16 von den zehn Hörnern und dem Thier vollzogen werden. Dasselbe Gericht, welches dort von ihnen vollzogen wird, wird hier B. 8 wieder genannt. Die Rede ist an solche gerichtet, denen sie den Becher kredenz hat (Matth. 7, 6). De Wette sagt richtig: ein Ausruf an die Vollstrecker des Strafgerichtes. Das ἀποδιδόναι hat das zweitemal die Bedeutung des hebräischen נָקַם. Es soll ihr angethan werden, was sie anderen angethan hat. Dies ist das Gesetz der historischen Vergeltung, welches durch die ganze Heilige Schrift geht (s. Kap. 13, 10). Es soll ihr aber zwiefach vergolten werden. Wie die Buße einen doppelten Werth hat im Verhältnis zu der Strafe, die ihr voranging (Jes. 40, 2), so hat die Schuld, welche auf den Tag des Zorns geschäft ist, ebenfalls einen doppelten Werth in Beziehung auf die nachfolgende Strafe. So soll ihr insbesondere der Kelch des Zornweines zwiefach eingeschenkt werden. Zur Zeit des Gerichts kommt der negative Fanatismus in doppelter Glut über die Schuld des positiven Fanatismus. — Aber nicht blos ihre Menschenquälerci soll ihr vergolten werden, sondern auch ihre Selbstverherrlichung und ihr übermüthiges Prunkten soll in entsprechendem Maß mit Dual und Leid bestraft werden. Die himmlische Stimme gibt aber auch den Grund dieses strengen Urtheils an. Denn sie spricht noch jetzt in der Stunde des Gerichts, ahnungslos verstockt, ihre ganze falsche Sicherheit aus in ihrem Herzen: ich throno als eine Königin, und Witwe bin ich nicht (vgl. Luk. 18, 3, nicht die Gemeinde, die ihren himmlischen Christus auf Erden vermißt), und Leid muß ich nicht sehen. Diese Verstockung ist das Motiv, welches Schuld und Strafe verdoppelt. Darum kommen denn auch ihre Plagen auf einen Tag, d. h. sie geht nicht allmählich zu Grunde, sondern sie stürzt dahin in einer großen historischen Katastrophe. Die Plagen aber verzweigen sich in die Zahl der Welt, in die

weltliche Volkzahl, Vier: Der Tod, der Hunger, der Hunger, der Hunger, der Hunger. Der Tod ist wohl nicht auf den Tod ihrer Kinder zu deuten (Düsterd.), sondern auf das Vorgefühl des Untergangs, das jetzt über sie kommt. Diesem Tode entsprechen ihre egoistischen Pamentationen, unter denen aber der Hunger nach der Weltherrschaft sich erst zur vollen Glut steigert, indess bereits das Feuer des Gerichts über sie kommt. Diese Plagen kommen aber jetzt unvermeidlich über sie, denn Gott hat schon angefangen sie zu richten (ὁ ἀρχίνας), und er ist gewaltig in seinen Gerichten, wie er sie durch gewaltige irdische Mächte vollzieht.

Hierauf verkündigt die himmlische Stimme zugleich ein Gericht über die Stände, welche sich mit der großen Babylon vermengt und verschuldet haben: indem sie dieselben als Wehklagen über die Gefallene darstellt (B. 9–20).

Der einheitliche Gedanke dieser Wehklagen liegt in der Voraussetzung, daß die scheinheilige Stadt ihre Sympathien, ihre Wurzeln hat in der Weltlichkeit der Welt, namentlich der großen Welt, daß sie aber diese Welt, welche sie zu Gott bekehren sollte, selber an den Rand des Verderbens gebracht hat. Denn sie hat zum Mittelpunkt alles Verderbens die Selbstvergötterung gemacht, die titanische Verherrlichung ihrer eignen Würde und Autorität. Dadurch hat sie die Könige oder Machthaber der Erde veranlaßt, auch ihre Autorität über das menschliche Maß hinaufzuschrauben, wechselseitige Vergötterungen mit ihr auszutauschen, und im Uebermuth mit ihr zu wetzeln oder auch Gemeinschaft zu machen. Damit haben sich denn auch die Sphären eines über das sittliche Maß hoch hinausgehenden krankhaften Luxus gebildet, und wie die Kaufherren der Erde, oder die Organe dieses Luxus eine kolossale krankhafte Größe erlangt haben, so auch ihre Reichthümer. Selbst der eigentliche Großhandel oder überseeische Weltverkehr ist in diesen großartigen Strudel fieberhafter Weltlichkeit hineingerissen worden. So haben die eigentlichsten Weltmenschen weit und breit mit der großen Babel gelebt und gesündigt, und werden von ihrem Falle aus tiefste Erschütterung und geschlagen. Allein ihr Loos mögen sie doch nicht mit ihr theilen; sie werden ihr treulos in der Stunde der Noth. Die Könige stehen von ferne vor Furcht ihrer Dual (B. 10). Die Kaufleute stehen von ferne vor Furcht ihrer Dual (B. 15). Die Seefahrer und Männer des überseeischen Handels stehen von ferne und schreien (B. 17). Allerdings ist mit der Idee ihrer Mitschuld und ihres Zammers, sowie ihrer freien Preisgebung der Herrin zugleich die Thatsache ausgesprochen, daß die große Babel in einem ungeheuren Brande dasieht, welcher über die ganze Erde hinschleudert, der seine Rettung zuläßt, dem man sich nicht zu nahen wagt, der aber auch in den weitesten Fernen gesehen wird, wenigstens in seiner Rauchsäule, und die Anblickenden bis zum Erstarren fesselt. Man kann

tragen: wozu das große Detail der Darstellung, namentlich der Gegenstände des Luxus (B. 12—14)? Hier tritt uns dieselbe Meisterschaft des prophetischen Geistes entgegen, mit welcher Jesaias den Luxus der hebräischen Frauen geschildert hat (Kap. 3). Für den Weltfönn ist eben dieser detaillierte Kram von Sachen des Prunks und des Wohllebens von der allerhöchsten Wichtigkeit, darum geht die Prophetie in ironischer Darstellung in diese Anschauungsweise ein, umso mehr, da jetzt für diese eine jede Partikel ihres Wohllebens zu einer Partikel der Qual wird. Charakteristisch ist es zudem, daß die Könige über den Fall Babels weinen und leidenschaftlich laut wehklagen werden (κόντεςσαι), aber auch schon bei dem Aufsteigen des Rauchs vom beginnenden Brande sich fernhalten werden. Was sie zu Anbetern der Stadt machte, war die Größe und magische Gewalt derselben. Die Kaufherren der Erde weinen auch, ihr Leidtragen aber wird zu einem eigentlichen Nachtrauern, um des Verlustes willen, der sie betroffen hat. Für sie war es neben der Größe der Stadt ihre Pracht und ihr Reichthum, welcher sie blendete. Die Seefahrer drücken ihre Trauer um Babel an leidenschaftlichsten aus, wie es eben ihrem Leben auf dem Wasser gemäß ist; sie sind gefesselt gewesen durch die Unergründlichkeit der Stadt und den großen Gewinn, den sie ihnen gewährte.

Die erste Wehklage ist die der Könige der Erde; nicht der Könige als solcher, sondern der Herrscher, welche mit Hilfe der Hierarchie despotisch geherrscht, und dafür der Hierarchie in die Hände gearbeitet haben, also Träger der wechselseitigen Vergötterung gewesen sind.

Am umfassendsten beschreibt die himmlische Stimme die Wehklage der Kaufherren. Und hier wird die Pracht ihrer Waaren aneinander gelegt: 1) Pretiosen und Prachtstoffe; 2) kostbares Material (wohlriechendes Citronenholz) und kostbare Gefäße aus edlen Stoffen aller Art; 3) Gewürze, Salben, Räucherwerk; 4) deliziöse Genuß- und Nahrungsmittel; 5) Gegenstände einer fürstlichen Hofhaltung, von dem Zugvieh und den Schaafheerden bis zu den Seelen der Sklaven, oder auch bis zu den Sklavenseelen, welche die bleibende Grundbedingung sind für jede babylonische Macht. Man könnte es auffallend finden, daß hinterher noch von delizösem Obst die Rede ist, und daß sogar hier die Aufzählung übergeht in die Form der Anrede an Babel selbst; allein in dieser Region ist das Kleinste vielfach das Größte, auch handelt es sich überhaupt um eine besondere Kategorie von gastronomischen Delikatessen, namentlich fürs fürstliche Dessert. Während aber die Könige das große Mißgeschick der einen Stunde, die Katastrophe als ein Gericht über Babel selbst bezeichnet haben, jammern die Kaufleute, daß in einer Stunde der ganze Reichthum des Luxus, in welchen Babel sich kleidete, vernichtet ist.

Noch offener sprechen die Seefahrer das egoistische

Interesse in ihrem Wehruß und Jammern um die große Babel aus.

Nach dieser Vorausdarstellung der Spezialgerichte welche mit dem Falle Babels über ihre Genossen kommen, wird nun das Gericht über Babel selbst in einem symbolischen Akte dargestellt.

Die himmlische Stimme aber antwortet mit einem Jubelruß auf alle diese nichtswürdigen Wehklagen von der Erde her. Zum Frohlocken aufgefördert werden alle, welche schon lange das geistliche Urtheil der Verlorenheit Babels ausgesprochen haben, ohne daß es schien, als ob ihr Urtheil irgend Geltung habe in der wirklichen Welt. Jetzt wird ihr Urtheil in seiner Wahrheit durch das Gericht Gottes bestätigt. Denn davon ist die Rede, nicht aber wiederum von dem falschen Gerichtsurtheil, das sie vorher von Seiten Babels erfahren haben. Denn wie sollte das auf den Himmel passen? Babel ist von Alters her verurtheilt worden: 1) vom Himmel überhaupt, der ganzen idealen Gotteswelt; 2) von den Heiligen und 3) schon von den Aposteln, ja 4) früher schon von den Propheten des Alten Bundes.

Hierauf folgt die symbolische Darstellung der schließlichen Vollendung des Gerichts. Es ist ein starker Engel, welcher den großen Stein, der groß ist gleich einem Mühlstein, aufhebt und ihn ins Meer wirft, und diesen Akt, den großen Steinwurf, den großen Wasserstrudel, und das jähe Versinken des Steins zu einem Symbol macht für die bevorstehende sturmartige Verwerfung Babels. Der Engel ist, weil ein Vorläufer der nahen Parusie Christi, als ein persönliches Wesen gedacht (s. Kap. 19, 9, 10); seine Aktion aber ist eine durchweg symbolische. Das allegorische Symbol aber wird noch sprechender, es wird typisch, wenn wir bedenken, daß das Meer bedeutet das Völklerleben, daß der Mühlstein bereits als ein Strafmittel für gegebenes Aergerniß bekannt ist (Matth. 18, 6), daß endlich die Verklüdnung des starken Engels, verbunden mit seiner Aktion, doch auch die gewisseste Zuversicht des Geistes Gottes in seiner Gemeinde anspricht. Eine große Agitation im Völklerleben führt das Gericht über Babel herbei. Diese Agitation ist herbeigeführt durch einen großen Stein des Anstoßes, oder des schlimmsten Aergernisses, welches Babel der Welt, besonders den Kleinen, gegeben hat, und der Engel des Christenglaubens ist es eben, welcher diesseits das Bewußtsein des Völklerlebens über jenes Aergerniß geweckt hat, wie es der Vorbote Christi von jenseits, einer der mit Christo erscheinenden Verkärten in Engelgestalt, anspricht.

Die Stadt als die große Babylon wird vernichtet; als Ruine, als Wüste bleibt sie stehen zum Schreckensdenkmal. Daher beschreibt der Engel ihre bevorstehende Verödnung, nicht etwa nur um zu sagen, dein eigener Untergang wird veranschaulicht durch den Untergang deiner Herrlichkeit. Dies ist ja auch schon früher gesagt worden. Vielmehr soll die Verödnung der Ruine dieses geistigen Babels in negativen Zügen gezeichnet werden, wie Jesaias 13, 21

in positiven Zügen die Verödung des alten asiatischen Babel geschildert hat. Kein musikalischer Laut von irgend einer Festlichkeit her läßt sich noch in der Todtenstille Babels vernehmen. Kein einziger Künstler irgend einer Kunst ist mehr aufzutreiben in der Rede der Ruinen. Kein Geräusch einer Mühle verräth eine Spur von Gewerbsleben oder häuslichem Leben, kein Lichtschein einer Leuchte läßt auf Leben schließen oder auf einen geselligen Kreis; mit der Stimme des Bräutigams und der Braut ist jedes festliche Vorzeichen einer neuen Leben bringenden Zukunft verschwunden. Und nun noch einmal zum Schluß des Gemäldes vernehmen wir die Begründung des Gerichts, Babels doppelte Schuld. Einerseits hat sie die verderbte Welt völlig verderben. Denn die Großen der Erde, die Gewalthaber, waren ihre Kaufleute, d. h. die Mäkler und Helfershelfer ihrer sauberen Geschäfte (οἱ ἔμποροι πρῶτον, nach Eichh., s. auch Ehrard). Unterscheiden wir wohl! Die ἔμποροι τῆς γῆς (B. 3) sind durch das Weib reiche Leute geworden; die μεγάλαι τῆς γῆς sind die ἑμποροὶ αὐτῆς, d. h. des Weibes geworden. Ihre Prunkliebe hat den Luxus in die Höhe getrieben, und die Mäkler des Luxus zu großen Herren gemacht; schlimmer aber noch ist es, daß sie die Großen der Erde zu Mäklern ihres Interesses gemacht hat. Ihre Schuld war es, daß die Krämer vielfach Barone und Fürsten werden konnten, die Fürsten vielfach Krämer, z. B. für Inbuzungen, hierarchische Akten und dergleichen. So stiftete sie eine Wechselwirkung zwischen dem egoistischen Mammonsdiens und der egoistischen Macht. Die Mäkler selber aber waren durch ihre Zauberei von aller Art in die Irre geleitet worden. So hat sie die Welt in ihren Großen und Kleinen verführt; von dem Kern der Kirche aber, von den Propheten und den Heiligen, hat man nicht die lebendigen Bilder, sondern die Blutspuren des Martyrthums in ihr gefunden. Sehr hyperbolisch freilich scheint der Engel seine Anklage zu beschließen. Soll das Blut aller, die auf Erden geschlachtet sind, zur Blutschuld Babels kommen? Man könnte sagen, allerdings insofern, als Babel das Centrum aller menschlichen Schuld- und Blutschuld am Tage der Abrechnung bildet. Indessen kommt doch die Wahl des Verbums sehr in Betracht (σφάζειν). Es bezeichnet jedenfalls ganz vorwaltend die Schlachtung unter dem religiösen Gesichtspunkte; hier also die Geschlachten auf Erden, welche als Opfer des Fanatismus überhaupt geschlachtet worden sind, namentlich in den Religionskriegen und religiösen Blutgerichten auf Erden. Das Centrum für diese spezifischen Schulden ist Babel; daraus folgt aber auch, daß Babel hier nicht lediglich als lokales Centrum gemeint ist, denn dergleichen Blutschulden kommen überall in der Christenheit sporadisch vor. Freilich immer als fanatische Rabien, die ein fanatisches Centrum haben.

Erläuterungen des Einzelnen.

Nach Dürerbied soll das Gericht über Babel am Schluß von Kap. 18 („beachte das Futurum πληγῶν“) noch bevorstehen, dagegen Kap. 19, 1 ff. als wirklich vollzogen gefeiert werden. Also würde das Gericht selber ausfallen aus der Darstellung. Als eine äußere Scene war es freilich nicht zu malen. Was gehört aber zu einem Gericht? Ist nicht die himmlische Sentenz das ideale Gericht selbst (B. 2. 3)? Ist nicht die Scheidung des Volkes Gottes von Babel, welche gleich auf das himmlische Gebot folgen muß, das entscheidende, dynamische Gericht (B. 4 u. 5)? Sodann folgt die historische Vergeltung selbst; zuerst für Babel selbst (B. 6. 7). Und sie wird schon als eine eingetretene Thatfache vorausgesetzt in der Wehklage, worin auch alle ihre Genossen wenigstens als Mitgeschlagene erscheinen (B. 9–19). Die Feier des Himmels und aller Heiligen (B. 20) spricht die Vollziehung des Gerichts deutlich aus, und der symbolische Akt und Spruch des Engels (B. 21–24) spricht nur die vollkommene Verwerfung Babels mit ihren Folgen aus, und zwar noch einmal unter der feierlichen Angabe ihrer Schuld. Nach Hengstenberg schildert der Seher hier bereits Gesehenes. Die Auslegung steuert bei ihm rückwärts; wahrscheinlich hat sie das tausendjährige Reich schon in Sicht. Und dies will sie wie eine Felsenwand vermeiden.

B. 1. Einen andern Engel. Eine symbolische Engelgestalt, an Michael erinnern, nicht geradezu Christus (Calov, Hengstenb.), denn die Parusie soll erst später kommen. Der Heilige Geist (Vitruv.) aber ist kein Engel äußerer Ereignisse, und Luthers Botschaft hat wenigstens nicht Babel im Sturme zu Falle gebracht. Historisch bestimmt muß das Christenthum in einer neuen herrlichen und darum mächtig wirksamen Entwicklungsphase unter dem Engel zu verstehen sein. Daraus allein ist sein Lichtglanz zu erklären, welcher über die ganze Erde dahin leuchtet. Ein paar armelige und zuchtlose Negationen können damit natürlich nicht gemeint sein. — Gefallen, gefallen. Ein gewisses Futurum, das auch einmal zum Präsens und Präteritum wird. Der Anruf Kap. 14, 8 reflektirt sich hier wieder; er galt aber dem universellen Babylon. Zunächst ist allerdings der vollendete geistige Fall Babels gemeint, wie sich aus dem Zusatz ergibt: und ist geworden 2c. Aber mit dem vollendeten geistigen Fall ist auch ihr historischer Fall entschieden. Nach Dürerb. freilich sollen die Worte: eine Behausung der Dämonen 2c. schon die äußere Verödung bezeichnen, wie die Schilderung Jes. 13, 22. Ähnlich Hengstenberg II, S. 281. Dürerb. findet es sogar auffallend, daß noch Ehrard die Vögel „geistig“ versteht. Ein gemüthliches „noch“! Nach Bengel sollen die „unreinen Geister“ abgeschiedene Seelen sein, und „dies ist eine sehr deutliche Stelle von solchen Geistern, welche, wenn sie den Lebendigen erscheinen, Gespenster genannt werden.“ Man wird aber doch nicht Babylon nach Württem-

berg verlegen wollen! Nach Hengstenb. soll die *gavlaen* ein Gefängniß bedeuten, also: Gefängniß der unreinen Geister und der unreinen Vögel. Der Ausdruck aber von einer gefallenen Stadt gebraucht, paßt weder für Geister noch für Vögel. „Das Gesetz ihres Wesens soll sie dahin bannen.“ In die Debe des heidnischen Rom? In Betreff der Vögel citirt Hengstenb. Ps. 102, 7; Jes. 13, 21. 22; 34, 14; Jerem. 50, 39; Zeph. 2, 14.

B. 2. 3. Denn von dem Weine. Dies ist die Schuld, welche gerichtet ist zunächst durch die Verfallenheit an dämonische Mächte. Sie hat sich an drei Menschenklassen verschuldet, an den Völkern, den Königen und einer Mittelsklasse, den Kaufherren der Erde. Wir müssen diese Kaufherren der Erde noch unterscheiden von den spezifischen Kaufherren, welche sich das Weib für sich aus den Großen der Erde erzogen hat (B. 23, f. oben). Beachten wir die verschiedenen Dispositionen des Sehers, so hat er eine allgemeinere und eine speziellere. Die allgemeinere unterscheidet zwischen den Königen oder den Mächtigen der Erde und den Völkern. Die ersteren hat sie zur Eurerie der Weltbergötterung verleitet, die letzteren mit dem Zorneswein des Fanatismus berauscht, nach Kap. 17, 2; 18, 23. Die speziellere Disposition schiebt eine dritte Klasse ein, die Kaufherren der Erde, eine Uebergangsform zwischen den Königen und den Völkern, worin die Geldagenten Geldfürsten werden können, und die Fürsten Agenten des Weibes. Auch die Klasse der Kaufleute aber theilt sich in unserem Kapitel wieder in zwei Klassen, die vornehmen Kaufherren, welche als unmittelbare Diener des Weibes in dem Mitgenuß ihres Luxus stehen, und die gewöhnlichen Welt Händler, hier durch Seefahrer bezeichnet, deren Interesse ebenfalls mit dem Luxus des Weibes im allgemeineren Sinne verflochten ist. Dem Seher war es klar, daß die übermenschliche Aufstrebung des Prunks, der Pomp der Weltmacht in der Mitte der Menschheit gerade an der Stelle, von welcher die Kräfte der Weltentfaltung, der Simplicität, der einfachen Bildung ausgehen sollten, den ganzen Organismus des Weltlebens in eine krankhafte Aufgetriebenheit und fieberhaft egoistische Bewegung versetzen werde. — Durch die Machtwirkung. Nach Dürerb. (mit Grot. u. a.) soll das *ἐκ τῆς δυναμὸς τ. στῆν* „auf das der Ueppigkeit dienende gewaltige Vermögen der Stadt hinweisen.“ Dies würde allerdings mehr auf das heidnische als auf das christliche Rom passen. Man erinnert sich aber wohl daran, daß nicht „das Weltreich“ durch „die Weltstadt“ reich geworden ist, sondern umgekehrt. Auch liegt es sprachlich näher, die *δύναμις* als die mächtige Wirkung jenes centralen Luxus zu betrachten. Die Erklärung: wegen ihrer gewaltigen Ueppigkeit (de Wette), erhält eigentlich eine Verwischung der *δύναμις*.

B. 4. 5. Eine andere Stimme, vom Himmel. Merkwürdig ist es, wie die Stimme vom Himmel, welche von B. 4—20 redet, zwischen ein geschoben wird zwischen die beiden gewaltigen Engel B. 1 u. 21.

Wir sehen in den beiden Engeln den Verkündiger und den Vollzieher des Gerichtes Gottes an Babel, wie es auf Erden erscheint, finden in der Stimme vom Himmel aber den Aufruf der triumphirenden Gemeinde, nicht bloß der Gemeinde jenseits, sondern auch diesseits, gerichtet an die Gottesgemeinde auf Erden. Denn während in der Gemeinde auf Erden nach ihren einzelnen Gliedern ein fortwährendes Schwanken stattfindet zwischen voreiligen Auscheidungen aus Babel (womit sogar die evangelische Kirche von sektirerischen Geistern bezeichnet wird) und faumseligem Hängenbleiben in der Gemeinschaft eines wirklichen Babels, wie es sogar durch mannigfache fanatische Rücksälle in die *captivitas babilonica* gesteigert wird, beruht in der himmlischen Gemeinde der rechte Sinn für die Bestimmung der Stunde der Noth, worin der allgemeine Ausgang aus Babel vor dem Gerichte ebenso nothwendig wird, wie der Ausgang der Christen seiner Zeit aus Jerusalem nach Pella nothwendig geworden war. Der Ausgang zu früh ist gegen die Demuth und Liebe, der Ausgang zu spät gegen den Glauben und die Treue; beide Akte, der der Ueber-eilung und der der Versäumnung aber sind Schwärmerei wider die Wahrheit. Nach Bengel soll die Stimme vom Himmel Gottes oder Christi Stimme sein, wogegen Dürerb. mit Recht bemerkt, dies passe nicht zu dem darstellenden Ton ihrer Rede. Mittelbar natürlich ist jede Engelstimme und Himmelsstimme auf Gott und Christum zurückzuführen. — Gehet aus von ihr, mein Volk. Dies kann sich nur auf das vollständige Abbrechen der religiösen und kirchlichen Gemeinschaft beziehen. Bezöge man die Worte auf ein äußeres Ausgehen der Christen von Rom, so wäre das ganze christliche Rom eine Kontravention gegen die himmlische Stimme. S. Jerem. 51, 6. 9. 45. — Damit ihr euch nicht theilhaftig macht. S. 1 Mos. 19, 15. Die Gemeinschaft der Sünden ist hier im eigentlichen Sinne zu verstehen von der Gemeinschaft der Schuld, was Dürerb. allerdings bestreitet, was aber aus der Unterscheidung zwischen den biblischen Begriffen von Sünde und Schuld seine hinlängliche Erklärung findet. Eine Gemeinschaft der Sünden im engeren Sinne (Luthardt) ist ebensowenig gemeint, wie eine Gemeinschaft der Sündenstrafen (Dürerb.) für sich. Eine schuldblose Gemeinschaft der Strafen wäre allemal mit der Sühne vermandt. Gemeinschaft mit dem Sünden aber auf gleichem moralischen Grund und Boden ohne Reaktion der Disziplin, der Zucht, des Bannes, ist Gemeinschaft der Schuld. Daher die *πληγαι* auch nicht bloß Schläge sind, sondern verschuldete Schläge (s. Josua 7; 4 Mos. 16, 21—24). — Hinsten sich bis zum Himmel. S. oben.

B. 6. 7. Vergeltet ihr. S. oben: Anrede an die von Babel Geschädigten als solche. Mit dem doppelten Maß ist die qualitative Vergeltung ausgesprochen in quantitativer Form. S. oben. Vergl. Jes. 40, 2. Die Ausdrücke: *διπλώσατε, διπλά, διπλοῦν* sind also nicht bloß „rhetorisch“.

Die Konsummation der Strafe soll aber eine dreifach motivirte sein: 1) Bestrafung ihrer Uebelthaten gegen den leidenden Theil überhaupt; 2) des Kellsch insbesondere, worunter hier der Kellsch der Bitterkeiten zu verstehen; 3) der Selbstverherrlichung und des Uebermuths, worin an und für sich ein gleiches Maß von Erniedrigung und Beerdigung der Leidenden lag. — Denn sie spricht in ihrem Herzen. Auch jetzt noch; so ahnungslos sicher ist sie den Zeichen der Zeit gegenüber. — Als eine Königin, Zef. 47, 7. — Und Witwe bin ich nicht. Witwe im allgemeinen Sinne als Verlassene. S. Zef. 47, 8. 9. Freilich Braut oder Eheweib ist sie auch nicht mehr, sondern Polyandria. — Leid muß ich nicht leben. Leid insbesondere um ihre vielen Töchter (natürlich nicht die dem heidnischen Rom untergebenen Städte und Völker). Sie hält sich also auch für erhaben über das allgemeine Gesetz des irdischen Wechsels, erhaben über historische Verhängnisse.

B. 8. Darum werden ihre Flagen. Eben darum (727). Im Gegensatz gegen ihren Uebermuth. — Der Tod. Da der Tod nicht zweimal über sie kommen kann, und der Tod ihrer Kinder durch das Leid oder die Trauer ausgebrütet ist, so umfaßt der Ausdruck wohl das Todesverhängniß im allgemeinen, wie es zunächst als Vorgefühl des Untergangs über sie kommt, und sich dann in Trauer, Hunger und Feuertod entfaltete. — Auf einen Tag, in einer großen Katastrophe (s. Zef. 47, 9). — Denn gewaltig. Die ganze Allmacht Gottes tritt dem Hochmuth Babels im Gericht gegenüber, und dieses Gericht hat nun bereits begonnen (*κόλας*). Das ganze Walten Gottes vollzieht das Gericht des Herrn, denn als solcher hat Gott es zunächst mit Babel zu thun.

B. 9. 10. Und es werden sie beweinen. Von B. 9—20 folgen die drei Wehklagen über Babel, worin zugleich die drei mitschuldigen Stände im Gegensatz zum Volke Gottes als mitgetroffen und mitgeschlagen erscheinen. Sie repräsentiren die Peripherien des Gerichts, welche sich um das Centrum des Gerichts herum bissen. Vgl. Zef. 26 u. 27. — Die Könige der Erde. Mit Recht besittigt es Dillstierd, daß Hengstenberg in dem *οὐαί*, *οὐαί* eine Beziehung finden will auf das: „doppelt ihr Doppelt.“ Höchst bedeutsam ist ihr Stehen von ferne: sie wollen nicht mit in den Brand hinein, denn ihre Freundschaft mit Babel beruhte auf Egoismus. Gleichwohl müssen sie den Schlag mitempfinden. Ihre Wehklage aber spricht beides aus, einerseits daß die Größe und Macht sie geblendet hat, andererseits aber auch, daß sie wissen von Babels Schuld, denn sie reden von ihrem Gericht, obwohl sie nicht zu dem büßfertigen Bewußtsein kommen, daß sie mit ihr gehurt und geprunkt haben.

B. 11. Und die Kaufherren der Erde. Zweite Wehklage. Hier tritt der Egoismus nackter hervor. Sie weinen und trauern, weil niemand ihre Waare mehr kaufen wird. Auch wird die Schilderung gesteigert durch das malerische Präsen: sie weinen u. s. w.; nicht minder durch die Ausführlichkeit,

womit ihre Waare, die ganze Ausstellung ihrer verweltlichten Industrie beschrieben wird (s. oben). — Niemand wird ihre Waare mehr kaufen, d. h. mit dem Falle Babels tritt eine gründliche Mißachtung alles vornehmen Prunks ein, die Sitte der Schlichtheit.

B. 12—16. Die Waaren sind geordnet (s. oben). „Der Wechsel der Affektive und der von *τῶν γόμων* abhängigen Genitive bis zum Schluß von B. 13, welcher hier ganz bestimmt vorliegt, kann zur Erläuterung der zweifelhaften Konstruktion Kap. 17, 4 dienen“ (Dillstierb.). Daraus, daß die Vision das Bild dieser Luxusgegenstände der Anschauung des Alterthums, etwa des alten Rom entnimmt, folgt nichts für die Bedeutung Babels. Ueber die einzelnen Gegenstände sind die Verita zu vergleichen. Insbesondere kommen in Betracht als weniger bekannt die Objekte: *ξύλον θύιον*, *ἀμωμον*, *δάρα*. Man beachte die Unterscheidung *σώματα* und *πνεύματι ἀνθρώπων*, und erklärt sie verschiednen (s. Dillstierb., S. 527); der Unterschied ist jedenfalls nur ein fließender, und der zweite Ausdruck bezeichnet eine Steigerung, die äußerste Konsequenz der Sclavenhaltung. Wie diese Verhältnisse sich auch im christlichen Babel erneuert haben, ist bekannt. Daß die Darstellung am Ende das Vermissten des Lieblichstobstes so stark betont, ist höchst charakteristisch als ironischer Zug. Es ist bekannt, daß die gesallenen Großen oft über den Verlust der größten Kleinigkeiten am meisten jammern. Zu diesen Obsequenbelaklassen kommt dann noch allerlei Delizioses; „*τὰ λιπαρά*, eigentlich das Fette, aber die Verbindung mit *τὰ λεπρά* weist dazu an, den Ausdruck im gewöhnlichen uneigentlichen Sinne (Zef. 30, 23; vergl. Heph., welcher *λεπ.* erklärt: *καλόν*, *λαγρον*) zu nehmen (Ruth., Bengel, Hengstenb.).“ Dillstierb. Indessen scheinen doch wohl Gegenstände des gastronomischen und des ästhetischen Geschmacks unterschieden zu sein.

B. 15. Die Kaufleute dieser Dinge. Hier lenkt die Betrachtung von der anschaulichen Darstellung des babylonischen Weltmarktes wieder ein in das prophetische Futurum. Auch die Kaufleute aber müssen die Stadt in einer charakteristischen Weise beklagen. Für sie lag die Größe der Stadt nicht wie für die Könige in ihrer Macht, sondern in ihrer äußeren Pracht, ihrem Schmuck.

B. 17—19. Und alle Steuermänner. Das Seewesen ist skizzirt als diejenige Form des Welt Handels und Erwerbs, welche verhältnismäßig der Stadt am fernsten stand. Auch dieser allgemeine Merkantilismus wird von dem Falle Babels getroffen, weil ihn der Schlag auf die Könige und auf den Luxus der großen Welt mittrifft. Von den Steuermännern, die nach allen Seiten fahren können, sind die Schiffer nach bestimmten Hafenplätzen unterschieden, von diesen alle, die Geschäfte zur See machen (*τὴν θάλασσαν ἐργάζεσθαι*). — Den Rauch ihres Brandes. Wie B. 9. Nicht mit dem Rauch Kap. 14, 11 zu verwechseln. Der Eindruck, den ihnen die Stadt gemacht hat, ist verhältniß-

mäßig der dunkelste: sie war unvergleichlich. So sagen auch heut zu Tage schon dem Ritualismus zugewandte Seelente. Wenn eine Erinnerung an Kap. 13, 4 beabsichtigt wäre, so könnte sie im Munde der Seelente doch nicht satyrisch sein (nach Ebrard). Der Ausdruck ist übrigens die allgemeinste und daher dunkelste Form weltlichen Staunens. In diesem Ton haben von jeher populäre Reisende und Seefahrer geredet. — Und sie warfen Staub. Ein bekanntes Zeichen der leidenschaftlichen Trauer. Daher hat man nicht zu fragen: Woher der Staub auf dem Meere? Doch kann die Vorstellung sein, daß sie von den Hafenplätzen aus dem Brande zusaßen. Die Erzählung ist hier wieder ins Präteritum zurückgegangen. Ihre Beßklage ist besonders leidenschaftlich, und sie geben das egoistische Motiv geradezu an.

B. 20. Frohlocke über sie. Der dreifachen Beßklage der Welt gegenüber spricht die himmlische Stimme (nicht Joh. selbst) das Frohlocken des Himmels aus. Man könnte hier auch ein dreifaches Frohlocken indiciert finden: des Himmels mit den Heiligen — den Aposteln — den Propheten. Düstriebied meint „die irdischen Gläubigen“ als Heilige, Apostel und Propheten von dem Himmel unterscheiden zu sollen. Aber auch schon zu Neros Zeiten waren mehrere Apostel im Himmel, geschweige die Propheten. — Denn Gott hat euren Urtheilspruch. Wir können den Urtheilspruch *τοιαυτα* nicht passivisch nehmen mit Hengstenberg, de Wette u. a. in dem Sinne: Gott hat das Gericht, das ihr als Martyrer erduldet, vergolten. Denn wie sollte das auf den Himmel passen? Auch würde das Frohlocken in dieser Form etwas zu alttestamentlich die Satisfaktion des Rachegefühls ausdrücken. Der passende Ausdruck für diese Satisfaktion findet sich in B. 24, welcher bei der angegebenen Auslegung eine Art von Wiederholung wäre. Die höhere Satisfaktion aber, welche der Himmel selbst haben mußte mit allen Heiligen, insbesondere den Aposteln und Propheten, bestand darin, daß ihr uraltes weißagendes Urtheil über Babel, wie es die Geschichte Babels stets begleitet hat, wie es aber so lange eine bloße melancholische Grille schien und von der Welt verspottet wurde, endlich von Gott selbst durch sein Gericht besiegt worden ist. Das Frohlocken über diese Satisfaktion ist ein Frohlocken über die Wahrheit und Gerechtigkeit Gottes selbst.

B. 21. Und ein starker Engel. Ueber *εὗς* siehe Winer, S. 126. Da wir Kap. 19, 9 auf diesen Engel zurückgehen müssen, so ist zuwörderst hier auf die Präbilitate hinzuweisen, welche sich der Engel daselbst gibt. Düstriebied bemerkt, die Stärke des Engels werde wegen seines Thuns hervorgehoben. — Wie einen großen Mühlstein (s. Jerem. 51, 63). — S. oben. — Im Sturme. In einer Katastrophe. — Und nie mehr gefunden werden, d. h. als die glänzende Stadt, die sie gewesen. Daß sie aber als öde Ruine

fortdauern soll zum Denkmal des Gerichts, ergibt sich aus dem Folgenden. S. Hesek. 26, 13; Jerem. 25, 10 u. a.

B. 22. Und das Getöse der Harfenspieler. Das Kunstleben stand in Babel oben an, war aber der Eitelkeit verfallen und der Abgötterei dienlich gemacht. Mit der Kunst schwindet das Gewerbe (die Mühle); mit dem Gewerbe das Familienleben (die Leuchte); mit dem Familienleben die Familienfeste (Bräutigam und Braut).

B. 23. Denn die Fürsten der Erde. Ganz passend schließt die Vision mit einer kurzen Resapitulation der Schuld Babels ab. Daher können wir auch nicht mit Düstriebied, Ewald, de Wette und Hengstenberg lesen: deine Kaufleute waren die Großen der Erde. Darin konnte kein Hauptvorwurf liegen, daß einzelne Geldwechsler Barone und Fürsten wurden unter dem Einfluß des absolutistischen Luxus. Jedenfalls erwarten wir wieder zuerst die zwei Hauptkategorien der Verschuldung Babels an der ihr verwandten Welt. Die erste Verschuldung ist die Verschuldung der Könige oder der Könige überhaupt, die sie zu ihren Kaufleuten, Helfershelfern und Mäklern gemacht hat (zu Mitbuhlenden); die zweite an den Völkern, die sie mit ihrer Zauberei oder Gistmischerie (= Zornwein) irre geleitet oder trunken gemacht hat. Düstriebied deutet *παρρησια* auf die Liebestränke der Hure, vergl. Jes. 47, 9. 12 ff.; Ewald, de Wette. Unser Seher hält indessen beide Kategorien auseinander: Kap. 17, 2; 18, 3. Die Völker sind nicht sowohl durch Liebestränke als durch Zornestränke (des Fanatismus) berauscht worden. Ein Zusammenhang zwischen beiden Formen ist allerdings nicht zu verkennen. Auf die Verschuldung Babels an der Welt folgt dann dessen noch größere, aber mit der ersteren zusammenhängende Verschuldung an dem Volke Gottes.

B. 24. S. oben. Ebrard: „Hengstenberg, der das tausendjährige Reich schon mit Karl dem Großen beginnen läßt, muß folgerichtig die Kap. 18 geschilderte grauenvolle Vernichtung Babels schon in der Zeit vor Karl dem Großen nachweisen. Es wird ihm dies auch nicht schwer; zwar ist in der Siebenhügelfstadt die Stimme der Lautenschläger und Pfeifer noch keinen Augenblick verstummt, auch ist sie nicht ins Meer geworfen, auch nicht verbrannt, auch ihrem Handel und ihrer Pracht kein Ende gemacht, auch hat niemand über ihren Untergang geklagt, vielmehr hat sie mitten durch die Wogen der Völkerverwanderung ruhig fortbestanden, aber — „Rom kommt hier nur als heidnische Weltherrscherin in Betracht“, und als heidnische ist sie ja untergegangen, verbrannt, verödet u. s. w., und das alles einfach inforn — als sie um die Zeit Konstantins ganz allmählich aus einer heidnischen in eine christliche Stadt sich umwandelte! Kap. 18 haben wir also nach Hengstenberg'scher Exegese eine ganz neue Schilderung einer — Bekehrung.“

II. Das zweite spezielle Endgericht. Das Gericht über das Thier (den Antichrist und seinen Propheten. Das Thier und die Hochzeit des Lammes: das tausendjährige Reich als Aeon des Uebergangs aus der irdischen in die himmlische Welt.

Kap. 19, 1—20, 10.

A. Das ideale, himmlische Weltbild des Sieges über das Thier und das tausendjährige Reich.

Kap. 19, 1—16.

1. Die Hure und die Braut.

- 1 Nach diesem hörte ich's wie¹⁾ eine mächtige Stimme einer großen Schaar im Himmel, die sprachen²⁾: Hallelujah! Das Heil und die Herrlichkeit [und die Ehre³⁾ und die Macht ist [des Herrn] unseres Gottes.
- 2 Denn wahrhaftig und gerecht sind seine Gerichte, denn er hat gerichtet die große Hure, welche verdarb die Erde mit ihrer Hurerei, und hat rächend eingefordert das Blut seiner Knechte von ihrer Hand.
- 3 Und zum andernmal sprachen sie: Hallelujah! ja, der Rauch von ihr steigt empor in die Aeonen der Aeonen.
- 4 Und es fielen nieder die vierundzwanzig Ältesten und die vier Lebensgestalten und beteten an vor Gott, der auf dem Throne saß, indem sie sagten: Amen! Hallelujah.
- 5 Und eine Stimme kam vom Throne her, die sagte: Lobset unserm⁴⁾ Gott, alle seine Knechte und [alle] die ihn fürchten, die Kleinen und die Großen.
- 6 Und ich hörte es, wie eine Stimme einer großen Volkschaar, und wie eine Stimme vieler Wasser, und wie eine Stimme starker Donner, solcher, die sagten⁵⁾: Hallelujah. Denn das Königreich eingenommen hat der Herr, unser Gott, der Allherrscher.
- 7 Lasset uns fröhlich sein und jauchzen! und ihm werden wir⁶⁾ den Ruhm der Herrlichkeit geben, denn gekommen ist die Hochzeit des Lammes, und sein Weib hat sich bereitet.
- 8 Und es ward ihr gegeben, sich zu kleiden in reinen und hellglänzenden Byssus [Prachtstoff]. Der Byssus nämlich sind die Gerechtigkeitsgüter (δικαιώματα) [Gerichts-Bewährungsungen] der Heiligen.
- 9 Und er [der Engel Kap. 18, 21] sagt zu mir: Schreibe: Selig sind die zum Festmahle der Hochzeit des Lammes berufen [eingeladen] sind. Und er sagt zu mir: Das sind die wahrhaftigen [aus realen Wesensverhältnissen hervorgehenden; οἱ ἀληθινοί⁷⁾] Worte Gottes.
- 10 Und ich fiel nieder zu seinen Füßen, ihn anzubeten. Und er sagt zu mir: Sieh' dich vor! Nicht also! Ich bin ein Mitsknecht von dir und von deinen Brüdern, welche halten an dem Zeugniß Jesu. Bete Gott an. Das Zeugniß Jesu nämlich ist der Geist der Weissagung.

2. Der Bräutigam als Kriegsfürst gerüstet zum Kampf mit dem Thier (B. 11—16).

- 11 Und ich sah den Himmel aufgethan; und siehe, ein weißes Roß, und der darauf saß, hieß: »Treu und Wahrhaftig«, und mit Gerechtigkeit richtet er und streitet er.
- 12 Und seine Augen waren wie⁸⁾ eine Feuerflamme, und auf seinem Haupte viele Diademe, und er trug einen Namen⁹⁾ geschrieben, den niemand kennt als er selbst [Kap. 2, 17].
- 13 Und er war bekleidet mit einem Gewande, das in Blut getaucht war, und sein Name ist genannt worden¹⁰⁾: Das Wort [der Logos] Gottes.

¹⁾ A. B. C. u. a. ὡς.

²⁾ Dieselben: λεγόντων.

³⁾ Die Lesarten: καὶ ἡ τιμὴ und κυρίως beruhen nicht auf sichern Zeugen.

⁴⁾ Τῷ Θεῷ ἡμῶν A. B. C. u. a.

⁵⁾ Cod. A u. a., Sachm., Rec. λεγόντων.

⁶⁾ Δόσωμεν. A., Sinait.

⁷⁾ Nach Cod. A. u. a. mit dem Art.

⁸⁾ Das ὡς nach A., Vulg. u. a. Dagegen B., Sinait. u. a.

⁹⁾ Cod. B. u. a. lesen ὀνόματα γεγραμμένα nach ἔχων.

¹⁰⁾ Κέκληται nach A. B., Sinait. u. a.

Und die Streiterheere im Himmel folgten ihm nach auf weißen Rossen, angethan mit 14 weißem und reinem Byßus.

Und aus seinem Munde geht hervor ein scharfes Schwert, daß er damit schlage die Nationen [2 Theß. 2: Neue Heiden], und er wird sie weiden mit eisernem Stabe [Ps. 2]. Und er tritt die Kelter des Weines, des Zorneseifers Gottes, des Allherrschers.

Und er trägt auf seinem Gewande und auf seiner Hüfte einen Namen geschrieben: König 16 der Könige, und Herr der Herren.

• Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht. Auf das erste große Spezialgericht über Babel oder über das heuchlerisch verhüllte Antichristenthum folgt jetzt das zweite große Spezialgericht, das Gericht über das offene, freche und spezifische Antichristenthum des Thiers und des falschen Propheten. Nachdem dieses Antichristenthum vorher das Gericht Gottes über Babel vollzogen hat, ist auch seine Stunde gekommen. Und zwar deswegen, weil der Untergang und das Verschwinden der Hure, „der gefallenen Kirche“, die Vollendung und Erscheinung der Braut, oder der reinen Gottesgemeinde zur Folge hat. Das Alterniren der beiden weiblichen Gestalten in ihrer Erscheinung beruht aber sowohl auf ethischen als auf historischen Gesetzen. Wenn in der Christenheit der Geist der Abgötterei, der Vergötterungen auch in der Form des Parteigeistes und des Seltengeistes, mithin alles Hierarchismus und Seltenwesens gründlich vernichtet ist, dann erst kann die Kirche Christi als eine Jungfrau ohne Runzeln und Flecken, als seine Braut zur Erscheinung kommen. Auch war bis dahin ihr schlichtes, eingezogenes Wesen durch die prunkende Gestalt der Hure geschichtlich verbedet. Daher wird denn auch die Einkleidung der Braut durch einen Rückblick auf den Untergang der Hure vorbereitet. Weil aber die jungfräuliche Gemeinde keine irdischen Schutzmittel hat, so steht sie nur mit den Waffen des Geistes der furchtbaren Macht des Antichristenthums gegenüber. Daher ist jetzt die Stunde der Drangsal gekommen, welche die Wiederkunft Christi veranlaßt. Er kommt in himmlischer Siegesmacht — zur Rettung und Befreiung seiner Gemeinde. Daher hat denn auch seine Erscheinung in erster Linie das Gericht über das Thier zur Folge; dieses Gericht aber ist die Vorbedingung für die Hochzeit des Lammes, welche mit dem tausendjährigen Reich beginnt.

Die himmlischen Lobgesänge und die Vorfeier der Hochzeit in der Schilberung der Braut und des Bräutigams an der Spitze seines Heereszuges: das ist das Himmelsbild von dem Gericht über das Thier. Die himmlischen Lobgesänge verzweigen sich in zwei Chöre. Der erste Chor, angestimmt von der triumphirenden Gemeinde, findet sein hohes Finale in der Zustimmung der 24 Ältesten und der vier Lebenswesen, der zweite Chor geht in entgegengesetzter Richtung, er verbreitet sich von einer Stimme am Thron aus durch das ganze Geisterreich. Der erste Chor hält die Nachfeier über den Untergang

der Hure, der zweite Chor ist die Vorfeier der Herrlichkeit der Braut.

Der Seher hat den himmlischen Triumph über das Gericht der Hure von dem Gesicht Kap. 17 abgelöst, wo man ihn nach den vorhergehenden Analogien erwarten sollte, aber aus dem guten Grunde, um damit die Erscheinung der Braut und mit ihr des Bräutigams einzuleiten. Die Art und Weise aber, wie er die Antithese der Hure und der Braut aufgestellt hat, beide aufeinander bezogen, beide einander entgegengesetzt, führt auf sehr bestimmte Folgerungen. Daß die Braut Christi nur die wahre Gemeinde Christi sein kann, bedarf keines Beweises. Daraus folgt aber, daß sie bis dahin wohl schon dagewesen, aber in ihrer himmlischen Reinheit unsichtbar dagewesen ist, also als die unsichtbare Kirche. Ihr falsches Bild und Gegenbild, die Hure kann diesem nach auch nur die äußerliche und veräußerlichte Kirche in der Konsequenz ihres Falles und Verfalles sein.

Wie universell und unaufhörlich aber ist der Triumph aller guten Geister über den Fall der großen Babel! Die Schaa ren im Himmel sprechen mit der Einstimmigkeit einer Stimme: Hallelujah. Ihr Jubel gilt vor allem der That sache, daß die Ehre Gottes, welche durch alle Abgötterei: in minore dei gloriam, immer mehr verdunkelt war, vollständig wieder hergestellt ist. Schon mit der Feststellung der unsichtbaren Kirche im Himmel des Geistes rief die himmlische Stimme: Nun ist das Heil und die Kraft und das Reich unseres Gottes und das Nachwalten seines Christus (Kap. 12, 10). Jetzt aber kommt die Herrlichkeit dazu, das Reich der doxa ist im Begriff zu erscheinen (B. 1). Aus dem Dunkel seiner wesensgemäßen (wahrhaftigen) und gerechten Gerichte über die große Hure bricht der Glanz der Herrlichkeit Gottes hervor. Das Gericht aber ist ein Doppelgericht, als Vergeltung der großen Doppelschuld, daß die Hure mit ihrer Hurerei, d. h. Abgötterei, die Erde verderbt hat, bagegen die Knechte Gottes verfolgt und geschlachtet; es ist einerseits ein Gericht der Entlarvung, andererseits der Rutrade. Die große Entschiedenheit des himmlischen Urtheils spricht sich noch einmal in einem wiederholten Hallelujah aus, und zwar besonders darüber, daß der Rauch von dem Brande Babels aufsteigt in die Aeonen der Aeonen. Sie wird also niemals wieder emporkommen.

Zu dem Lobgesang der himmlischen Schaa ren sprechen auch die 24 Ältesten wie die vier Lebenswesen anbetend mit einem Amen zugleich das Hallelujah aus. Die vier Lebenswesen haben besonders

den Beruf, das Amen zu sprechen (siehe Kap. 5, 14), weil sie die einzelnen Faktoren gewesen sind, welche das Schlüssergebnis des Gerichts vermittelt haben, oder auch, weil die gefallene Kirche mit jeder dieser Grundformen des göttlichen Wollens grünlich zerfallen war: mit der Idealität (Abler), mit der Humanität (Menschenbild), mit der Opfer- und Leidensfreudigkeit (Kind), und mit der wahren sittlichen Tapferkeit (Krieger). Der Himmel hat gesprochen, aber noch scheinen die Knechte Gottes auf Erden zu schweigen mit ihrem Urtheil über den Fall Babels. Gegenüber den Königen der Erde, den Kaufherren oder Gewaltigen, den internationalen Herrschern, welche alle noch um Babel wehklagen, ja gegenüber den Reminiszenzen an die scheinbare Heiligkeit, an die früheren Verbienste und an die Unantastbarkeit Babels durch viele Jahrhunderte hindurch, sind die Knechte Gottes und die wahren Frommen überhaupt zurückhaltend und schweigsam geworden. Darum muß erst eine Stimme vom Throne Gottes ihnen das Wort geben: Lobset unsem Gott, alle seine Knechte und die (überhaupt) ihn fürchten, die Kleinen und die Großen. Denn der Seher kennt auch außer den Gläubigen noch Gottesfürchtige, und zwar nicht bloß Große, sondern auch Kleine. Damit ist ein Sturm von Lobgesang auch auf Erden entfesselt: eine Stimme vieler Schaaressen, theils eine Stimme vieler Wasser oder Flüsse, theils eine Stimme vieler Donner oder prophetischen Genien wiederholt das himmlische Hallelujah. Aber noch scheinen diese Entfesselten mit Scheu an dem Namen der Hure vorbeizugehen, umso mehr, da es die Welt der zehn Hörner und des Thieres ist, welche Babel vernichtet hat; sie fassen gleich die herrliche positive Folge ins Auge: „denn das Königreich eingenommen hat der Herr, unser Gott, der Allherrscher.“ Also nicht bloß die Herrschaft Christi, die Herrschaft des Allmächtigen schließlich ist durch das Pseudokönigreich von Babel verbunkelt worden. Lasset uns frühlich sein und jauchzen, sagen die Frommen auf Erden, und ihm werden wir geben den Ruhm der Herrlichkeit (die *doxa*, die ihm so lange entwendet war). Und sie eben reden nicht von fremden Dingen, wenn sie das Weib, die wie ein Aschenbrödel sozusagen verschollene Braut Christi einführen in den Kreis der Betrachtung — mit der Verklärung: die Hochzeit des Lammes ist gekommen, und sein Weib hat sich bereitet.

Nun aber berichtet der Seher selbst, zuerst über die Braut, dann — nach einer Engelsstimme — über ihr bevorstehendes Hochzeitstfest. Die Erscheinung des Weibes bildet einen höchst erhabenen Gegensatz zu dem Erscheinungsbild der Hure. Jene hatte sich selber bekleidet mit Purpur und Scharlach, und mit Gold und Juwelen überladen; dieser ist es von Gott gegeben, sich in den rechten Schmuck zu kleiden, und ihr Kleid ist schneeweißes, glänzendes Linnen, ein Byssusgewand. Der Stoff ihres Kleides, setzt der Seher hinzu, um den Glanz und die Reinheit desselben zu erklären, sind die *dikaiot*

meta der Heiligen, ihre finalen, eschatologischen Rechtsbewährungsungen (Matth. 25, 34 ff.), welche sich auf die prinzipielle Rechtfertigung (Röm. 5, 1), auf das *δικαιωμα* Christi in den mannigfaltigsten Gestaltungen der jetzt offenbar erscheinenden Lebensgerechtigkeit gründen. Eben deswegen kann nun die Hochzeit beginnen. Der Verklärte derselben aber ist ein Engel, den der Seher ohne weiteres als einen Angeführten bezeichnet: Und er sprach zu mir. Eine formelle Ungenauigkeit, welche wieder an ähnliche Vorkommnisse im Evangelium des Johannes erinnert. Welcher Engel ist gemeint? Diese Frage wird verschiednen beantwortet. Da hier von einem persönlichen, nicht von einem symbolischen Engel die Rede ist, so geben wir nicht mit Dillhard und anderen auf Kap. 17, 1 zurück, da dort einer der sieben Engel der Jorneschalen rehet, auch nicht auf den Engel Kap. 18, 1, sondern auf den Engel, der nach Kap. 18, 21 das Gericht durch einen symbolischen Akt vollzogen hat, weil wir uns hier in der Sphäre der Wiederkunft Christi befinden, welcher von persönlichen Engeln umgeben sein wird, aber auch von verkärten Gläubigen. Und einen solchen in Engelsgestalt sieht Joh. hier nach B. 10; die jenseitige Welt beginnt in geisthaften Gestalten diesseits zu erscheinen. Noch einmal wird der Seher aufgefordert, ein großes, einladendes Offenbarungswort über die Seligkeit der bewährten Gläubigen zu schreiben, wie Kap. 14, 13. Schreibe: Selig sind die, welche zum Festmahle der Hochzeit des Lammes berufen sind. Die große Seligpreisung aber bekräftigt er mit dem Zusatz: das sind die wahrhaftigen (tief im Kern des Lebens begründeten) Worte Gottes.

Johannes schildert den Eindruck, den das erhabene Evangelium von der Seligkeit der Gäste der nahe bevorstehenden Hochzeit auf ihn gemacht hat. Ich fiel nieder zu seinen Füßen, ihn anzubeten. Der Seher kann sich nicht in dem Affekt der Anbetung geirrt haben, wohl aber in dem Objekt. Eine solche Gewissheit von einer solchen nahen Seligkeit scheint nur Christus selber aussprechen zu können. Und insofern hat er sich nicht getäuscht, als er empfindet, daß der Herr nahe ist. Indessen hat sich seine Nähe durch einen himmlischen Geruch angekündigt; die Scheidewand zwischen dem Jenseits und Diesseits beginnt zu fallen. Der Verklärte der Hochzeit enthüllt sich dem Seher als ein verkörter Heiliger in Engelsgestalt. Siehe zu, thue es nicht, das könnte auch ein Engel sagen. Ebenso: ich bin dein Mitknecht. Aber die Worte: ich bin einer deiner Brüder, die das Zeugniß Jesu haben, paßt nicht auf einen wirklichen Engel im buchstäblichen Sinne. Bete Gott an. Dies ist allerdings eine biblische Zurechtweisung für Millionen Menschen, für Johannes aber muß das Wort auf etwas besonders Anbetungswürdiges hinweisen. Und dies eben wird ausgesprochen mit den Worten: denn das Zeugniß Jesu ist der Geist der Weissagung. Man kann freilich auch sagen: der Geist der Weissagung zeugt von Jesu; allein etwas besonders Anbetungswürdiges

ist doch hier mit dem Gedanken ausgesprochen: das Zeugniß Jesu und von Jesu in seinen Heiligen ist der Geist der Weissagung, welcher der nahen Hochzeit gewiß ist. Das lebendige praktische Christenthum ist durch und durch Prophetie. Als ein Zeuge von Jesu also ist er der Träger und Bürgе der herrlichen Verheißung. Bete Gott an, der die Gewißheit der herrlichsten Zukunft in den Kern des Glaubenslebens gelegt hat.

Wir müssen wohl annehmen, daß zwischen dem Gericht über die Hure und dem Gericht über das Thier noch ein Zeitraum liege, die Zeit der geängstigten harrenden Gemeinde, die schwere Stunde, welche Kap. 13, 15—17 schildert. Allein in der prophetischen Perspektive verschwindet der Zeitraum, wie Matth. 24 der Zeitraum zwischen der Zerstörung Jerusalems und dem Weltenbe; hier folgt auf das erste Gericht schnell das zweite.

Johannes sieht den Himmel geöffnet. Wiederum erscheint das weiße Roß wie Kap. 6, aber nun nicht mehr um den Weltlauf zu beherrschen, sondern um ihn zu beschließen. Der Reiter aber hat jetzt einerseits einen welthistorisch ausgemachten öffentlichen Namen, während andererseits das Unnennbare seiner Persönlichkeit, sein mysteriöses Wesen, zur vollen Anerkennung gekommen ist. Er ist genannt Treu und Wahrhaftig (*ἀληθινός*), die reinste Konsequenz und der innerste Kern der Weltgeschichte in persönlicher Vollendung, darum ganz der Gerechtigkeit Verwalter in dem Gericht, das er soeben vollzogen hat, und in dem Krieg, den er sogleich beginnen wird. Seiner Gerechtigkeit aber entspricht sein alles durchbringender Blick; seine Augen sind wie die Feuerflamme, den Gegenstand beleuchtend, wie einst für die schwärmerische Gemeinde zu Thyatira (Kap. 2, 18), so jetzt für die ganze Welt. Von vielen Siegen her ist sein Haupt geschmückt mit vielen Siegeskränzen oder Diademen, welche auch nach der textuellen Einschaltung von vielen Namen begleitet sein können; die volle Bedeutung seines wesentlichen Namens aber kennt nur er allein in seinem seligen Bewußtsein. Denn was von jeder durch das Christenthum erneuerten Persönlichkeit gilt, daß sie eine mysteriöse, fast anonyme Tiefe hat (Kap. 2, 17), das gilt im höchsten Maße von der Krone aller menschlichen Persönlichkeiten. Auch sein Kleid hat die Blutfarbe, wie das babylonische Weib, aber hier ist es die reine Blutfarbe, nicht mit der Königsfarbe widerwärtig vermengt, es ist die Farbe seines eignen Blutes, denn seine Feinde hat er äußerlich noch gar nicht bekämpft, am wenigsten mit einem äußeren Schwerte, daher auch der Sinn nicht gleichlautend ist mit der Stelle Jes. 63, wenn auch der Ausdruck ähnlich und die Beziehungen beider Stellen verwandt. Mit diesem vollendeten Glanze schöner Menschlichkeit, dem Schmutz der Selbstaufopferung in der Liebe, ist sein mysteriöses göttliches Wesen eins, welches die Gemeinde völlig auszusprechen gesucht hat mit dem Namen: der Logos Gottes. Johannes war sich also wohl bewußt, daß er ein Mysterium von unergründlicher Tiefe aussprach,

als er Christum im Evangelium den Logos nannte. Jetzt aber kommt der große Dulder als Siegeskönig zum Gericht über die Welt; er hat lange genug damit gewartet, um jeden Argwohn leidenschaftlicher Reaktion in der Welt begraben zu haben. Die Welt hat sich ja vielmehr an den Gedanken gewöhnt, sein Kreuzesleiden komme niemals zur vollen Abrechnung. Der universelle Charakter seines Leidens und Sieges kommt nun auch in seinem Gefolge zur Erscheinung, ein Heer von triumphirenden Gläubigen, ebenfalls auf weißen Rossen wie er, ebenfalls in dem weissschimmernden Byssus, der Farbe der Gerechtigkeit, wie die Braut Christi diesseits. Seine Angriffswaffen aber sind dreifach: erstlich das weissschneibige, scharfe Schwert, das aus seinem Munde geht, bestimmt, die modernen Heiden zu schlagen (Jes. 11, 4; 2 Thess. 2, 8; Hebr. 4, 12; Apok. 1, 16). Von dem geistigen Siege, den er mit diesem Schwert gewinnt, unterscheidet die Symbolik des Sehers die Thatfache, daß er zweitens die Heiden mit eiserner Ruthe weiden wird (Ps. 2). Damit ist hier wohl hingewiesen auf die dynamische, strenge soziale Herrschaft, welche das Christenthum von der Parusie Christi an ausüben wird. Im Verhältniß zu dem Antichrist aber und seinen Genossen wird sich Christus drittens als der Keltertreter erweisen, welcher die Kelter des Weines des Zorneseifers Gottes, des Allherrschers treten (Jes. 63, 1), d. h. das eigentliche Verwerfungsgericht über das antichristliche Wesen in der Schlusstatasrophe des Weltlaufs vollziehen wird. Räthselhaft erscheint es, daß er den Namen König der Könige und Herr der Herren auf seinem Kleide und auf seiner Hüfte trägt. Der Name will doch wohl als ein zweimal geschriebener gefaßt sein, nicht als einfacher auf dem Gürtel des aufgeschürzten Kleides (nach Dillerdied). Wir verstehen dies nun so, daß der Seher zweifach den Gedanken ausdrücken will: es ist ihm ein Geringses, König der Könige zu sein. Nicht an der Krone, nicht an der Stirn trägt er diesen Namen, sondern wie eine vorübergehende Zierde auf seinem Kleide, insofern aber in tiefer Bedeutsamkeit, weil er sich mit dem Blute seines Gewandes die Herrschaft über die Könige der Erde erkämpft hat. Weshalb aber trägt er den Namen dann auch auf der Hüfte? Weil ihn da die meisten Könige tragen, auf der Stelle des Schwertgriffs, als einen Titel, der sich meist auf Schwertrecht gründet, jedenfalls die zehn Könige, welche als demokratische Gewaltkönige von vorn herein bezeichnet sind. Und insofern spricht sein Name an dieser Stelle die Kriegserklärung aus für den Kampf, welcher nun beginnen soll.

Erläuterungen des Einzelnen.

Frühere Lobgesänge, Kap. 4, 8; 5, 9; 11, 15; 15, 3; 16, 5.

B. 1. Hörte ich's wie eine mächtige Stimme. Es ist allerdings die Stimme eines großen Volkes, aber eines himmlischen Volkes, daher zu vergleichen mit dem Stimmengetümmel einer irdischen Volksmenge.

Diese Volkschaar ist nun im allgemeinen symbolisch zu bestimmen, die himmlische Gottesgemeinde, ohne daß weiter hin und her gerathen wird über die lobsingenden Subjekte. — **Hallelujah.** Mit diesem spezifischen Jubelruf beginnt schon der Gesang. Er ist also durch und durch Lobgesang. Im Himmel ist also kein Bedauern über den Fall Babels. „Es ist gewiß nicht ohne Absicht, daß gerade hier, nachdem das volle Gericht über die Feinde Gottes und seiner Gläubigen begonnen hat, das ausdrückliche Hallelujah sich findet, welches sonst in der Apokalypse nicht vorkommt (Note: Auch im übrigen Neuen Testament findet es sich nicht weiter)“, Dillierb. Ein vierfaches Hallelujah kommt vor im Neuen Testament über den Fall Babels, und sonst keins! (denn auch das Hallelujah B. 6 blüht auf den Fall Babels zurück). Hengstenberg findet in der Vierzahl des Hallelujah den Sieg Gottes über die Erde, „deren Signatur die Viere ist“, moegen Dillierbied mit Recht bemerkt, nicht der Sieg über die Erde, sondern über die Hure werde gefeiert. — Das Heil. Vergl. Kap. 7, 10; 12, 10.

B. 2. **Denn wahrhaftig.** Die Begründung wird wirksamer und festlicher, wenn beide *ὅτι* koordinirt gelesen werden mit de Wette u. a. (s. Kap. 18, 23; 11, 18.)

B. 3. **Und zum andermal.** Wir können diese Worte nicht als Antistrophe zu den vorigen fassen, mit de Wette, da sich eine größere Antiphonie bildet zwischen B. 1 und 6. — **Hallelujah.** Ein Hallelujah, gegründet auf die Thatfache, daß der Rauch von Babel aufsteigt in die Aeonen der Aeonen! Es geht über moderne Sentimentalitäten himmelhoch hinaus. — **Und der Rauch.** Kap. 18, 9 und B. 18 war von dem aufsteigenden Rauch im historischen Sinne die Rede; hier gewinnt derselbe eine mehr äonische und metaphorische Bedeutung, wie Kap. 14, 11.

B. 4. **Und es fielen nieder.** Die vier Lebensgestalten werden zunächst gestellt über die Ältesten. So ergibt sich auch hier wieder, daß sie nicht als Typen des Kreaturlebens zu betrachten sind. Daß sie als Grundformen des göttlichen Waltens in der Welt ebenfalls Gott anbeten, macht dagegen keine Schwierigkeit. Das Amen bestätigt die Wahrhaftigkeit, das Hallelujah die Gültigkeit der vorhin gefeierten Thatfache.

B. 5. **Eine Stimme vom Throne her.** Der erste Gesang ging von der Erfahrung und Ueberzeugung der Geisterwelt aus. Der zweite Gesang ist das entwickeltere Amen für den ersten; er wird intonirt vom Throne Gottes. Der Ausdruck: **Lobsinget unserm Gott,** läßt die Stimme erscheinen als hervorgehend aus dem Centrum der triumphirenden Gemeinde; es liegt also näher, mit Dillierbied an die 24 Ältesten zu denken, als mit Hengstenb. die Stimme auf Christum, oder mit Bengel auf die vier Lebenswesen zu beziehen. Indessen ist überall, wo von einer Stimme die Rede ist, der Einklang, der einige Geist einer Gemeinschaft betont; hier der höchsten Gemeinschaft, der nächsten am Throne (vgl.

Kap. 5, 9). Das αἰεὶν τῷ Θεῷ ist die Entwicklung des vorangehenden hebräischen Hallelujah. S. Dillierb. Vergl. Ps. 115, 18; 135, 1.

B. 6 u. 7. **Wie eine Stimme.** Ganz einzig ist der Einklang in dem Gesangs vieler Wasser und großer Donner (s. Kap. 1, 15; 14, 2; Hesel. 1, 24; 43, 2; Dan. 10, 6). Der jetzt beginnende Lobgesang geht über von der Nachfeier des Gerichts über die Hure zur Vorfeier der Hochzeit der Braut. Der Mittelpunkt liegt in der Thatfache, daß der Herr, unser Gott, sein Königreich an sich genommen hat, b. h. das Königreich in den Menschenherzen (s. Kap. 11, 17, wo aber von dem Hervortreten der Königsmacht in dem allgemeinen Gerichte die Rede ist). Die Hure vergötterte sich selbst und raubte damit Gott die Ehre; die Keinheit der Braut aber besteht eben darin, daß sie durchaus Gott die Ehre gibt. — **Und ihm werden wir den Ruhm der Herrlichkeit geben.** Das ist die Quelle des Fröhlichseins und Tanzens, ja die Vorbereitung der Hochzeit selbst, welche eben in der rechten Gemeinschaft der menschlichen Gemüther, in dem Antheil des bis zum Schauen reisenden Glaubens an der Herrlichkeit Gottes besteht. — **Die Sagen:** λέγοντες. Die grammatische Unregelmäßigkeit beruht auf der Absicht des Sehers, die durch und durch individuelle, auf subjektiver Herzenswahrheit beruhende Natur des Lobgesanges hervorzuheben. Es ist nicht etwa nur der Jubel eines sympathetisch aufgeregten Haufens; was die Stimme wie eine Stimme sagt, das sagen sie auch alle einzeln. — **Denn gekommen ist die Hochzeit.** Dies soll proleptisch sein nach de Wette, Hengstenberg, Dillierbied. Damit ist aber nichts gesagt insofern, als im Sinne der Vision das Gericht über Babel, von dessen Vollenbung die Vision ausgeht, zusammenfällt mit der Bereitschaft der Braut, und beide Momente nicht nur Vorbedingungen sind, sondern auch Indizien für den Beginn der Hochzeit. Daß die Begriffe, die Hochzeit und das Festmahl der Hochzeit, obwohl an sich unterschieden, der Zeit nach zusammenfallen, sollte sich von selbst verstehen. Wenn Jüling das tausendjährige Reich als ein Vorfest der Messiashochzeit von der Hochzeit unterscheiden will, so übersteht er, daß schon in den Gleichnissen des Herrn seine Parusie als der Beginn der Hochzeit bezeichnet worden ist. Die geistliche Hochzeit ist durch den Moment charakterisirt, wo die ideelle christliche Anschauung und die Erscheinung in vollendeter Einheit zusammenfallen. Daher war die erste Erscheinung Christi die Vorfeier der Hochzeit (Matth. 9, 15). Es ist eine birtige Ansicht von dieser Hochzeit, deren Vorstellung durch die ganze Heilige Schrift geht (Hohelied, Jes., Hesel. Hos. u. s. w.), wenn man unter ihr „die Anstehung des ewigen Gnadenlohns von Seiten des kommenden Herrn an seine Gläubigen, welche dann mit ihm zur vollen Herrlichkeit des himmlischen Lebens eingehen“, versteht. Drei Momente gehören vor allen Dingen zur Konstituierung des Begriffs. Erstlich das persönliche Verhältniß zwischen dem Herrn und den Seinen. Zweitens die völlige Ein-

heit auf der Seite der Seinen. Drittens ihre Rezeptivität, bedingt durch Homogenität. Daraus folgt denn auch, daß die Hochzeit eine Seligkeit in der Wechselwirkung geistiger Liebesgemeinschaft sein muß. — **Und sein Weib.** Die Braut, nach dem Angelöbniß sein Weib (Matth. 1, 20; vgl. 1 Mos. 29, 20). — **Hat sich bereitet,** d. h. geschmückt im geistlichen Sinne. In aktiver Selbstbestimmung als die freie, mündige Gemeinde hat sie sich selbst bereitet; gleichwohl ist der Stoff der Bereitschaft ein von Gottes Gnade gegebener. Nach dem Hirten des Hermas macht die Kirche als Weib einen Entwicklungsgang durch, welcher der Natur gerade entgegengesetzt ist. Sie wird aus einer alten Matrone immer mehr in eine jugendliche Erscheinung umgewandelt. Am Ende also, wann sie frei ist von allen Flecken und Runzeln, ist sie die vollendete Braut des Herrn (Ephes. 5, 27).

B. 8. **Und es ward ihr gegeben.** Ihr Schmutz ist einfach rein und schön (cultus gravis ut matronae, non pompaticus, qualis meretricis; Grot.). Der Byssus bezeichnet das Edelste von schlichtem, prunklosem Prachtstoff, auch in der Farbe, gegenüber dem Scharlach und Purpur. Eine Art von Gegensatz ist allerdings wohl durch *καθαρός* und *καμπρός* angedeutet; negative Reinheit, positiver Glanz des neuen Lebens. — **Der Byssus nämlich.** Selbst bei der Aufstellung des schlichten Schmutz liegt es dem Seher noch an, die geistliche Bedeutung des Schmutz hervorzuheben. — **Die Gerechtigkeitsgüter.** *Τὰ δικαιώματα.* Das *δικαίωμα* ist immer ein Medium, wodurch dem Rechte genug gethan oder die Gerechtsprechung erworben wird, sei es die Leistung des Rechts oder die Bückung des Unrechts (die erduldet Strafe), oder die Sühne als die konkrete Einheit des Rechtthuns und des Rechtleidens. Hier ist nun freilich nicht „von dem weißen Gewande der Gerechtigkeit vor Gott in Christo (wie Beza wollte) die Rede, welches die Gemeinde ja nicht erst in letzter Zeit empfängt“ (Ebrard). Ob aber von den Erfüllungen der Gebote Gottes (de Wette, Ebrard u. a.), oder gar „Rechtthaten“ (Düsterdieck), dies ist doch die Frage. Auch die Gerechtigkeit des Lebens wird durch entsprechende *δικαιώματα* und darauf folgende Gerechtsprechungen festgestellt. Es ist die Bewährung des Glaubens, von welcher Jakob. 2, 21 die Rede ist (verg! das Bibelwerk), und die sich nach Matth. 25, 31 ff. in eine Fülle von Einzelbewährungen verzweigt. „Dabei tritt die Erinnerung an die von Gott geschenkte Gnade als den Grund und Quell der den Heiligen eigenen *δικαιώματα* auf eine feine Weise in dem *ἐδόθη αὐτῇ, ἵνα κτλ.* hervor“ (Düsterdieck.). Nach Ebrard wäre „also geweissagt, daß die Heiligung vollendet wird, daß der eschatologischen Gemeinde verliesen wird, den letzten Rest der Sünde bei Leibesleben abzuthun.“

B. 9 u. 10. Ein Analogon zu Kap. 14, 13. Die beiden Ueberschriften des ewigen Evangeliums korrespondiren miteinander. Die erste bezeichnet die Existenz der Gläubigen der letzten Zeit mit Bezie-

hung auf das Diesseits, die letztere mit Beziehung auf das Jenseits. Diese beiden Matariemen des eschatologischen Evangeliums entsprechen den Matariemen des prinzipiellen Evangeliums Matth. 5. Sie werden zusammengefaßt in dem Matarismus und der Ueberschrift Kap. 21, 5. — **Und er sagte zu mir.** Welcher Engel ist gemeint? S. oben. — **Die zum Festmahl.** Die Gemeinde in ihrer einheitlichen Gestalt ist die Braut, in ihren einzelnen Gliedern besteht sie aus Hochzeitgästen (Matth. 22, 1; 25, 1). — **Dies sind die wahrhaftigen.** Da alle Worte Gottes *ἀληθινά* sind, so kann der Spruch nur heißen: dies sind die wahrhaftigen Worte Gottes im besten Sinne, oder bestimmter, in diesen Worten konzentriren sich die wahrhaftigen Verheißungsworte Gottes, nach der Analogie des Wortes: in diesen zweien Geboten hängt das ganze Gesetz u. s. w. Der höchste Gipfel menschlicher Vollendungseligkeit hat die höchste göttliche Realität. Verschiedene Erklärungen des Spruchs von Hengstenberg („diese Worte sind wahrhaftig, sind Worte Gottes“), de Wette, Zöllig, Düsterdieck (es seien die Offenbarungsworte von Kap. 17, 1 an) s. bei dem letzteren, S. 537. — **Und ich fiel nieder.** Diese Handlung des Sehers muß durchaus auch als ein Vorgang innerhalb der Vision gedacht werden, also nicht als Gegenstand moralischer Beurtheilung. Es ist also ebensowenig motivirt, wenn Hengstenberg den Seher hier wegen seiner Demuth lobt, wie wenn er ihn anderwärts wegen visionärer Vorgänge tadelt, des Kleinmuths ihn bezüglichend. Auch ist es eine wunderliche Rede, wenn Hengstenb. schreibt: „Wie Joh. hier dem Engel die Anbetung leistete (leisten wollte), so ziemt es der Kirche, die durch Johannes diese herrliche Offenbarung erhielt, sich dafür vor ihm zu beugen und zu neigen, ebenso auch dem Johannes, zu ihr zu sprechen: siehe zu, thue es nicht.“ S. Ebrard gegen Hengstenb., S. 499. Nicht ohne Grund bemerkt Düsterdieck, es ergebe sich die Annahme, „daß Joh. den mit ihm also redenden Engel nicht für einen Mitknecht, sondern für den Herrn selbst angesehen habe.“ — **Sieh dich vor.** Eigentlich: Sieh zu daß du nicht. Apostrophe. Der ganze Ausspruch entscheidet allerdings gegen jede Engelanbetung. — **Ein Mitknecht.** Ein symbolisirter Engel konnte jedenfalls nicht Gegenstand der Verehrung werden. Aber auch nicht ein persönlicher eigentlicher Engel. Wir nehmen an, der Engel wolle sagen: ich, der ich dir als Engel erscheine, bin ja dein Mitknecht, und als solcher ein Mitknecht aller, welche halten an dem Zeugniß Jesu. — **Bete Gott an,** das heißt nicht bloß: bete keine Kreatur an, sondern auch, du hast allerdings Ursache über der dir gemachten Eröffnung Gott anzubeten, denn sie ist eine Verherrlichung des Gottes, welcher den Geist der Weissagung von dem großen Hochzeitmahl der Vollendung in das Zeugniß von Jesu gelegt hat. — **Das Zeugniß Jesu.** Da der Engel den Seher einmal zu befehlen angefangen hat, so ist nicht abzusehen, weshalb er nicht auch diese Worte sprechen sollte, besonders da sie die tiefe

Einheit zwischen dem historischen Christenthum und der ideal-dynamischen Weltentwicklung aussprechen, das Christenthum bezeichnen als die absolute Prophetie. Nach Dillstried (gegen Birtinga, de Wette u. a.) soll das Schlusswort dem Joh. angehören. Von W. 8 ist diese Erklärung völlig verschieden. Ebenso unhaltbar ist die Behauptung desselben (gegen Birtinga, de Wette u. a.), der Genit. τοῦ Ἰησοῦ sei nicht anders als subjektiv zu fassen, es sei das von Jesu ausgehende Zeugniß gemeint. Was die *μαρτυρία* zur *μαρτυρία* macht, ist eben die Thatfache, daß Jesus ihr Objekt ist (s. Kap. 6, 9). Nach de Wette sollen freilich die Schlussworte bloß heißen: wer wie du Christum bekennst, der hat auch den Geist der Weissagung, nach Dillstb.: wenn Christus einem Menschen sein Offenbarungszeugniß mittheile, so erfülle er ihn auch mit dem Geist der Weissagung! — Nach demselben soll in diesen Worten auch eine Beglaubigung für das prophetische Buch des Johannes liegen (und doch das Buch nicht von Joh. sein, und die Prophetie zum Theil ein Irrthum, der sich nicht erfüllt hat).

B. 11 — 16. Der Bräutigam in seinem kriegerischen Auszug zur Vernichtung des Thiers, d. h. auch zur Erlösung der Braut.

B. 11. Den Himmel aufgehen. Nach Dillstb. geht es in den Visionen sehr schwerfällig zu. „Der Seher ist Kap. 17, 3 im Geiste auf die Erde getragen (de Wette). Allein Kap. 4, 1 war die Erhebung in den Himmel mit der Entrückung in den Geist identisch. — Ein weißes Roß. Wie Kap. 6, 2. — Und der darauf saß, hieß; *καλοῦμενος* ist Apposition. — Tren. Der Kern und Stern alles göttlichen Lebens in der Weltgeschichte. — Wahrhaftig. Die Erfüllung aller weltgeschichtlichen Prophetien, insbesondere Verheißungen und Drohungen (s. Kap. 3, 7, 14). — Und in Gerechtigkeit (Jes. 11, 3) freiziet er. Er muß sein Gericht über den Antichrist in Kriegesform vollziehen.

B. 12. Seine Augen (s. Kap. 1, 14). — Viele Diademe. „Wenn die vielen Königsbinden auf seinem Haupte Trophäen von schon gewonnenen Siegen sein sollten (2 Sam. 12, 30; 1 Makk. 11, 13; Grotius, Wetstein, Bengel; vgl. auch Birtinga), so müßte man jedenfalls Könige als überwunden denken, etwa die zehn Könige aus Kap. 17 (Züllig). Allein das Gericht über diese ist noch nicht vollzogen. Man könnte auch sagen, der als triumphirender Sieger ausziehende Herr, welcher auch Kap. 6, 2 von vorn herein einen Siegerkranz empfängt, erscheine schon hier im Voraus mit den Kronen der von ihm zu richtenden Könige geziert. Allein näher liegt die Beziehung auf B. 16, wo Christus der *βασιλεὺς βασιλέων* genannt wird (Ewald, de Wette, Hengstenb., Bleek, Volkmar, Luthardt)“, Dillstb. Der aufgestellte Gegensatz beruht auf atomistischen Vorstellungen. Die Geschichte bezeugt, daß Christus in dynamischer Wirkung der König der Könige geworden ist durch eine große Folge von Siegen, die nicht von vorn herein eine eschatologische Gestalt haben mußten, wie dies in seiner Art Kon-

stantin bezeugt hat, selbst Julian. — Einen Namen. Wunderbar schöne Bezeichnung der Persönlichkeit Christi nach ihrem eigentlichen gottmenschlichen Wesensnamen. Ueber das Hin- und Herrathen in Betreff dieses Namens s. Dillstb., S. 542 (es sei der Name W. 13; der Name Jehova — gar kein bestimmter Name. — Er sei an der Stirn — auf der Kleidung; s. auch de Wette, S. 179). Verschliffen indessen ist das Mysterium nur für den weltlichen Verstand, nicht für die Erkenntniß der Liebe.

B. 13. Mit einem Gewande. Der Ausdruck Jes. 63, 1; aber in neutestamentlichem Sinne. — Und sein Name ist genannt. Der theologische Name Christi also, welcher die göttliche Natur desselben allein bezeichnet, und welchen auch Johannes in der bedeutungsvollsten Weise eingeführt hat, ist an sich verständlicher als das Mysterium der persönlichen Gottmenschlichkeit. Nichtsagende Einwendungen gegen die Beziehung auf den Logos Joh. 1, 1 s. bei Dillstb., S. 75. Allerdings heißt es hier *τοῦ Θεοῦ*; es ist aber hier auch von der historischen Sendung des Logos die Rede.

B. 14. Und die Streiterheere. Die im Himmel sind. Nicht bloß Engel (Matth. 25, 31; Hengstenb., Luth.), sondern auch die vollendeten Gerechten (Dillstb.); ja diese vorzugsweise, da sie in reinen Byßus gekleidet sind; und da es sich auch hier nicht bloß um den irdischen Himmel handelt, sondern vielmehr um den Himmel des vollendeten Geisteslebens. — Der Byßus ihrer Gewänder ist weiß und rein; sie sind in Unschuld und Gerechtigkeit vollendet, und doch glänzt ihr Gewand nicht, wie das Gewand Christi.

B. 15. Und aus seinem Munde. Schon im Alten Testament ist die alles überwindende Macht des Wortes der Offenbarung in biblischen Formen ausgesprochen (Jes. 11, 4; Jerem. 23, 29; vgl. 2 Thess. 2, 8; Hebr. 4, 12; Apok. 1, 16). Zuletzt fallen die unmittelbaren, geistig dynamischen Wirkungen des Wortes Gottes mit seinen mittelbaren, physisch dynamischen Wirkungen in einer Einheit zusammen, welche Apost. 5, 5 präfigurirt ist. So ist auch schon Ps. 2 der eiserne Scepter offenbar von symbolischer Bedeutung. — Und er tritt die Kelter (Jes. 63, 3). Der Wein des Zorneseifers Gottes ist das historische Konkretum des Zornes Gottes einerseits und des Zornes der Heiden andererseits (Kap. 11, 18). Das Gericht Gottes in dem Aufruhr „der Heiden“ bringt Christus durch seine Erhebung zur Entscheidung. Sonderbar verbessert wird die Erklärung Hengstenberg's: die Kelter sei der Zorn Gottes, der herausfließende Wein sei das Blut der Feinde, von Dillstb.: „Die Form der Vorstellung, in welcher die beiden Bilder der Kelter (Kap. 14, 19) und des Zornbeckers (Kap. 14, 10) kombinirt sind (de Wette), besagt vielmehr, daß aus der vom Herrn getretenen Kelter der Wein des Zorneseifers Gottes strömt, mit welchem die Feinde getränkt werden sollen.“

B. 16. Auf seinem Gewande (s. oben). Vergl. Dillstb., S. 543.

B. Das Erdenbild des Sieges über das Thier. Die Parusie Christi zum Gericht.

Kap. 19, 17—20, 5.

a. Das Gericht über das Thier.

Und ich sah einen Engel stehen in der Sonne. Und er rief mit mächtiger Stimme und 17 sagte zu allen Vögeln, die durch den Mittelraum des Himmels flogen: Kommt, versammelt euch zu dem Mahle des großen Gottes.

Daß ihr fresset das Fleisch der Könige, und das Fleisch der Kriegsobersten, und das 18 Fleisch der Gewaltigen, und das Fleisch der Rosse, und derer, die sie reiten, und das Fleisch aller Freien und Knechte und Kleinen und Großen.

Und ich sah das Thier und die Könige der Erde [die zehn] und ihre Kriegsheere versam- 19 melt, den¹⁾ Krieg zu führen wider den, der auf dem Rosse saß, und mit seinem Heer.

Und das Thier wurde gegriffen und mit ihm der falsche Prophet, welcher die Zeichen vor 20 ihm that, durch die er verführte die, welche das Erkennungszeichen des Thiers angenommen, und die sein Bild anbeten. Lebendig wurden diese zwei geworfen in den Feuerpfuhl, der mit Schwefel brennet.

Und die übrigen wurden getödtet mit dem Schwerte dessen, der auf dem Rosse saß, das 21 herborging aus seinem Munde. Und alle Vögel wurden fett von ihrem Fleisch.

b. Das tausendjährige Reich. (Kap. 20, 1—5.)

Und ich sah einen Engel niederfahren vom Himmel, der hatte den Schlüssel zum Abgrund 1 und eine große Kette in seiner Hand.

Und er griff den Drachen, die alte Schlange²⁾, welches ist der³⁾ Teufel und der Satanas, 2 und band [fesselte] ihn tausend Jahre.

Und er warf ihn in den Abgrund, und schloß zu⁴⁾ und siegelte zu über ihm, damit er ³ nicht mehr die Heiden verführte⁵⁾, bis die tausend Jahre vollbracht sind. Danach muß er los werden eine kleine Zeit.

* * *

Und ich sah Thronessel, und sie setzten sich darauf, und übergeben ward ihnen das Ge- 4 richt. Und [sah] die Seelen derer, die enthauptet waren um des Zeugnisses von Jesu willen, und um des Wortes Gottes willen, und welche nicht angebetet hatten das Thier, noch auch sein Bild, und nicht angenommen hatten sein Erkennungszeichen auf ihre Stirn und auf ihre Hand. Und sie lebten auf und regierten mit Christo tausend⁶⁾ Jahre.

Die anderen Todten aber wurden nicht wieder lebendig, bis daß die tausend Jahre wür- 5 den vollendet sein. Dies ist die erste Auferstehung.

Gegetische Erläuterungen.

Uebersicht.

a. Das Gericht.

Das Gericht über das Thier vollzieht sich nicht in reiner Diesseitigkeit und in rein historischer Gestalt wie das Gericht über die Hure, sondern in einer mehr geisthaften Form, welche auf der Erscheinung Christi vom Jenseits her beruht, und die kosmische Uebergangsform zwischen Zeit und Ewigkeit, das tausendjährige Reich einleitet.

Das erste Moment ist die kosmische Veränderung selber, welche von der Sonne ausgeht, und alle Vögel unter dem Himmel, alle Kräfte der irdischen Metamorphose ausbietet, all das todte Fleisch, die todtgelegten Stoffe, welche aus der großen Niederlage der antichristlichen Welt hervorgehen sollen, zu verzehren, um sie in neues Leben umzuformen.

Das zweite Moment ist ethisch mysteriös. An die Stelle des von dem Thier und den Königen beabsichtigten Kampfes tritt ein entscheidender Gerichtsakt. Die beiden Anführer und Verführer der be-

¹⁾ Der Art. steht vor πόλεμον nach A. B., Sinait u. a.

²⁾ Der Nomin. ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος nach Cod. A; Cod. B. u. a. lesen den Akkus., welcher dem Texte mehr gemäß ist.

³⁾ Bachmann, Tischendorf ὅς ἐστιν διάβολος καὶ ὁ σατανᾶς, nach A. B. u. a. Der Sinait. hat den Artikel beidemale ganz passend.

⁴⁾ Das αὐτόν nach ἐκλείπειν fällt aus nach A. B. Sinait u. a.

⁵⁾ Die Rec. πλανήσῃ gegenüber der Lesart πλανᾷ.

⁶⁾ Der Art. τὰ vor χίλια fällt aus.

thörten antichristlichen Heerschaar, das Thier und der falsche Prophet werden gegriffen. Was sie ergreift, scheint ein Gericht der Raseri zu sein, denn lebendig werden sie geworfen in den Feuerpfuhl, der mit Schwefel brennt. Für sie beginnt die Hölle nicht erst jenseits; sondern schon diesseits, das Feuer des Brennstoßes, in den sie sich gestürzt haben, umfängt sie um und um, eine Flamme unendlich wilder fanatischer Agitation, verurtheilt, in Folge ihrer absoluten Gehaltlosigkeit den Pfuhl einer tödtlichen todten Stagnation zu bilden, die nicht vom Fleck kommende ewig monotone Kreisbewegung über den Feuerstrudel der Phrasen und der Fiktion. Bei dem falschen Propheten wird noch einmal die Schuld angegeben zur Erklärung seines Gerichts; die bittersten Erinnerungen haften an der Persfide seines Abfalls. Aber warum mußte er nicht mit der Hure zu Grunde gehn, da er doch aus dem Wesen Babels hervorgegangen war. Es ist das Charakterbild der vollendeten Persfide, daß er bei der entstehenden Spaltung zu der anarchisch-despotischen Gestalt des Thieres übergelaufen ist, wie er ihr schon früher das Wort geredet.

Das dritte Moment ist das Gericht über die Anhänger des Thiers. Sie werden nicht sofort in den feurigen Pfuhl geworfen, sondern einstweilen nur getödtet. Und zwar getödtet werden sie durch das Schwert aus dem Munde Christi. Sie werden moralisch gerichtet und vernichtet. Was von ihnen noch übrig bleibt, ist eine Welt von Schatten, eine Art von Todtenreich auf der Oberfläche dieser Erde selbst. Von ihrem Fleische aber werden alle Vögel satt; d. h. alle ihre sinnlichen und irdischen Lebensgüter sind entwerthet und hingefallen wie das Fleisch eines Leichensfeldes; alle Vögel werden satt von ihrem Fleisch; alle Kräfte der Metamorphose arbeiten an ihrer Verwandlung in eine neue Gestalt. Die Fülle und Vielgestaltigkeit des Fleisches, welches die Vögel verzehren sollen, wird anschaulich beschrieben B. 18. Sie sollen ganz damit ausräumen.

Könnte man auch mit Grund sagen, weil die Sonne das Symbol der Heilsoffenbarung ist, so zeigt der Engel des Gerichts in der Sonne stehend als Engel der ganzen Heilsentwicklung der Offenbarung die Stunde an, wo das Werk der Heilsoffenbarung ganz vollendet ist, die Weltfuhr der diesseitigen Heilsgeschichte abgelaufen, so ist doch nicht zu übersehen, daß dieser Moment mit der vollen Reife unsres kosmischen Systems in eins zusammenfallen muß, und daß mithin ebenso von dem Mittelpunkt unsres kosmischen Systems eine Katastrophe ausgehen muß wie von dem Herde unsres religiös sittlichen Systems. Die Ernte der Erde und die Ernte des Gottesreichs fallen gemäß dem Parallelismus zwischen Geist und Natur in eins zusammen, wie dies auch die eschatologische Rede des Herrn ausspricht (Matth. 24, 29), obson sich dann wieder der Tag der Ernte, der jüngste Tag, zu einem Neon von tausend Jahren in symbolischer Fassung ausdehnt.

Schon oft aber sind in typischen Vorspielen die Vögel des Himmels zu ähnlichen Gastmählern auf den Leichensfeldern der Geschichte eingeladen worden (5 Mos. 28, 26; Jerem. 7, 33; Kap. 16, 4; Jesek. 39, 17). Darin liegt nicht bloß ein Ausdruck der Ironie über die Eitelkeit der Herrlichkeit der Erde, sondern auch der Ausdruck für den Triumph des Lebens über den Tod. Das Reich Gottes kennt auch einen Stoffwechsel, aber einen anderen und höheren wie die modernen Materialisten; er steht nicht unter dem Fluche eines ewigen Kreislaufs, sondern unter dem Gesetz des höchsten Lebens, das die niebere Welt des Werdens in die ewige Welt der Gottesstadt verwandelt.

b. Das tausendjährige Reich.

Die Weissagung von den tausend Jahren der Regierung Christi auf Erden ist an und für sich eine wahre Perle christlicher Wahrheit und Erkenntniß, weil sie Licht bringt in eine ganze Reihe von schwierigen christlichen Begriffen.

Sie vermittelt erstlich das Verständniß des jüngsten Tages, indem sie zeigt, wie sich derselbe ausdehnt zu einem Gottesstage von 1000 Jahren im symbolischen Sinne, d. h. zu einem spezifischen Neon, und beleuchtet damit rückwärts auch die Bedeutung der Schöpfungstage.

Sie vermittelt zweitens das Verständniß einer Katastrophe, welche zwischen dem Diesseits und dem Jenseits, der Zeit und der Ewigkeit, der Welt des Werdens und der Welt der Vollendung scheiden soll, indem sie zeigt, wie der große, gewaltige Gegensatz ausgeglichen wird durch eine königliche Uebergangsperiode, ganz den Gesetzen des Lebens und der Lebensentwicklung gemäß, wie dies schon Frenäus klar erkannt hat (s. Dörner, Gesch. der Christologie, S. 243).

Insbefondere vermittelt sie die Thatsache der Auferstehung, indem sie der allgemeinen Auferstehung eine erste Auferstehung vorangehen läßt, auch in Uebereinstimmung mit dem Apostel Paulus 1 Kor. 15, 23. Damit wird auch die Auferstehung als ein wachstümliches Ereigniß bezeichnet, welches bedingt ist durch geistige Verhältnisse. Wir verstehen es demgemäß, daß der Gläubige schon diesseits der Auferstehung entgegenkommt (Phil. 3, 11), daß in ihm ein Auferstehungskeim sich allmählich entfaltet (Röm. 8), daß die Anfänge der Auferstehung mit seiner Veretzung in die jenseitige Welt beginnen (2 Kor. 5, 1), daß die Gläubigen in ihrem Heranreifen zur Auferstehung als Blüten der allgemeinen Auferstehung um einen ganzen Neon den übrigen Menschen vorauskommen, was zugleich auf eine höhere Auferstehungsform deutet, und daß Christus der Erfling und das Prinzip der ganzen Auferstehung sein mußte (Ephes. 1, 20).

So erklärt sich denn auch die große Antithese, welche sich bilden muß zwischen dem ursprünglichen Durchbruch der Sünde oder des Fluchs in der Menschheit, und dem finalen Durchbruch des Heils

und des Segens. Wie in der Urzeit das pneumatische Verderben lange Zeit in seinem Ausbruch gehemmt war durch den Widerhalt der gesunden Lebenssubstanz in der psychischen, der somatischen und der kosmischen Sphäre, so hat in der neutestamentlichen Zeit das pneumatische Heil in der Menschheit lange zu ringen gehabt mit dem Widerhalt des Uebels in der psychischen, somatischen und kosmischen Sphäre. Mit Beginn des tausendjährigen Reichs aber beginnt der Durchbruch des Segens gegenüber dem alten Durchbruch des Fluchs.

Indem nun einerseits die Kommunikation der gläubigen Menschheit mit dem Himmel und seiner reinen Geisterwelt durch die Parusie Christi geistig vollendet wird, um auch physisch vollendet zu werden, ist dagegen die Kommunikation zwischen der geistigen Sphäre der Erde und der satanischen Sphäre des Abgrundes aufgehoben, zunächst weil die organischen Mittler der satanischen Wirkungen, das Thier und der falsche Prophet, sowie vorher schon die große Babel gerichtet und vernichtet sind. Gewinnt der Satan am Schluß des großen Uebergangsaons noch einmal einen Spielraum auf der Erde, so ist es das letzte Aufzucken der Schlangennatur in einer brutalen Meuterei, die eben deswegen auch, weil sie keine geistigen Vorwände mehr hat, sondern Ausgeburt der vollendeten Frechheit ist, nicht durch christologische Waffen, sondern durch das Feuer des Allmächtigen vom Himmel her vernichtet wird.

Aus diesem großen Lichtbilde des tausendjährigen Reiches hat nun aber der Mangel an Gebuld und Hoffnung in der christlichen Sphäre (Röm. 8, 24. 25) die mannigfaltigsten Zerrbilder gemacht.

Wir unterscheiden die Zerrbilder des wirklichen sogenannten Chiliasmus; die Zerrbilder der spiritualistischen Verneinung des Chiliasmus bis auf die Verleugnung seines Urbildes, wonach die Apokalypse selber chiliasmisch sein soll, und am Ende sogar die christliche konkrete Hoffnung selbst; endlich die Zerrbilder, die man aus dem tausendjährigen Reich machte, indem man es in die Vergangenheit oder Gegenwart verlegte (s. die Einleitung).

Der wirkliche Chiliasmus war nach seinem Elemente lange vor der Aufstellung der *χίλια ἔτη* da, von welcher er den Namen hat. Er beruht auf dem großen Familienfehler alles judaisirenden Christenthums, nach welchem ihm das Kreuz Christi mehr oder minder ein Aergerniß geblieben ist, oder nach welchem ihm die in der ersten Parusie Christi vollbrachte Erlösung eine unbefriedigende geblieben ist, der Schwerpunkt der Erlösung daher in die zweite Parusie gelegt wird, da Christus in seiner Herrlichkeit erscheinen soll, um auch die Seinen in den Stand der Herrlichkeit zu versetzen. Dieses judaisirende Christenthum hat kein Verständniß für die prinzipielle Vollendung der Erlösung in ihrer Tiefe und Innerlichkeit, daher sieht es nur in der finalen, peripherischen Erlösung die eigentliche Erlösung. Je nachdem aber seine Herrlichkeits-

Ideale edler oder gemeiner sind, gestalten sich auch seine eschatologischen Hoffnungen reiner oder unreiner, so daß sich eine ganze Scala von Chiliasmien bildet von der Aussicht auf die sinnliche Verberrlichung Israels bis auf die fleischlichsten Orgien zur Vorfeier der Zukunft Christi. Dies ist der eigentliche materielle Chiliasmus, wie er sich auch in drei angloamerikanischen Sekten unserer Zeit verjüngt hat. Das Wahrheitsselement, welches in ihm zur Uüge und Schwärmerie verkehrt wird, ist die christliche und biblische Erwartung der realen, und im religiösen Sinne immer nahen Zukunft Christi.

Der materiale Chiliasmus aber hat früh eine formale Ergänzung gesucht und gefunden, indem er die Worte des Apostels Petrus II, Kap. 3, 8, welche, mit Beziehung auf Ps. 90, 4 'gesprochen, gerade dazu bestimmt waren, der chiliasmischen Ungebuld entgegenzuwirken, in ahnungsloser Dreistigkeit in einen chronologischen Lehrsatz verwandelte, worin er den Schlüssel zur Berechnung der Zeit der Zukunft Christi glaubte gefunden zu haben. Eine judaisirende Voraussetzung war dabei, daß das geschichtliche Heilswort Gottes in einer Gotteswoche zur Vollendung komme, welche sich in der menschlichen Woche reflektire. Dazu kam später die weitere Voraussetzung, daß die Welt bis zur Zeit Christi ungefähr vier Jahrtausende bestanden habe. Auf diesen Grundlagen rechnete man nun und bestimmte die Zeit der Zukunft Christi; wobei noch eine weitere willkürliche Annahme auftauchte, daß man nämlich das tausendjährige Reich zum eigentlichen Sabbath Gottes machte, welcher doch ewig dauern soll, während der apokalyptische Aeon nur als Uebergangsperiode erscheint. Vielfach stand dieser formale Chiliasmus, wovon das System den Namen hat, im Dienste des materiellen; vielfach aber auch, besonders in der neueren Theologie, löste sich derselbe als eine theologische Grillelei von den materialen Tendenzen rein ab, obson er ebenfalls mit dem materialen Gebrechen einer etwas oberflächlichen und schwärmerischen Auffassung der Heilsgeschichte behaftet blieb.

Allen diesen judaisirenden Auffassungen gegenüber hat die spiritualistisch-ethnische immer wieder gemeint, mit dem eigentlichen sinnlichen Chiliasmus auch seine Voraussetzungen bekämpfen oder doch verdunkeln zu müssen, die Erwartung der realen Zukunft Christi, und besonders auch den Vorwurf des Chiliasmus auf seine vermeintliche Urkunde werfen zu müssen, auf die Apokalypse. Und das besonders von wegen der tausend Jahre, der *χίλια ἔτη*. Man könnte ungefähr mit demselben Rechte die Märdenammlung Tausend und Eine Nacht eine chiliasmische Dichtung nennen.

Ein trübes Gemisch beider Einseitigkeiten bildet die Verlegung des tausendjährigen Reichs in den Lauf der Kirchengeschichte. Man kann in Beziehung auf diese Mißform zwei Arten unterscheiden. Der mittelalterliche Katholizismus sieht in der römischen Kirche das verwirklichte Reich Gottes selbst, nament-

nach dem Papalsystem; die altlutherische orthodoxe Zurückdatirung des tausendjährigen Reichs ins Mittelalter, welche neuerdings von Hengstenberg wieder aufgebracht wurde, war eine Frucht der Verkümmern der Eschatologie in der reformatorischen Periode, besonders im Anschluß an Aeußerungen Luthers. Wir beziehen uns hier theils auf die obige Geschichte der Auslegung der Apokalypse, theils auf die nachfolgende Erörterung des Einzelnen.

Die seltsame Meinung von Stier und anderen, es sei eine doppelte Parusie anzunehmen, die eine zu Anfang, die andere zum Schluß des tausendjährigen Reichs, scheint den sogenannten „Chiliasmus“ mit der älteren Orthodoxie verbinden zu wollen.

Mit dem Gericht über die geistigen Motive des Thiers, mit der Vernichtung seiner kräftigen Lügen, hat der Satan den Anhalt in der betrachteten Menschheit, seine Art von Heimatsrecht in der irdischen Sphäre verloren. Deshalb wird er in den Abgrund geworfen. Ein Engel fährt vom Himmel nieder, um das Urtheil Gottes über ihn zu vollziehen. Sein Geschäft erinnert an die Geschäfte des Michael; indessen ist er nicht genannt. Er hat den Schlüssel zum Abgrund, nicht blos zum Brunnen des Abgrundes, und zwar zu dem Zweck, den Abgrund zu verschließen, d. h. die satanischen Einwirkungen auf die Menschenwelt für die Zeit der tausend Jahre rein abzuschließen. Diese Macht hängt aber mit der sittlichen Thatfache zusammen, daß alle geistigen Vorwände, welche in der satanischen Vorspiegelung liegen: eritis sicut deus, mit der schönen Wirklichkeit der großen Reicherscheinung vernichtet sind. Alles, was der Satan trügligh verheißt für den Weg der Ungeduld und Schuld, ist hier auf dem Wege frommer Geduld erreicht: Segensfülle, Glückseligkeit, Herrlichkeit des Lebens aller Art. So ist der Satan mit seinem Räte zu Ende, und er bedarf nach dem zähen Leben der Schlange tausend Jahre, um sich auf den letzten verzweifeltsten Coup sinnloser Himmelsstürmerei zu besinnen, womit die hellenistischen Titanen gleich den Anfang sollen gemacht haben. Und für diesen letzten Aufruhr wird ihm noch eine weitere Existenz vergönnt, denn das Gericht über ihn muß ganz vollständig werden. Seine Existenz aber besteht während der tausend Jahre darin, daß er im Abgrund zwischen Tod und Verdammniß (dem Totenreich und der Gehenna) an die Kette gelegt wird, welche der Engel vom Himmel mitbringt. Er hat sein ganzes Wesen jetzt herausgelehrt, daher wird er nach seinen verschiedenen Formen und Titeln genannt, doch nicht mehr als Verkörper, obschon auch dieser Name in dem *diabolos* noch mitenthaltend ist. In vier Akten vollzieht sich die Verwerfung in geschwinde Folge; er wird gegriffen, gefesselt (nicht angefesselt an einen Gegenstand, sondern Hand an Hand, 2 Petr. 2, 4) in den Abgrund geworfen, eingeschlossen und versiegelt. Das Siegel ist der symbolische Ausdruck für das bestimmte göttliche Verhängniß über ihn, und von härterer Wirkung als das Siegel, womit das Grab

Jesu versiegelt wurde. Der Zweck ist, damit er nicht die Heiden, die Ueberreste des Heidenthums, die noch den alten Rand der werdenden neuen Welt bilden, verführe vor der Zeit.

Dies also ist die negative Seite des tausendjährigen Reichs. Die positive Seite dagegen tritt hervor in drei Zügen: Die erste Auferstehung, das erste Gericht der Resitution, die erste Periode unbergänglicher Siegesfeier und Herrlichkeit in der Gemeinschaft Christi. Die erste Auferstehung wird als eine besondere Belohnung der Treue der Martyrer Christi dargestellt, vor allem der Martyrer der letzten Zeit, die das Thier nicht angebetet haben, daher auch die letzteren eine besondere Klasse neben den früher Getödteten ausmachen. Sie steilen im Vordergrunde als Repräsentanten der Siegesgemeinde (s. 1 Kor. 15, 23); doch erinnern wir uns daran, daß diese Gemeinde selber größer ist. Denn Christus ist ja gekommen mit den Heeren des Himmels, nach Kap. 19, 14; nach dem Briefe Judä (B. 14) wird er kommen mit seinen vielen tausend Heiligen. Mit der Sphäre dieser Auferstehung ist zugleich die volle Entbindung der Lebensmacht auf der geheiligten Erde ausgesprochen (s. Jes. 65, 13 ff.). Die zweite Sphäre ist die Sphäre des vorläufigen Gerichts. Sie steht hier den Seher im Vordergrunde, da die christliche Sehnsucht schreit nach der Aufhebung aller Schmach und alles Unrechts, welches in dieser Welt auf dem Namen Christi und der Christen lastet; daher sieht auch der Seher zuerst die Gerichtsstühle hingestellt. Halten wir fest, daß das Gericht über das antichristliche Heer schon gehalten ist, und daß das letzte Gericht über den noch tief im Dunkel leimenden letzten Aufruhr nicht antizipirt werden kann, so ergibt sich als ein mittleres Gerichtsgebiet die Pädagogik und Zucht des Himmels über das dießseitige Menschengeschlecht, wie es als vorgefundenes von der Parusie an der kosmischen Metamorphose Theil erlangt hat. Es ist der Aufhebungs- und Heiligungsprozeß, welcher vor der völligen Erscheinung der Gottesstadt dießseits noch stattfinden muß, ein Friedensgericht nach Ps. 72 u. Matth. 19, 28. Die dritte Sphäre ist das Leben und Regieren mit Christo in der Herrlichkeit eines alle Kreatürlichkeit beherrschenden und erklärenden Geisteslebens, die Organisation der Erde für ihre Vereinigung mit dem Himmel. Von einer äußeren Wiederherstellung Israels im Sinne eines privilegierten Gottesvolkes, oder gar von einer Wiederherstellung des alttestamentlichen Kultus in einer unentfesselten neuteamentlichen Sublimierung ist hier keine Spur; man müßte denn die weiterhin folgenden Worte: sie werden Priester Gottes und Christi sein, und das Wort von der geliebten Stadt dahin deuten wollen, wobei freilich die Symbolik des Ausdrucks wieder müßte beiseite gesetzt werden. Ein zweifaches himmlisches Jerusalem ist nicht anzunehmen; das eine wirkliche Jerusalem aber ist noch im Himmel und fährt erst nach Kap. 21, 2 am Ende der tausend Jahre zur Erde herab.

Erläuterungen des Einzelnen.

B. 17. Einen Engel in der Sonne. „In der Sonne, weil er von diesem der Herrlichkeit des Engels angemessenen Standorte aus den *ἐν μεσσηνίαι* fliegenden Vögeln am besten zureufen kann (Ewald I., de Wette, Hengstenberg, Ebrard, Volkmar)“, Dilschb. Bei diesem Motiv hätte der Engel sich doch noch viel günstiger in den Mond gestellt. Die Stellung des Engels in der Sonne hat zugleich eine reichsgeschichtliche und eine kosmische Bedeutung. Die Sonne als Offenbarung ist das Prinzip des diesseitigen Geisterreichs, die Sonne als Weltkörper ist das Gebiet des diesseitigen Kosmos (s. oben; vergl. Apok. 1, 16; Matth. 24, 29). — Kommt, versammelt euch. S. die Citate oben; vgl. auch Matth. 24, 28. Nach Dilschb. sollen die Erschlagenen *λοιμοί* B. 21 die Gesamtmasse der Erdbewohner sein. Wo sollten dann die Meuterer herkommen am Ende der tausend Jahre? Auch sind ja die irdischen Könige von den zehn Königen zu unterscheiden. Sog und Wogog sind noch nicht mit im Kampfe. Die *λοιμοί* sind offenbar das antichristliche Heer, von welchem immer noch die Gesamtheit der Erdbewohner zu unterscheiden ist. — Zu dem Mahle des großen Gottes. Der Gegensatz zu dem Höchstemal des Rammes. Bei dem Ersieren wird alles Fleisch der fleischlich Gesinnten eine Beute der Vögel; bei dem letzteren werden die Gläubigen als Erben Gottes Erben des Alls.

B. 18. Daß ihr freiset. Die in Aussicht stehende vollständige Vernichtung des feindlichen Heeres wird durch Detaillirung veranschaulicht.

B. 19. Und ich sah das Thier. Die Kriegsführung von Seiten des Thiers ist ganz diesseitig, ein Aufmarsch, eine Schlachtordnung, etwa mit den furchtbarsten materiellen Waffen. Allein gegenüber steht ein Gottesheer, theilweise und vorwaltend als Geisterheer. Und zwar in seiner vollendeten Einheit steht das *σπάρειμμα* Christi den innerlich wirren und zertheilten *σπαρειμματα* des Thiers gegenüber. Daher wird auch der Anschlag auf einen äußeren Kampf sofort vereitelt. Das prophetische Hellbunzel, welches über diesem doppelten Heerlager und Kampf liegt, ist nicht zu verwischen. Es ist nur aus der Natur der Heerlager zu entnehmen, daß auf der Seite Christi alle dynamischen Kräfte der geistigen Menschheit konzentriert sind, während auf der Seite des Antichrist die dämonische Aufregung alle Erfindungen der List und Gewalt aufbieten möchte.

B. 20. Und das Thier wurde gegriffen. In welcher Weise — dies ist der Zukunft vorbehalten. Da von keiner vorhergehenden Schlacht die Rede ist, so ist ein geistiger Auflösungsprozeß des feindlichen Heeres vorausgesetzt, namentlich eine Scheidung zwischen den Räbelsführern und dem antichristlichen Heer durch Gotteserschrecken. — Und mit ihm der falsche Prophet. In der Krise der Entscheidung zwischen Babel und dem Thier hat sich der falsche Prophet auf die Seite des Thiers ge-

schlagen. S. oben. Es ist eine Folge des Mangels an Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Gerichtsbilde Kap. 13 und den drei folgenden Gerichtsbildern, wenn Ebrard zwischen dem Pseudoproppheten „in dem sechsten Weltreich“ und einer analogischen Eigenmacht in „der achten Weltmacht“ unterscheiden will (S. 507). — Lebendig geworfen in den Feuerpfuhl. S. Kap. 20, 10. 14 und Kap. 21, 8. Es ist ebenso unrichtig, wenn man die Gehenna oder den Feuersee als einen bloß innerlichen Zustand der Verdammten verstehen will, wie wenn man sie lediglich verstehen will als kosmische Strafregion. Was von dem apokalyptischen Himmel gilt, daß er nämlich sowohl eine Geistesregion bedeutet als eine derselben entsprechende kosmische Region, dies gilt im Gegensatz zum Himmel auch in erster Instanz vom Hades, in zweiter Instanz vom Abyssus und in dritter Instanz von der Gehenna. Eine wunderliche Auffassung stellt Hengstenberg auf. „Das Lebendig, ohne leiblichen Tod (vgl. B. 21) bestätigt, daß das Thier und der falsche Prophet nicht menschliche Individuen sind, sondern rein ideale Gestalten. Ein menschliches Individuum kann nicht lebendig in die Hölle fahren.“ Wogegen Ebrard: Sind das Thier und der Lügenprophet Sinnbilder von bloßen Mächten, so weiß man nicht recht, was der sinnbildliche Zug des Lebendig- in den Feuersee-geworfen-werden denn bedeuten soll u. s. w. Wenn aber der Feuersee der andere Tod genannt wird (Kap. 20, 14), so greift dieser furchtbare Begriff einerseits hinaus über „ideale Gestalten“, andererseits auch über ein leibliches Feuerleben. De Wette bemerkt in Betreff der Unterscheidungen zwischen der Bestrafung der beiden antichristlichen Gestalten richtig: sie werden früher gerichtet als der Satan, der Kap. 20, 3 nur auf tausend Jahre gefesselt wird, weil ihr Dasein und Wirken seine Endenschaft erreicht hat, wogegen dieser vermöge des Entwicklungsganges der Dinge noch eine Wurzel in der Welt hat und nochmals auftreten muß.“ Auch hat de Wette den Ausdruck Lebendig nicht so körperlich gefaßt, wie Hengstenberg auffallenderweise gerade in Verbindung mit idealen Gestalten. Daß das Thier und der falsche Prophet als kollektive Persönlichkeiten gefaßt werden können, ist nicht zu bestreiten, aber auch nicht zu bestreiten, daß sie in symbolisch bedeutsame Einheiten sich auflösen. Daß sie Lebendig in den Feuersee geworfen wurden, darin liegt aber auch wohl angedeutet, daß sie dem Gericht der Gehenna schon auf der Erde verfallen konnten. „Feuer und Schwefel“, sagt Hengstenberg, als Bezeichnung der Höllenqualen, sind schon im Kap. 14, 10. 11 vorgekommen. Des Feuer- und Schwefelsee wird zuerst hier gedacht, dann in Kap. 20, 10. 14. 15; 21, 8. Da das Feuer und der Schwefel auf den Untergang von Sodom und Gomorrha hindeuten (vgl. zu Kap. 14, 10), so liegt es nahe, anzunehmen, daß auf das Todte Meer hingedeutet wird, als das irdische Abbild der Hölle.“ Der Ausdruck *γεέννα*, bemerkt er dazu, komme so wenig in der Apokalypse wie in dem Evang. Joh.

vor, während die drei ersten Evangelien ihn haben. Ebrard bemerkt dagegen, das Todte Meer, obschon durch einen Feuer- und Schwefelregen entstanden, brenne nicht mit Schwefel, sondern bestehe aus salzigem Wasser. Da man ebenfowenig an der begrifflichen Identität zwischen dem Feuersee, oder wie es passender scheint zu sagen: Feuerpfuhl und der Gehenna zweifeln kann, wie an dem Unterschied zwischen Gehenna und Scheol, so hat man zunächst dem Ursprung des Begriffs der Gehenna nachzusehen. S. Bibelm., Matth. zu Kap. 5; Mark. S. 93. Wäre das Todte Meer die Grundlage des biblischen Lehrfases, so müßten sich schon im Alten Testament bestimmtere Spuren davon finden. Zu dem Feuer der Gehinnom kommt Jes. 30, 33 auch noch der Schwefelstrom, ebenfalls ohne Beziehung auf das Todte Meer. Vgl. den Artikel Thophet in den Lexicis; auch bei Winer; f. auch Ps. 11, 6. Zur Vollständigkeit des Bildes haben auch wohl die Sümpfe und Lachen neben dem Strom des Heiß (Jes. 47, 11) beigetragen. Daß das Bild im ganzen eine originale Idee des Johannes ist, und zwar als Feuerpfuhl oder Teich, beneist das gegenüberstehende Bild des kristallinen Meers. Das Todte Meer hätte auch nicht wohl zum Bilde der Hölle verwendet werden können, ohne die Vorstellung zu erregen, die Leute von Sodom seien mit ihrem Untergang schon dem Verdammnißgericht verfallen, eine Vorstellung, die der Geist der Schrift vermieden hat. Drei Ähnlichkeiten zwischen dem Todten Meer und der Gehenna sind freilich nicht zu verkennen: 1) Das Produkt des Gerichts. 2) Die Stagnation. 3) Ein Element, worin kein lebendes Wesen ausdauert. Matth. 11, 23; 1 Petr. 3, 19; f. unsere Einleit., S. 26.

B. 21. Und die übrigen. Das antichristliche Heer selbst, nicht die ganze übrige Menschheit. Sie wurden getödtet, d. h. nach Hengstenb. und Ebrard, sie wurden nicht mit Leib und Seele in den Feuersee geworfen, sondern sie erlitten nur den leiblichen Tod, ihre Seele aber fuhr in den Hades. „In die Hölle, sagt Hengstenberg, werden sie erst bei dem Weltgericht gesandt (vergl. Kap. 20, 12. 15), wenn sie nicht inzwischen noch in dem Mittelzustande zum Heile gelangen (1 Petr. 3, 19. 20), als solche, die nur die Sünde wider den Menschensohn begangen haben, und nicht die gegen den Heiligen Geist.“ Es fragt sich aber auch, ob die Tödtung des ganzen antichristlichen Heeres buchstäblich zu verstehen ist. Sie werden getödtet mit dem Schwerte dessen, der auf dem Rosse saß. Da dieses Schwert aus seinem Munde geht, so hätte man bei einer buchstäblichen Fassung anzunehmen, daß sie alle durch das Wort Christi niedergestreckt würden wie Ananias und Sapphira (Apostg. 5). Aber die Vorbedingung dafür wäre, daß sie auch alle die Geisteserfahrungen der beiden gemacht hätten. Dies ist jedoch keineswegs anzunehmen, im Gegentheil sind sie in großen Massen ein verführtes, bethörtes, theilweise sogar gepreßtes, erbärmliches Volk. Wir nehmen daher an, daß sie getödtet werden, indem sie in sozialer

Beziehung absolut indifferenzirt und vernichtet werden durch die neue Ordnung der Dinge im tausendjährigen Reich, welche das Wort Christi stiftet, und daß alle ihre nichtig gewordenen Güter (ihr Fleisch) der Metamorphose für die neue Ordnung der Dinge verfallen. Nach Dillsterdieck soll die Tödtung durch das Schwert Christi nur die Vorstellung eines völlig mühelosen Kampfes bedeuten, nach Ebrard tödtet sie das Schwert als Allmachtswort.

Ueber den ganzen Abschnitt bemerkt de Wette: „Das großartige Bild des Unterganges des Widerchristenthums ist von den historischen Erklärern sehr abgeschwächt worden.“ Grotius findet darin die Abschaffung des Götzendienstes durch die christlichen Kaiser, und B. 18 deutet er auf Julians Fall im Perserkriege. Am kleinlichsten Wettein: „Vespasianus cum familia in Domitiano extincta, uti prius familia Caesarum.“ Ulrich weist dieses Gericht im unnatürlichen Tode der Christenverfolger nach. Herder: „Die Häupter des Aufstehs, Simon, Sorions Sohn, und Johannes, sie hatten das Schicksal, das dieses Bild zu seinem Zwecke verwendet.“ Ergänzungen dazu f. m. bei Dillsterdieck, S. 545, Unter anderen: „C. a lapide führt Schriftsteller an, welche von Luther berichten, er habe sich selbst umgebracht, und bei seinem Leichenbegängniß hätten sich nicht nur eine Menge Raben, sondern auch Teufel, die vom Holland gekommen seien, eingefunden. Es sind wohl die Müllerschen Propheten gemeint.“

Kap. 20, 1—5. Das tausendjährige Reich. Der betreffende Abschnitt wird von Dillsterb. dem dritten Gerichte zugezählt. Offenbar aber ist das tausendjährige Reich die Folge des zweiten Gerichts. Davon abgesehen, ist die Bemerkung Dillsterdiecks zu beachten, daß in Betreff der Reihenfolge der einzelnen Gerichtsakte dieselbe eine umgekehrte sei im Vergleich zu der Reihenfolge, in welcher die antichristlichen Gestalten auftreten. Also Reihenfolge der Offenbarungen des Antichristenthums: der Satan, das Thier mit dem falschen Propheten, das Weib. Reihenfolge der Gerichte: das Weib, das Thier mit dem falschen Propheten, der Satan selbst. Indessen ist dieser antithetische Parallelismus den geistigen Verhältnissen gemäß.

B. 1. Einen Engel niederfahren. Der Geistergestalt des Satans muß eine Geistergestalt aus dem Himmel gegenübertreten, wie Christus der Gottmensch dem Antichrist, dem Thier gegenübergetreten ist. Diese Geistergestalt des Engels wurde auf das verschiedenste gedeutet (Christus; der Heilige Geist; das Apostolat; Konstantin d. Gr.; Calixt II.; Innocenz III.; f. de Wette, S. 183). Wie der gefallene Engel oder Stern der Verzweilungsbusse (Kap. 9) den Brunnen des Abgrunds aufschließt, so ist es der Engel des vollendeten evangelischen Friedens, der Engel der entwickelten Rechtfertigungseligkeit, der Seligkeit in der Parusie Christi, welcher vom Himmel herkommend, den Satan in den Abgrund werfen kann, weil er alle seine Anknüpfungspunkte in der Menschheit bis auf den einen des

verhaltenen Großs der Böselnatur, der in Gog und Magog endlich zum Ausbruch kommt, vernichtet hat. Also eine Engelgestalt der polemischen siegreichen Wirkung des Friedens Christi, eine Michaelgestalt. — Dies ergibt sich auch daraus, daß er hat — den Schlüssel zum Abgrund. Nach Kap. 1, 18 hat Christus die Schlüssel des Todes und des Todtenreichs. Wir haben schon gesehen, daß der Abbyssus die tiefste Grenzregion des Todtenreichs bildet nach der mit dem Weltgericht erst fertig werdenden Gehenna hin. Somit hat Christus auch den Schlüssel zum Abgrund, und es ergibt sich also, daß der Engel eine Grundform der Wirkung Christi bedeutet. — Und eine große Kette. Das konkrete Mittel, den Satan zu fesseln, und zwar vollständig und auf sehr lange Zeit. Dies ist die Macht des Geistes der Gnade und Wahrheit, daß sie den Genius der Bosheit und Lüge für einen ganzen Leon unschädlich macht. Der Schlüssel zu dem Brunnen des Abgrundes (Kap. 9, 1) ist mit dem Schlüssel zum Abgrunde schlechthin nicht zu verwechseln. Es ist nichts verfehlter, als mit Ewals den gefallenen Stern (Kap. 9, 1 ff.) mit diesem Engel zu identifizieren. Wir übersetzen in seiner Hand statt *ἐν*, denn es ist kein gutes Deutsch, zu sagen: eine Kette aus seiner Hand. Es versteht sich, daß die Kette nicht von der Faust umschlossen ist.

B. 2. Und er griff den Drachen. Große unwiderstehliche Wendung der Stimmungen in der Geisterwelt, umsomehr konkret ausgedrückt, da die vollendeten Geisteswirkungen auch real-dynamische Wirkungen werden. — Die alte Schlange. S. oben; vgl. Kap. 12, 9. — Und band ihn tausend Jahre. Die tausend Jahre eine symbolische Zahl, den Leon des Uebergangs bezeichnend. Die tausendjährige Gebundenheit des Satans ist die Vorbedingung des tausendjährigen Reichs. Diejenigen, welche den dämonischen Ursprung der Sünde leugnen und dieselbe ausschließlich aus der Sinnlichkeit oder der Materialität ableiten wollen, stoßen hier auf einen mächtigen Widerspruch. Andererseits aber können auch diejenigen, welche alles Böse auf den Satan zurückführen, das Loswerden desselben nicht erklären.

B. 3. Und er warf ihn in den Abgrund. Der Abbyssus (Kap. 9, 1; 11, 7; 17, 8). Es ist ein allgemeinerer Begriff, wenn es 2 Petr. 2, 4 heißt, die gefallenen Engel seien zum Tartarus hinabgeworfen worden in Banden der Finsterniß, festgehalten oder bewahrt zum Gericht. Denn erstlich ist der Tartarus eine allgemeinere Vorstellung der ganzen unterirdischen Region; zweitens bezeichnet das *ταρταρον* eine Verwerfung in der fernen Richtung zum Tartarus hin; drittens sind die Bande der Finsterniß die Selbstverwirrungen, Selbstfesselungen des Bösen, welche zum Tartarus hintreiben; viertens ist das Gericht hier erst als eine sichere Zukunft in Aussicht gestellt. Die verschiedenen Angaben über den Aufenthalt des Teufels und der bösen Geister können nach dem Buchstaben der Schrift leicht in Widersprüche verwickelt werden, wie dies z. B.

Strauß gethan hat (siehe meine positive Dogmatik, S. 572). Wie man aber zu unterscheiden hat zwischen den Wohnstätten und Wirkungskphären der Geister, so auch zwischen den verschiedenen Stadien ihrer Geschichte. Als die eigentliche Wohnstätte des Satans und der gefallenen Engel darf man allerdings den Abbyssus betrachten, insofern dieser den Uebergang bezeichnet vom Todtenreich zur Hölle, oder von der Traurigkeit des Todes zur Verdammniß als die spezifische Region des gottentfremdeten Großs und Grams, der Verzweiflung. Das Todtenreich wird nur von den Wirkungen der Dämonen noch mehr gequält als die Menschenwelt (die Bäche Belials); die Hölle aber ist dem Teufel und seinen Engeln zur Region des schließlichen Straßleidens bereitet (Matth. 25, 41). Wie aber der Satan nicht bei sich selber zu Hause ist, so hält er sich auch nicht zu Hause (Brief Jubä 6); seiner Natur ist das Ausschweifen und Umschweifen gemäß (Hiob 2, 2), das Erscheinen und Verschwinden, sich Forttrollen (daher Asafel) — d. h. Erzißungsweise und Wirkungskphären sind besonders hier zu unterscheiden. In dieser Beziehung unterscheidet die Schrift den Himmel als reines Geistergebiet (Hiob 1 u. 2; Apok. 12; Luk. 10, 18); die Erde, insbesondere die Luftsphäre als die Sphäre der sympathetischen und antipathetischen Weltstimmungen, und in Beziehung auf diese Wirkungskphäre die Formen der Schlange oder der heuchlerischen List (Matth. 4; 2 Kor. 11, 14), und des brillanten Bösen der terroristischen Gewalt (1 Petr. 5, 8; Apok. 13). Das ist nun die Bedeutung des Gerichts über den Antichrist, daß der Satan aus der Sphäre der Erde rein hinausgeworfen ist auf tausend Jahre hin, und verschlossen in seiner eigentlichen Heimat, dem Abbyssus. — Schloß zu und siegelte zu. Der Ausdruck des unverbrüchlichen göttlichen Beschlusses, offenbar in der ebenso unerschütterlichen göttlichen Wirkung — zugleich ein Gegenbild der ohnmächtigen Versiegelung des Grabes Christi seitens der Hölle und der Welt. — Danach muß er los werden. Auch dies ist göttlicher Rathschluß, aber ein Rathschluß, der sich durch den ethischen Zweck bedingt hat, die Ueberreste des Bösen, des Heidenthums, in der Sphäre des Reichs Christi zur Erscheinung zu bringen, und dadurch zu vernichten. — Eine kleine Zeit, namentlich für den Gesichtspunkt des triumphirenden Glaubensmuthes. S. Kap. 17, 10.

B. 4—5. Grundzüge des tausendjährigen Reichs selbst. — Und ich sah Thronessel. Nach Dillstried sollen die *θρόνοι*, nicht als Königs Throne (Eichhorn, Jüllig), sondern nur als Richtersthühle in Betracht kommen (Heinrich, Ewald, de Wette, Hengstenberg 2c.), wie dies das Vorbild von Dan. 7, 9, 22 und das auch an unsrer Stelle ausdrücklich erwähnte *κρίμα* zeige. Was heißt denn das: sie werden Priester Gottes und Christi sein, und mit ihm regieren? Auch ist ja Christus selbst unter den Thronenden als der Mittelpunkt derselben. Zudem kann das *κρίμα* nur im alterthümlichen Sinne verstanden werden von einem fürstlich

richterlichen Walten, da das spezielle Gericht über die antichristliche Welt vorher vollzogen ist. Höchst charakteristisch aber bilden die Thronesseln den Vordergrund des Bildes. Sie bezeichnen den Beginn der diesseitigen triumphirenden Kirche, die Erscheinung des Reiches Gottes. So bestimmt nun die Thronesseln selber ins Auge fallen, so unbestimmt heißt es: und sie setzten sich darauf. Wer ist damit gemeint? Nach Beza, Eichhorn, Ehrard u. a. die weiterhin genannten Märtyrer; von de Wette und von Hilsterdick wird dies bestritten. Auch ist die Fassung des Textes dagegen. Erst sah Johannes die Thronesseln und die sich darauf setzten, dann die Enthaupteten, wie sie wieder ausflogen und mit Christo regierten. Man darf aber auch nicht vergessen, daß Christus vom Himmel her nicht allein gekommen ist, sondern von einem auserlesenen Heereszuge begleitet (Kap. 19, 14). Ohne Zweifel sind es die, welche das eigentliche Gefolge des Lammes bilden (Kap. 14, 4); die schon diesseits als Versiegelte den Kern der Gottesgemeinde ausmachten (Kap. 7), deren eigentliches Centrum die Gottesmänner der Offenbarung bilden, insbesondere die Apostel (Kap. 21, 14). Bei ihren Stellungen zu Christo kommt aber nicht lediglich die Märtyrertreue in Betracht, nicht einmal allein die historische Propheten- oder Apostelwürde, sondern die Ausstattung und Bestimmung des Vaters, die der besonderen Herrlichkeit zu Grunde liegende besondere Auserwähltheit. Man hat diese mythischen Mitregenten Christi (vgl. auch Matth. 5, 9) sehr verschieden gedeutet (die Engel; die Apostel; die Märtyrer; die Heiligen, Dan. 7, 22; die 24 Ältesten (de Wette u. Hilsterd.); Hengstenberg, die 12 Apostel und die 12 Repräsentanten). „Wir haben es indessen hier nicht mehr mit theilweise typischen Gestalten zu thun; einfach wäre zu sagen: die innerlich zu Miterben Christi im besondern Sinne Ausgestatteten setzten sich als die Thronenden auf die Thronesseln. — Und übergeben ward ihnen das Gericht. Unmöglich kann dieses *κόσμος* wieder zurückgehen auf B. 1—3 und Kap. 19, 20—21, wie Ehrard will, da in den betreffenden Stellen das Gerichtsurtheil durch den Krieg entschieden und die Gerichtsvollziehung ein kurzer Prozeß war. Man wird nicht erwarten, daß der Antichrist oder gar der Satan erst durch ein Geschworenen-Gericht verurtheilt werden mußte.

Das Gericht kann zunächst als eine zwiefache Entscheidung gedacht werden, als Entscheidung über die noch Lebenden (die nicht bei dem antichristlichen Streiterheer waren), ob sie am Leben erhalten bleiben sollen die tausend Jahre hindurch, und über die Enthaupteten, inwiefern sie der Berufung zur ersten Auferstehung werth seien. Indessen ist der Gegensatz von Leben und Tod jetzt in hohem Grade dynamisch, feilsch und ethisch bestimmt (1. Pef. 65, 20), d. h. das Absterben und das Ausleben macht sich von innen heraus. Im allgemeinen aber ist ja der ganze Neon als ein Neon der Scheidungen und der Ausscheidungen im ethischen und kosmischen Sinne

zu denken, wie sie die idealen Ordnungen des Lebens zur Erscheinung bringen und vollenden müssen. Von Verdammnisgerichten zwischen dem Gericht über den Antichrist und dem Gericht über den Satan kann nicht die Rede sein, sondern nur von einem kritischen Schalten und Walten, welches die letzte Vollendung vorbereitet. Der ganze Neon ist eine Krise, welche den Himmel auf Erden zur Erscheinung bringt, der große jüngste Tag. Man kann sich sogar die zuletzt ausbrechende Meuterei als eine Folge dieser Scheidungen denken, denn eine Art von Protest der Gottlosen hat auch Christus in seiner eschatologischen Rede schon angedeutet (Matth. 25, 44), und das eigentliche Fluchelement in der Hölle ist die Fortdauer des Aufruhrs, das Zähneknirschen. In dem Maße, wie dieses ersterben kann, kann die Dual sich der Indifferenz nähern. Seltensam weit gehen die Urtheile über dieses Gericht auseinander.

Nach Augustin ist von einem Gericht auf der alten Erde die Rede: *Sedes Praepositorum et ipsi Praepositi intelligendi sunt, per quos ecclesia gubernatur*. Nach Hös dagegen bezieht sich das Gericht auf den Himmel selbst, aber als theologischer Aufschluß darüber, was während der tausend Jahre das Schicksal der Seelen der Märtyrer und anderer im Himmel sei. Nach Biskat., de Wette u. a. „ist die wahrscheinliche Vorstellung diese, daß das hier gehaltene Gericht zu entscheiden hat, wer würdig sei, an der ersten Auferstehung und am tausendjährigen Reiche Theil zu nehmen.“ — Und (sah) die Seelen derer. Zwei Hauptgesichtspunkte bestimmen das ganze Bild: a. die Stühle, b. die Märtyrerseelen. Da diese von dem lebendigen Leben abgeschnitten worden sind durch einen gewaltsamen Tod, so sind sie dem Leben näher geblieben als andere Tödtete, ihre innigere Gemeinschaft mit Christo hat das Auferstehungsprinzip in ihnen gewirkt, und als die vorzugsweise Geachteten müssen sie die vorzugsweise Geachteten des Reiches Gottes werden. Auch kommen sie als Enthauptete mit Christo von jenseits her, und so wenig ihre Kategorie mit den Thronenden in eins zusammenfällt, so wenig soll gesagt sein, daß sie nicht auch unter den Thronenden sein könnten. Der Seher unterscheidet drei Kategorien der Theilhaber an der ersten Auferstehung oder derer, „die Christo angehören in seiner Zukunft (1 Kor. 15, 23).“ Erstlich die Thronenden; zweitens die Märtyrer, welche enthauptet worden sind um Christi willen überhaupt; drittens alle die Getreuen der letzten Zeit, welche weder das Thier selbst, noch sein Bild angebetet, noch sein Zeichen angenommen haben. Das sind die Makrobier der letzten Zeit, welche nicht entschlafen, aber verwandelt werden (1 Kor. 15, 51, 52; 2 Kor. 5, 4, 5; 1 Thess. 4, 17). Dazu kommen als vierte Kategorie die Ueberreste der alten Menschheit, welche nicht zum antichristlichen Heere gehört haben, die Bewohner des Gebietes von Gog und Magog, welche sich nur in der Peripherie der erneuernden Krise befinden. Vielleicht hat der Seher wegen der dritten Klasse

den Ausdruck *ἐξανάστασις* gebraucht. Wenn man ihn aber auch mit Grund emphatisch faßt: sie lebten wieder auf (= *ἀνέζησαν*, de Wette), so folgt daraus nicht, daß man sich auch die letzte Klasse (die Ueberlebenden zur Zeit der Erscheinung Christi mit Dillst. u. a.) als unterbekümmerte zu denken habe. Der Ausdruck: die übrigen der Todten aber, findet seinen Gegensatz in den Mariyrern; auch führt sowohl die Verwandlung zur ersten Auferstehung, wie die Auferweckung. — Die anderen Todten, d. h. die nicht von dem Prinzip des Lebens Christi vorzugsweise befehlten, der ersten Auferstehung entgegengeführten (Röm. 8, 17 ff.; Ephes. 1, 19; Phil. 3, 11), die also auch der Nacht des Todes um einen ganzen Aeon tiefer versallen waren. — Dies ist die erste Auferstehung. Damit konstituiert der Seher den ganzen Auferstehungsprozeß, welcher mit der Parusie Christi eintritt, zu einem bestimmten dogmatischen Begriff. Ueber die Herrlichkeit und Naturgemäßheit dieses Begriffs ist schon oben verhandelt worden. Es nimmt sich fürwahr wie ein allgemeiner horror aus, aber nicht wie ein horror vacui, sondern wie ein horror vitae et spiritus, wenn man dieser Idee und diesem christlichen Hoffnungsbilde nach den verschiedensten Seiten aus dem Wege ging. Was die tausend Jahre anlangt, so ist die Zahl, wie schon bemerkt wurde, ebenso symbolisch, wie alle apokalyptischen Zahlen; sie bezeichnet also einen Aeon und zwar spezifisch den Uebergangsäon zwischen dem Diesseits und dem Jenseits. „Die Juden geben die Dauer des messianischen Reichs mit verschiedenen Zahlen an; nach R. Eliezer aber betragen die Tage des Messias tausend Jahre, und zwar, weil es einmal Jes. 63, 4 heißt: „der Tag der Rache war in meinem Sinne“, und dann Ps. 90, 4: tausend Jahre sind vor dir wie der gestrige Tag u. s. w. Doch möchte der wichtigere Grund der ep. Barnab. c. 15 damit in Verbindung gesetzt sein, daß sowie Gott in sechs Tagen die Welt erschaffen und am siebenten geruht habe, so auch in sechstausend Jahren alles zur Vollendung komme, und im letzten Jahrtausend ein großer Welt Sabbath werde gefeiert werden“ (de Wette).

Die unfreie Angst der mittelalterlichen Theologie vor dem Chiliasmus, welche bis zur Scheu vor der mißverständlichen Apokalypse selbst und bis zur Angst vor dem historischen Sinne ihres Textes fortdauerte, während man selber schon tief in sachlichen Chiliasmus hinabgesunken war, hat sich in den verschiedenartigsten Erklärungen von Augustin bis auf Hengstenberg einen Ausdruck gegeben, so aber, daß dem Anfang dieser Linie ein Maximum von Entschuldigung, dem Ende kaum ein Minimum zu gute kommt. Ueber den Verlauf der Auslegungen s. S. 50 ff. Ebenso Dillst. u. a. S. 554 ff. Die ältere lutherische Theologie bleibt in dieser exegetischen Partie von der mittelalterlichen Tradition meist befangen. Die unfreie Buchstaben-Theologie hat besonders in Joh. Gerhard's Auffassung einen Anhalt gefunden (Dillst., S. 556). Die Apokalypse, heißt es da, sei ein deu-

terokanonisches Buch, das Reich Christi werde auf Erden niemals, auch nicht am Ende der Tage ein äußerlich herrschendes sein (ohne Zweifel unter Mißverständnis des 17. Artikels der Augustana), alle Todten würden an einem Tage auferstehen, es werde nur eine allgemeine Todtenauferstehung bei der Parusie des Herrn geben. Also der Anfang des tausendjährigen Reichs falle wahrscheinlich in die Zeit Konstantins, Gog und Magog seien für die Türken zu halten. Eine Eingenommenheit von dieser befangenen Tradition kann man in der Regel nur als die traurige Frucht der Parteilichkeit betrachten. Was die Ansicht von Hengstenberg insbesondere anlangt, so beziehen wir uns zunächst auf die oben angegebene Literatur, S. 55 und 58¹⁾. Als den Ausgangspunkt der Ansicht Hengstenbergs bezeichnet Kind (Die Zeichen der letzten Zeit, S. 333) die Voraussetzung, das Thier könne nur von dem heidnischen Staat verstanden werden, dürfte nicht verstanden werden von dem christlichen Staat. Ein Beweis, daß er sich den Begriff des Antichristentums — wie es gar nicht aus purem Heidenthum hervorgehen kann²⁾ — übel zurecht gelegt hatte, und keine Vorstellung hatte von dem Fall eines äußeren Staats, einer äußeren Kirche. Und doch sollte nach demselben sogar der Satan unmittelbar, also schlimmer als in der Form des Thiers zuletzt mitten in der Christenheit hervorbrechen oder vielmehr hervorgebrochen sein.

Manche Beweise Hengstenbergs in seinem Vortrage: „Das sogenannte tausendjährige Reich“, im zweiten Bande seines Kommentars, lauten sehr ad hominem. Wir dürfen aber wohl annehmen, daß Hengstenberg noch mehr besorgt gewesen ist für das Ansehen des christlichen Roms als für das Ansehen des christlichen Staates (der ja auch nicht bloß in deutschen, sondern auch in französischen, romanischen und slavischen Formen zur Erscheinung kommt), indem er auch das Weib nur von dem heidnischen Rom verstehen wollte. Dem Text der Apokalypse wird dann durchweg Gewalt angethan. Die Fesselung des Satans (Kap. 20, 1–3) will übel auf das Mittelalter passen, da-

¹⁾ Ueber Kraushold (Das tausendjährige Reich) s. Dillst. u. a. S. 558. Luthardt hat in seiner Schrift: Die Offenb. Joh., das tausendjährige Reich als Zukunftsbild anerkannt. Graub dagegen in seinem Vortrag über Inhalt und Bedeutung der Offenb. Joh. (In der Broschüre zur Einführung in das Schriftthum N. T.) lenkt vor dem 20. Kapitel ein in Allgemeinheiten.

²⁾ Offenbar hat Hengstenberg den Begriff des Antichristentums durch seine Eschatologie vollständig eingeengt. Ist das Antichristentum nämlich in dem Thier zusammengefaßt, so ist es auch mit dem Thier abgethan. Folglich muß es kein Antichristentum mehr geben können. Daher hat auch nach Hengstenberg der letzte Ausbruch des Satans ein neues Heidenthum im eigentlichen Sinne zur Folge. In ein pures Heidenthum aber kann die Welt am Ende der Tage nicht zurückfallen; das Antichristentum kann sich nur aus Elementen des zerfallenen, in trübselige Augen umgesetzten Christentums bilden (2 Thess. 2).

her erklärt Hengstenberg; der Satan habe in dieser Zeit wohl die einzelnen Seelen berücken können, aber nicht die Völker im ganzen. Als ob nicht die einzelnen Seelen mancher Fürsten und Päpste höchst bestimmend für ihre politischen und hierarchischen Systeme gewesen wären, für Machiavellismus, Inquisitionssysteme, Dragonaden und dergleichen. Sodann soll die erste Auferstehung nicht von einer leiblichen Auferstehung verstanden werden können, sie soll nur die Versetzung der Seelen in den herrlichen Zwischenzustand jenseits, wo sie mit Christo lebten und regierten, bedeuten. Das *ἔγεραι* soll nicht heißen *ἀνέγεραι*. Offenbar ist aber doch dieses zum Leben kommen unterschieden von dem seligen Fortleben jenseits (Kap. 7 und 14), und ganz bestimmt punktiert als Gegensatz zu den Todten, die während der tausend Jahre nicht wieder lebendig wurden. Hengstenberg erzielte noch ein besonders erwünschtes Resultat, indem er die tausend Jahre von Karl dem Großen an datirte; auf diese Weise ließ sich das Wiederloswerden des Satans in die Zeit der französischen Revolution und der mit ihr zusammenhängenden Bewegungen verlegen. Eine Reihe von verwandten und entgegengesetzten Konstruktionen des tausendjährigen Reichs s. verzeichnet bei de Wette, S. 189; Disleribiedt, S. 555.

Nach Disleribiedt (S. 554 ff.) soll man die unbe-

sangene Feststellung des exegetischen Befundes und die auf die Analogie der Schrift gegründete theologische Beurtheilung des Gesunden unterscheiden. Die Darstellung des tausendjährigen Reichs fällt auch nach ihm in die Zeit unmittelbar vor dem eigentlichen Weltgericht — allein er scheint die entwickelte apokalyptische Eschatologie mit der minder entwickelten der übrigen Schriften des Neuen Testaments nicht reimen zu können. Wenn man aber den einen Tag der Auferstehung lieber für einen buchstäblich bestimmten Tag hält als für den symbolischen Ausdruck einer Periode, wenn man die eine allgemeine Auferstehung aller Todten an einem Tage als unvermitteltes Allmachtswunder für glaublicher hält, als die tiefe, organisch-bestimmte Idee der stufenweise und daher doppelten Auferstehung, und eine einmalige plötzliche Vernichtung alles Bösen für wahrscheinlicher als die Aufhebung desselben durch eine Folge von Gerichten, so muß man consequenterweise dieselbe Methode auch bei den übrigen Theilen der Heiligen Schrift in Anwendung bringen, d. h. dann aber die lebendige Schrift entweder auf die Orthodoxie des 17. Jahrh. oder auf den Rationalismus des 18. Jahrhunderts reduzieren, oder sich an einem Gemisch von positiven Elementen und von idealen Schilderungen genügen lassen.

III. Das dritte oder allgemeine Endgericht. Das Gericht über den Satan und alle seine Genossen. Der andere Tod.

Kap. 20, 6—10.

A. Die himmlische Prognose des letzten allgemeinen Gerichts.

Kap. 20, 6—8.

- 6 Selig ist der und heilig, wer Theil hat an der ersten Auferstehung. Ueber solche hat der andere [zweite] Tod keine Macht, sondern sie werden Priester Gottes und Christi sein und werden mit ihm regieren tausend Jahre.
- 7 Und wenn die tausend Jahre vollendet sind, wird der Satan losgelassen werden aus seinem Gefängniß.
- 8 Und er wird ausgehen zu verführen die Heiden in den vier Ecken der Erde, den Gog und Magog [Ezef. 39], sie zu versammeln zu dem ¹⁾ Krieg, sie, deren Zahl ist wie der Sand des Meeres.

Exegetische Erläuterungen.

Uebersicht. Die Weissagungen über die drei Gerichte laufen hier so zu sagen in eine Spitze aus. Am ausführlichsten war die Weissagung über die Pure, die Weissagung über das Thier hatte schon eine engere Fassung, diese letzte Gerichtsweissagung aber konzentriert sich in eine ganz kleine Skizze, so daß man kaum noch die Artikulationen wahrnimmt, welche den einen Cyklus vom anderen, sowie die himmlische Prognose von dem Erdenbilde scheiden. Nichts destoweniger sind die betreffenden Absätze immer noch bemerkbar. Die Worte B. 6 blicken zwar auf die tausend Jahre zurück, aber offenbar, um auf das letzte Gericht, welches den ande-

ren Tod mit sich bringt, einzuleiten. Auch innerhalb dieses kleinen Gerichtsbildes aber ist der Gegensatz nicht zu verkennen. B. 7 und 8 sprechen von dem Loswerden des Satans und der Verführung des Gog und des Magog im Futurum. Mit B. 9 aber stellt der Seher die Thatfache, die er verkündigt hat, in der Form des prophetischen Präteritums geschichtlich dar. Der Plan des ganzen Buchs ist also auch hier festgehalten. Die perspektivische Kürze dieses Abschnitts zeugt aber unverkennbar von der tanonischen Wahrheit und Keuschheit der Darstellung. Für eine apokalyptische Dichtung hätte gerade die Ausmalung dieses dunklen Bildes von dem letzten Heidenaufruhr, dem Feuergericht über den Satan, und dem anderen Tode im Feuersee

¹⁾ *Τὸν πόλ.* Codd. A. B. u. a.

den größten Reiz gehabt. Unser Prophet aber gibt nur die wenigen Züge, die er geschaut hat, und zwar, wie er sie dunkel geschaut hat, in fast bildloser Rede. Man wird aber nicht sagen können, er sei ermüdet, denn gleich hinterher folgt das Bild der vollendeten Gottesstadt in prachtvoller Entwicklung und Anschaulichkeit.

Mit einer Selbpreisung über die Genossen der ersten Auferstehung wird die Aussicht auf das letzte Gericht eröffnet. Sie werden selig gepriesen als solche, deren Loos absolut entschieden ist, die das Gericht hinter sich haben, und zwar als Heilige und für immer Gottgeweihte. Veranlaßt aber wird dieser Rückblick durch den Vorausblick auf den anderen Tod als das Verhängniß des dritten, letzten Endgerichts. Ueber sie hat der andere Tod keinerlei Macht. Der andere Tod (*deuteros thanatos*) ist die Verdammniß im Feuerpfehl nach B. 14 und Kap. 21, 8; also nicht etwa die allmähliche Auflösung und Vernichtung (nach Nothe). Mit der Bezeichnung der ewige Tod ist dieses mysteriöse Gericht aber weniger erklärt als mit dem bildlichen Ausdruck: der Feuerpfehl. Es ist die Gemeinschaft mit allen denen, welche in dem Zustande absoluter Irritation, welche absolute Stagnation zugleich ist, sich befinden, in endloser ethischer Selbstverzehrung und Vernichtung als Strafe für die beharrliche Negation Gottes und des persönlichen Reiches der Liebe. Das Gegenheil dieser Todesgefahr liegt darin, daß die Genossen der ersten Auferstehung Priester Gottes und Christi sein werden. Diese Priesterschaft steht als absolute Gottgelassenheit in Gottseligkeit der unseligen Kaserie des Feuerpfehls gegenüber, und zwar ebensowohl als vollkommene Gottgelassenheit in Bezug auf die Dekonomie des Vaters als auf die Dekonomie der Erlösung. Man opfert die ganze Schöpfung, man opfert die ganze Kirche, beide mit allen ihren Gütern an Gott und an Christus immer wieder, und das ist die Bedingung, wodurch ein ewiger und immer schönerer Besitz dieser Güter gesichert wird, die Theilnahme an der Herrschaft des Herrn. Schon in dem Reiche der tausend Jahre werden sie herrschen mit Christo.

Nicht in der Form der Vision, sondern in prophetischer Rede verkündigt nun der Seher das Looswerden des Satans nach tausend Jahren. Er wird losgelassen aus seinem Gefängniß, nicht aber etwa ausbrechen. Nach dem Rathschluß Gottes muß der Satan und mit ihm alles Böse rein und ganz gerichtet werden. Bis dahin ist das Gericht ein vorweltend mittelbares gewesen. Das historische Gericht über die Hure hat das Thier vollzogen, d. h. die vorangehende heuchlerische Instanz des Bösen ist durch seine volle Konsequenz gerichtet worden nach einem sehr allgemeinen historischen Gesetz; die Halbheit unterliegt der Konsequenz. Das antichristliche Böse aber ist als geistige Macht durch die geistige Wirkung der persönlichen Erscheinung Christi, durch den Schreck seiner *doxa* und durch das Schwert aus seinem Munde gerichtet worden. Am Ende aber besitzt der Satan noch das Widerstandsmittel

seiner aufkuckenden creatürlichen Kraft zur Auflehnung gegen Gott, und mit dem brutalen Widerstande der vollendeten Satanität korrespondirt das wilste Kräftegefühl der Heiden auf den Ecken der Erde, welche sich dem Heiligungsprozeß der eskatologischen Dekonomie (der neuen *οικονομία*) entzogen, ja daran verhärtet haben, besonders aber in ihrem Groll gegen die himmlische Ordnung der Dinge, welche sie übermalt, Sinnesverwandte des Satans geworden sind. Man hat gesagt, wo sollen denn all die zahllosen Heiden wieder herkommen, wenn doch Christus das antichristliche Heer nach Kap. 19, 21 getödtet hat? Aber abgesehen davon, daß er sie getödtet hat mit dem Hauch seines Mundes, d. h. moralisch vernichtet, wobei sie doch leiblich fort vegetiren konnten, so geben die Bezeichnungen: die Heiden in den vier Winkeln der Erde, der Gog und der Magog — hinlänglichen Aufschluß. Schon Hefekiel hat geweißt, daß das Volk Gottes spät nach den bekannteren antitheokratischen Stürmen noch einen Angriff aus dem Kreise des fernsten barbarischen Orients werde zu bestehen haben (Kap. 38 und 39). Dieser Aderblick, dessen Bedeutung die Züge der Hunnen, Mongolen, Tataren und Türken schon bestätigt haben, konnte in unserer Apokalypse nicht vermigt werden. Angekündigt ist unsere Weissagung schon Kap. 16, 12. Wenn aber Hefekiel mit der Hinweisung auf den Gog im Lande Magog auf bestimmte asiatische Völker hingewiesen hat (s. Dölsterbied, S. 552), so macht Johannes diese zum universellen Symbol, zur Bezeichnung aller barbarischen Völker in den Winkeln der Erde, doch so, daß dabei der ferne Orient die Hauptrolle spielt. Die Vorstellung von diesen letzten Heiden ist aber ganz analog der kirchlichen Vorstellung. Die von den großen Kulturherden weit abliegenden Dorfbewohner (pagani) oder Haldbewohner bildeten die unbefehrten und schwer befehrbaren Ueberreste der alten Welt; so wird auch die ganze alte Welt ihre Ueberreste in einem sittlichen, symbolisch bestimmten Heidenthum zurücklassen, welche das Reich Christi nicht bloß als terrestrische, sondern auch als geistige Grenzstriche umgeben. Die Idee aber, daß das Böse zuletzt in einer solchen finalen heidnischen Meuterei, in einer brutalen Auflehnung, deren Dummheit sich verdeckt durch die Unzahl der Schaaren, zum Ausbruch und Gericht kommen werde, charakterisirt den großen Propheten, der über die Köpfe der Gelehrsamkeit der Schulen weit hinwegsieht.

Erläuterungen des Einzelnen.

Kap. 20 B. 6. Selig ist der und heilig. Wie im Prozeß des christlichen Werdens schon die Malariaismen der Glaubensgerechtigkeit die Heiligung oder das Heiligwerden bedingen, so ist im Zustande der Vollendung noch bestimmter die Seligkeit der ewige Erneuerungsquell der Heiligkeit. Merkwürdig, daß sogar Spinoza eine Ahnung davon gehabt hat, daß die Seligkeit selber eine Tugend und Tugendbedin-

gung sei. Selbst die bürgerliche Zufriedenheit hat in beschränktem Maß schon eine veredelnde Wirkung. Mit der Heiligkeit ist hier die ewig-vollendete Gottgeweihtheit ausgesprochen. — Ueber solche hat der andere Tod. Sie sind über die Ansechtung hinaus und können nicht rückfällig werden, daher auch nicht dem furchtbaren Gebiet des andern Todes verfallen. Der andere Tod ist B. 14 erklärt: Das Gericht im Feuerpuhl: ewige Agitation unter ewiger Vernichtung der Anschläge: das spezifisch dämonische und satanische Leiden. „Sterben und nicht Sterben können“, sagten die Älteren. Damit ist nun ausgesprochen, daß das tausendjährige Reich nur einen himmlischen Kulturkreis der neuen Welt innerhalb der alten Erde bildet, mit andern Worten, daß die Heiden, aus denen der letzte Aufruhr hervorgeht, einen Gegensatz zu dem Gottesvolk der ersten Auferstehung bilden. Wie sich die Ueberreste der voradamitischen Schöpfung zur Menschenwelt verhalten, so ungefähr werden sich die Ueberreste der alten Menschheit zu der neuen Menschheit verhalten, obgleich eine allgemeine Anerkennung Christi und insofern der Anfang der Christlichkeit bei allen diesen Völkern durch den Sieg Christi über den Antichrist (Kap. 19) herbeigeführt ist. Die allgemeine Heidenbekehrung geht ja der Parusie Christi sogar voran. — Sie werden sein Priester Gottes und Christi. Weil sie Priester sein werden, so werden sie auch Mitregenten Christi sein, und wenn sie beides mit Christo sind die tausend Jahre hindurch, so erscheinen sie damit unbedingt über die Gefahren des letzten satanischen Angriffs emporgehoben.

B. 7 u. 8. Und wenn die tausend Jahre vollendet. Wenn die Bestimmung der tausend Jahre sich erfüllt hat (*ὅταν τελωθῇ*). — Wird losgelassen werden. Der Gehorsam der Heiden, ihre Christlichkeit, ihre Exene muß endlich die Feuerprobe bestehen, nachdem sie lange genug den Himmel auf Erden gesehen, und die Segnungen der Parusie Christi in Natur und Gnade genossen haben. Aus gleichem Zwecke wurde dem Satan ein Spielraum gelassen im ersten Paradiese, zu der Ansechtung des Hiob, zu der Ansechtung Christi selbst und zu der Ansechtung seiner Apostel. Es ist die göttliche Methode der Prüfung und Vollenbung der Auserwählten, der Räuterung und Sichtung der Volksgemeinden, der Enthüllung der Schlechten zum Gericht und der Herbeiführung des Selbstgerichts des Satans bis zur dynamischen Vernichtung. Unter dieser Gottesökonomie wird dem Bösen in abstracto seine volle Entwicklungsgeschichte vergönt und so auch dem Bösen in concreto, den Einzelbösen, der bösen Gemeinschaft, dem Vater der Lügner. — Ausgehen zu versühren die Heiden. „Die Schwierigkeit, daß hier noch einmal Heidenvölker zum Kampf wider die Heiligen auftreten, nachdem doch Kap. 19, 21 alle (dem Thiere huldigenden) Völker und Könige vernichtet sind“ (Düsterb.), löst sich sehr einfach durch die Unterscheidung zwischen dem antichristlichen Heer und der übrigen Völkerwelt, namentlich unter den östlichen Königen, abgesehen davon, daß es ebenfalls zwei-

selbst ist, ob man die Tödtung der übrigen (Kap. 19, 21) als eine buchstäbliche zu betrachten hat. Schon Vitringa hat darauf hingewiesen, „daß die *ἔθνη*, Gog und Magog, an den äußersten Enden der Erde wohnen (Ezech. 38, 15 und B. 9).“ Die andere Schwierigkeit besteht nach Düsterbied darin, daß im irdischen Leben befindliche Feinde wider die der ersten Auferstehung theilhaftigen Gläubigen kämpfen. Allerdings wird dies sehr unvernünftig sein, aber darum doch nicht unwahrscheinlich, da auch die Auferstandenen in leiblicher Gestalt auf der Erde wohnen. Hunde greifen Löwen an, Thiere greifen Menschen an, Barbaren und Wilde greifen Kulturvölker an, die Feinde Christi greifen die Gemeinde Gottes an — lauter Kriege nach instinktiven Motiven, deren Vernünftigkeit man nicht nachzuweisen hat. Im Grunde griff schon in dem Gegensatz Raim und Abel der Sterbliche den Unsterblichen an. Dazu kommt noch, „daß diese Heidenvölker unmittelbar vom Satan selbst zum Kampf wider die Heiligen verführt werden.“ Kap. 16, 13 soll dagegen streiten. Eine Stelle gibt aber vielmehr eine Erklärung, wie man sich die Agitation des Satans zu denken habe. Zuerst hatte er als rother Drache (Kap. 12) auch noch keine so ausgeprägten Werkzeuge wie später (Kap. 13), gleichwohl konnte er schon durch geistige Einflüsse wirken. Wenn aber auch das Thier und der falsche Prophet vernichtet sind, so können doch die Frösche, die aus ihrem Munde wie aus dem Munde des Drachen hervorgegangen sind, Reminiscenzen von Groll, Gram und Grimm wirksam gemacht werden zur Verführung der Heiden, zunächst durch ihre Häupter. — An den vier Ecken der Erde. Sehr künstlich hat Hengstenberg im Interesse seiner Exegese die vier Ecken der Erde abgestumpft, indem er nachzuweisen gesucht hat, daß die Ecken das mit unter sich befassen, was diesseits oder innerhalb der Ecken liegt, daß also die vier Ecken der Erde dasselbe Terrain bezeichnen, wie *τὸ πλάτος τῆς γῆς* (s. die Citate II, 391). Wenn aber die vier Ecken des Landes oder des Volkes genannt werden, um die volle Gesamtheit zu bezeichnen in der Form einer Synecdoche, so ist dies etwas ganz anderes, wie wenn gesagt wird: der Satan werde hinausgehen, zu versühren die Heiden in den vier Ecken: daher auch weiterhin gesagt wird, sie würden hinausschicken, auf die Breite der Erde. — Den Gog und den Magog. Es fragt sich erstlich: was hat die theokratische Welt in ethnographischem Sinne unter Gog und Magog verstanden? zweitens: wodurch ist Gog und Magog zum Symbol der letzten Feinde der theokratischen Gottesgemeinde geworden im Alten Testament? drittens: wie hat die Apokalypse dieses Symbol aufgenommen und in mehrfachen Formen angewendet? viertens: wie reflektirt sich die gleiche Vorstellung in der jüdischen Tradition? Was die biblische Ethnographie anlangt, so erscheint der Name Magog neben Gomer unter den Söhnen Japhets, 1 Mos. 20, 2; s. Bibelwerk, Genes. S. 175. Josephus erklärt Magog mit Scythen. „Magog scheint ein Kollektionsname zu sein und den Anbegriff der

über Medien und den kaukasischen Gebirgen sitzen den Völkerschaften zu bezeichnen, von denen zu den Hebräern eine dunkle Sage gebrungen war u. s. w.“ S. Winer, den Art. Magog; Düsterd., die Note, S. 552. Gog heißt nach dem daselbst angeführten Ahlmann wie auch andern Berg, Magog Wohnort oder Land des Gog. Nach Hesek. 38, 2 heißt der Fürst oder das Volk Gog, sein Land aber Magog, und umfaßt Rosch, Mesek und Thubal (s. die Völkertafel). In der Apokalypse des Hesek. ist der Geist der Weissagung aber nach einer bestimmten ethischen Voraussetzung zu der Anschauung gekommen, daß das Volk Gottes nach allen seinen Kämpfen mit den bekannten antitheokratischen Feinden, nach seiner völligen Wiederbringung, Wiederherstellung und Erneuerung noch einmal einen letzten Angriff von Seiten der rohen, brutalen Feindschaft östlicher Barbarenvölker werde zu bestehen haben. Diese Feinde nun führt Hesekiel auf unter dem Namen Gog und Magog. Sijig meint (Komment. zu Ezech., S. 288), der Prophet habe gerade den Namen Gog, der Scythen gewählt, weil es der Name der entferntesten Völker gewesen; auch seien die Scythen vor nicht so langer Zeit schon einmal in Palästina erschienen. Beide Erklärungen entkräften sich wechselseitig. Ueber die Frage, ob die Scythen schon in Palästina gewesen waren, vergleiche den Art. Scythen bei Winer. Wir sehen in dem Namen den symbolischen Ausdruck für das wildeste, rohste Heidentum gegenüber der vollendeten Theokratie. Jehova wird den Gog wie ein wildes Thier zäumen, zähmen und vernichten. Nach derselben eschatologischen Idee nahm die Apokalypse die symbolische Verknüpfung auf, und wenn hier Gog und Magog als zwei Mächte nebeneinander auftreten, so hat schon Hesekiel den Anlaß dazu gegeben, indem er Magog als einen Komplex verschiedener Völker bezeichnet hat. In dem allgemeinen

Gerichtsbilde (Kap. 16) treten diese Feinde auf als die Könige vom Aufgang der Sonne, welche aus der Region der Barbarei jenseits des Euphrat herüber kommen. „Auch in der jüdischen Theologie finden sich die beiden Namen, von welchen der erste bei Ezech. a. a. O. den König des Landes und Volkes Magog bezeichnet, als zusammengehörige Völkernamen: in fine extremitatis dierum Gog et Magog et exercitus eorum adscendent Hierosolyma et per manus regis Messiae ipsi cadent, et VII annos dierum ardebut filii Israelis ex armis eorum (Targ. Hieros. in Num. 11, 22 etc.)“, Düsterbied. Vgl. de Wette, S. 191. Daselbst seltsame Erklärungen der Namen bei Augustin, Hieronymus u. a.; Deutung auf die Gothen, Sarazenen, Türken, auf alle Feinde der Kirche, den Antichrist. „Die düstrigste Erklärung ist die von Bar Cochba (Wetzst.)“. Hengstenb. scheint es bedeutsam zu finden, daß Brentano zuerst Gog, Magog und Demagog zusammenstellte (S. 292). Eine wichtige Abfertigung des vielleicht nur anscheinbaren Gelüsts, in den Demagogen des 19. Jahrh. Gog und Magog zu entdecken s. bei Ebrard in der Note, S. 517. — Zu dem Krieg. Jenem letzten, großen, von der Prophezie von Alters her verknüpften. — Deren Zahl ist wie der Sand. Schon nach Hesek. führt Gog ein Gemisch östlicher Völker mit sich fort (wie auch später wirklich Attila, Dschingiskan und Timur). Zugleich ist aber mit dem gegebenen Bilde einerseits die Vielheit gemeiner Menschennaturen, andererseits das blinde Vertrauen auf diese Vielheit ausgesprochen. Die Erlösungsfähigkeit der Scythen aber hat der Apostel Paulus wörtlich ausgesprochen, Kol. 3, 11.

In der Koalition des Satans mit dem Bösel des Gog und Magog wird die Verbindung von Dämon und Thier, Schlange und Schwein, welche die Drachensfigur ausmacht, vollständig verwirklicht.

B. Das Erdenbild des letzten Gerichts.

Kap. 20, 9 u. 10.

Und sie zogen herauf auf die Breite [Mitte] der Erde und umringten das Lager der 9 Heiligen und die geliebte Stadt. Und es fiel Feuer [von Gott¹] aus dem Himmel und verzehrte sie.

Und der Teufel, der sie verführt, ward geworfen in den Pfuhl von Feuer und Schwefel, 10 worin das Thier und der falsche Prophet war. Und sie werden gepeinigt werden Tag und Nacht in die Aeonen der Aeonen.

Eregetische Erläuterungen.

Uebersicht. Sowohl durch das prophetische Prädikamentum wie durch die Kürze der Darstellung bricht der Seher die Wichtigkeit dieser letzten Empörung aus, welche direkt gegen Gott in seinem Volke gerichtet ist, und ungeachtet ihrer furchtbaren Machtentwicklung augenblicklich der Vernichtung verfällt. Mit ihren kreatürlichen Kräften stehen diese Feinde, wie sie meinen, nur einer Stadt von Friedenskindern, in Wahrheit aber allen kosmischen Mächten

des Himmels gegenüber. Und sie zogen herauf auf die Breite der Erde. Die Vorstellung ist, daß sie von den Niederungen der Erdwinde kommen — um auf der mittleren Hochfläche der Erde die Stadt Gottes zu vernichten. Daß aber geradezu die Vorstellung von einem Hinaufziehen gegen Jerusalem gemeint sei, ist deswegen schwierig anzunehmen, weil für den Seher das wahre Jerusalem nach Kap. 21 vom Himmel herkommt, und hier nur von der geliebten Stadt die Rede ist, welche die Feinde ebenso wie das Lager der Heiligen, die

¹) Das ἀπὸ τοῦ Θεοῦ ist auf Cod. B., Sinait. u. a. geführt, nicht sicher gegründet.

zum Schutz der Stadt vor die Stadt gezogen sind, einschließen. Es kann doch nicht ohne Grund sein, daß der Seher hier den Namen Jerusalem vernichten hat, obschon er für ein israelitisches Herz durch den Ausdruck: die geliebte Stadt, umschrieben werden konnte, während er Kap. 21 den Namen in gleichem Sinne wie der Apostel Paulus Gal. 4, 26 gebraucht. In diesem Momente, welcher sich zu der letzten, scheinbar furchtbarsten Krise der Weltgeschichte zuspitzt, um so furchtbarer oder auch dämonisch widernatürlicher, wenn man sich den verherrlichten Christus selber mit eingeschlossen denkt, fällt ein Feuer vom Himmel, welches die Feinde verzehrt. Eine eregetische Lesart hat mit dem sichern Gefühl, daß dieser direkte Krieg gegen Gott auch von Gott müsse niedergeschlagen werden, hinzugelegt: von Gott; in anderer Beziehung aber ist die kurze Fassung vom Himmel wirksamer; der Himmel selbst, der ganze Kosmos, gegen den sie schließlich wüthten, muß nun auch von Gottes wegen gegen sie reagiren, und zwar in vernichtender Macht mit seinem Feuer. Jetzt aber wird auch der Satan selbst, der die Heiden verführt, geworfen in den Feuer- und Schwefelsphül, wohin ihm das Thier und der falsche Prophet vorausgegangen sind. Diese Anschauung weicht ebenso wie die Rede Christi (Matth. 25) ab von der mittelalterlichen Vorstellung, als ob der Satan wie ein Feuerdämon und Fürst der Hölle in der Hölle die Seelen peinige. Sie werden, heißt es, Dual leiden Tag und Nacht in die Aeonen der Aeonen. Dem Wesen und geistigen Zustande des Fürsten der Finsterniß und seiner Genossen wird auch ihre Sphäre und äußere Existenzweise entsprechen. In ihrem Charakter aber liegen keine Motive für eine Veränderung; nur daß durch die vollendete Stagnation ihres Zustandes ihre vollendete Irritation immer mehr indifferenzirt werden muß. Wir haben hier die Unterscheidung zwischen dem Pöbelheer, das vom Feuer des Himmels verzehrt wird, und dem Satan, der in den Feuerphül geworfen wird, zu beachten.

Erläuterungen des Einzelnen.

Kap. 20 B. 9. Und sie zogen hinauf. Hebr. 1, 6. „Der Ausdruck *ἀναβαλεν*, welcher bei Heereszügen gewöhnlich ist (1 Kön. 22, 4; Richt. 1, 1), weil die Stellung der Angegriffenen naturgemäß als eine in der Höhe befindliche gedacht wird (Hengstenb.), ist hier um so passender, weil der Zug der Heiden eigentlich wider Jerusalem hinauf (vgl. Luk. 18, 31) gemeint ist“ (Düsterb.). Es heißt aber vielmehr zunächst, daß sie heranziehen auf die Breite der Erde, die symbolische Hochfläche der Erde, die als solche den spezifischen Gegensatz zu den symbolisch bestimmten vier Ecken der Erde bildet, das Hochland des Geistes. Das Objekt des Angriffs ist dann allerdings nach einer alttestamentlichen Vorstellung bestimmt (s. Sacharj. 12, 7, 8; vergl. Köhler, Sach., S. 185). Das Lager der Heiligen hat sich gelegt vor die geliebte Stadt zum Schutz gegen den Seher die Kräfte des Himmelreichs bilden die Wehr für alle Glieder des Himmelreichs. Blicke wir auf die angeführte Stelle zurück, so möchte auch in Sacharja 14, 1, 2 die Erklärung liegen, weshalb der Seher die geliebte Stadt nicht Jerusalem genannt hat. Grotius wollte unter dem Lager der Heiligen die sieben Gemeinden verstehen, unter der geliebten Stadt Konstantinopel. Andere (Augustin, Vitringa, Hengstenberg) die Kirche, Bengel und die meisten Neueren Jerusalem. — Und es fiel Feuer. Hesek. 39, 6; 38, 22; 1 Mos. 19, 24; 3 Mos. 10, 2; 4 Mos. 16, 35; Luk. 9, 54. S. oben. Die Feuerkatastrophe zeigt, daß das allgemeine Weltgericht nahe ist, die Feuermetamorphose der Erde. — Und verzehrte sie. Ist von der Vernichtung ihrer diesseitigen Lebenserscheinung zu verstehen.

B. 10. Und der Teufel, der sie verführt. Das *πρωτον* als Präsens bezeichnet die Fortdauer der Sünde unter der Strafe. — Und sie werden gepeinigt werden. Nämlich der Teufel, das Thier und der falsche Prophet. Eine vorläufige allgemeinere Fassung s. Kap. 14, 11; die schließliche Kap. 20, 14, 15; 21, 8.

Siebenter Abschnitt.

Der neue Himmel und die neue Erde. Das Reich der Herrlichkeit.

[Kap. 20, 11—22, 5.

A. Das ideale, himmlische Weltbild der Vollendung auf dem Wege seiner Verwandlung in das reale Weltbild der neuen Erde.

Kap. 20, 11—21, 8.

1. Das Weltende, die Auferstehung, das Gericht.

- 11 Und ich sah einen großen weißen Thron und den, welcher darauf saß; vor dessen Angesicht floh die Erde und der Himmel, und keine Stätte ward für sie gefunden.
12 Und ich sah die Todten, Große und Kleine¹⁾ stehen vor dem Throne²⁾, und Bücher

¹⁾ Die Rec. hat die umgekehrte Folge: Die Kleinen und die Großen.

²⁾ Codd. A. B. u. a. *ἵσθονον*. Die Rec. *ἵσθον*.

wurden aufgethan. Und ein anderes [besonderes] Buch wurde aufgethan, welches ist das Buch des Lebens. Und die Todten wurden gerichtet mit [ἐκ] dem, was geschrieben war in den Büchern, nach ihren Werken.

Und das Meer gab die Todten, die in ihm waren, und der Tod und das Todtenreich 13 [der Hades] gaben die Todten, die in ihnen [von ihnen beschlaffen] waren. Und sie wurden gerichtet, jeder nach seinen Werken.

Und der Tod und das Todtenreich wurden geworfen in den Feuerpfuhl. Dieser Tod ist 14 der zweite Tod¹⁾, der Feuerpfuhl²⁾.

Und wenn jemand nicht ward erfunden eingeschrieben in dem Buche des Lebens, so ward 15 er geworfen in den Feuerpfuhl.

2. Der neue Himmel und die neue Erde. Die verklärte Welt und das Reich der Herrlichkeit. (Kap. 21, 1—8.)

Und ich schaute einen neuen Himmel und eine neue Erde. Denn der erste Himmel und 1 die erste Erde waren dahin gegangen³⁾, und das Meer ist nicht mehr da,

Und ich [Johannes⁴⁾] sah die heilige Stadt, das neue Jerusalem, herabfahren von Gott 2 aus dem Himmel, zubereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Manne.

Und ich hörte eine mächtige Stimme vom Throne, welche sagte: Siehe da, die Wohnung 3 [Hütte] Gottes ist bei den Menschen, und er wird bei ihnen wohnen, und sie werden sein Volk⁵⁾ sein, und Gott selbst wird bei ihnen sein als ihr Gott.

Und Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen, und der Tod wird nicht mehr 4 sein, noch Leid, noch Geschrei, noch Schmerz wird mehr sein, denn das erste ist vergangen.

Und der auf dem Throne saß, sprach: Siehe, ich mache alles neu. Und er sagt zu mir: 5 Schreibe es; denn diese Worte sind zuverlässig und wahrhaftig⁶⁾ [Wesensworte].

Und er sprach zu mir: Sie sind geschehen [verwirklicht⁷⁾]. Ich bin das A und das O 6 [Omega]; der Anfang und das Ende [der Grund und das Ziel aller Dinge]. Ich werde dem Dürstenden geben aus der Quelle des Wassers des Lebens umsonst.

Wer überwindet, wird diese Dinge⁸⁾ erben [Röm. 8, 17], und ich werde sein Gott sein, 7 und er wird mein Sohn sein.

Den Verzagten [Zeigen] aber und Ungläubigen [und Sündern⁹⁾] und Greuelhaften [Un-8 natürlichen] und Mördern und Hurern und Zauberern [Gistmischern] und Abgöttischen und allen den Lügenhaften: ihr Theil wird sein in dem Pfuhle, der mit Feuer und Schwefel brennt, welches ist der andere Tod.

Gregentische Erläuterungen.

Uebersichtliche Betrachtung. Zwei Punkte sind hier zuvörderst festzustellen. Erstlich die Ablesung des Abschnitts Kap. 20, 11—14 von dem vorangehenden letzten Spezialgericht, dem Gericht über den Satan. Zweitens die auch hier noch einmal durchgeführte Unterscheidung eines vormaltend himmlisch = idealen und eines vormaltend terrestrisch = realen Gesichtsbildes, oder der Abschnitte Kap. 21, 1—8 und Kap. 21, 9—22, 5. Was den ersten Punkt betrifft, so ist mit dem Gericht über den Satan der letzte Theil des diesseitigen inner-

weltlichen Weltgerichts, oder die Ausgießung der siebenten Jorneschale vollzogen. Wenn nun auch das allgemeine Endgericht ganz vorzüglich von Schrift und Kirche als dies irae bezeichnet wird, so liegt es doch über den eigentlichen Bereich der Jorneschalen hinaus, da es die ewigen Verhängnisse einleitet, und ebensowohl ein Gericht zum Leben der Seligen ist als ein Todesgericht über die Verdammten; abgesehen davon, daß der Termin des Endgerichts mit den vorangehenden Spezialgerichten in der Eschatologie zu einem großen Tage des Jorns zusammengefaßt ist, welcher sogar schon in dem Jornestage über Jerusalem sein Vorpiel hat. Hin-

¹⁾ A. B. u. a. *ὁ ὄτος ὁ θάνατος ὁ δεύτερός ἐστι.*

²⁾ Dieser Zusatz fehlt in der Rec.

³⁾ Statt *παρῆλθε* zu lesen nach A. B. Sinait. *ἀπῆλθαν.*

⁴⁾ Der Zusatz: *ἐγὼ Ἰωάννης.* »Die Worte *ἐγὼ Ἰωάνν.* hat Erasmus aus der Vulg. eingefügt« (Deitshch).

⁵⁾ Cod. A. und Lachmann lesen *λαοί.* Cod. B., die Vulg. u. a. den mehr dem symbolischen Ausdruck gemäßen

Singular.

⁶⁾ Dies ist die Ordnung nach A. B. u. a., während die Rec. die umgekehrte Folge hat: *ἀληθ.* u.

⁷⁾ Drei Lesarten: *γέγοναν* nach Cod. A. u. a. *γέγονα ἐγὼ* u. B. Die Rec. aus Kap. 16, 17.

⁸⁾ *Τὰῦτα.* Nach den Codd. A. B. u. a. gegenüber der Rec.

⁹⁾ Zusatz nach Cod. B. u. a. Da das *ἀπίστοις* in einem spezielleren Sinne steht, so dürfte auch wohl *ἀναγ-
ταλῶις* im spezielleren Sinne stehen. Indessen scheint es gleichwohl wegen der bedeutamen Gesamtheit der Bezeich-
nungen Zusatz zu sein.

sichtlich des zweiten Punktes dürfen wir nicht übersehen, daß die beiden Finale Kap. 21, 6. 7 und Kap. 22, 4. 5 als Tautologien den Text verbunkeln würden, wenn man sie nicht als Parallelen zu betrachten hätte, ganz analog der Parallele Kap. 12, 6 und Kap. 12, 14. Freilich läuft der Gegensatz hier in eine Spitze aus, worin die beiden Linien sich kaum noch stark unterscheiden, der Himmel senkt sich auf die Erde; die Erde wird zum Himmel; gleichwohl tritt der Absatz zwischen dem visionären Himmelsbilde und der Erscheinung der Gottesstadt auf Erden deutlich hervor (Kap. 21, 10).

Der vorliegende Abschnitt A verzweigt sich in den großen Gegensatz, das Ende der alten Welt und die Erscheinung oder zunächst die himmlische Entfaltung der neuen Welt.

Der Mittelpunkt und die Kausalität des Weltendes ist der große, weiße Thron und der auf ihm thronende Richter. Die Objektive groß und weiß bezeichnen offenbar die Majestät und Heiligkeit des Richters und seines Gerichts.

Nach dem Universalismus des Gerichtes und nach B. 4 u. 5 ist unter dem Richter Gott selbst zu verstehen, womit nicht ausgeschlossen ist, daß Christus die Erscheinung des großen richtenden Gottes ist (Titus 2, 13), wie ja auch hier seine Parusie das letzte Gericht vermittelt hat. Mit der großen Erscheinung des Richter-Gottes aber tritt eine völlige Umkehrung der alten Weltgestalt ein; die Körperwelt wird zu nichts, die Geisterwelt wird alles. Vor seinem Angesichte floh die Erde und der Himmel, und zwar flohen sie ohne Endziel, sie verschwanden. Das kann nicht buchstäblich als reale Vernichtung der Welt gefaßt werden, wie dies die ältere Orthodoxie wollte. Und wenn der Gedanke auch mit der Feuermetamorphose 2 Petr. 3, 10—13 im wesentlichen zusammenfällt, so hat doch nicht etwa der Seher diese Tatsache hyperbolisch ausdrücken wollen. Vielmehr liegt in der Antithese: die Körperwelt verschwindet, die Geisterwelt erscheint, der stärkste Ausdruck des Gedankens, daß zuletzt unter der allmächtigen Wirkung der absoluten Persönlichkeit Gottes die persönlichen Verhältnisse als die eigentlichen Lebensprinzipien der Welt vollkommen in die Erscheinung treten müssen. Vor allem ist damit die alte Antithese zwischen dem Himmel und der Erde aufgehoben. So gewaltig aber die Weltverhältnisse zurücktreten, so gewaltig treten die Geisterverhältnisse hervor. Der Seher sieht die Toten stehen vor dem Thron, und zwar die Großen, weil auch der Größte diesem Gericht unterworfen ist, und die Kleinen, weil auch der Kleinste hier zu seinem vollen Rechte kommen soll. Damit ist denn auch die allgemeine Auferstehung ausgesprochen; sie ist aber nicht in der Weise betont wie die erste Auferstehung, weil sie nicht spezifisch eine Auferstehung zum Leben ist. So klar und festgestellt aber die Persönlichkeiten selber erscheinen vor dem Thron, so bestimmt sind alle Werke aller Einzelnen, in denen sich ihr Charakter ausgeprägt, ihr Loos bestimmt hat, in der ewigen Erinnerung aufgeho-

ben. Da sind die Bücher, welche aufgethan werden zur Offenbarung der Werke, in deren Einheit schon der Richterspruch sachlich vorhanden ist (Matth. 12, 37). Von den Büchern unterscheidet der Seher das Buch, das Buch des Lebens als das Buch *κατ' ἐξοχήν*, die Bibel der Ewigkeit, dargestellt in lebendigen Gottesbildern. In diesem Buche ist das Facit schon gezogen, für welches die Bücher im Plural das Material mit enthalten. Die in diesem Buche stehen, haben das Weltgericht schon im Geiste durchgemacht (Joh. 5, 24; Röm. 6; Gal. 2, 19). Das Resultat des Lebens der andern steht in den Büchern, findet sich aber auch in dem kurzen Begriff zusammengefaßt, daß sie dem Gerichte verfallen sind, wenn ihr Name nicht steht in dem Buche des Lebens. Zu beachten sind folgende Gegensätze: 1) Die Bücher und das Buch; 2) die Werke und die Namen; 3) die Verlorenheit der Namenszölge der Verlorenen in dem Gewirr ihrer Werke und die Konzentration der Glaubenswerke in den Namen der Gläubigen, den vollendeten Charakteren. Formell also ist das Gericht allgemein; alle stehen vor dem Thron. Um so mehr muß es allgemein sein, als gerade die Ausscheidung der Gerechten aus der Masse des Gegensatzes schon der Ausdruck und die Veranschaulichung des Gerichtes selber ist. In sachlicher Beziehung aber bringt das allgemeine Gericht eben damit das spezielle Verbammnisgericht zur Erscheinung; umsomehr, da die eigentlich vollendeten Christen, die eschatologischen Christen könnte man sagen, die Bewährten der Endzeit durch den ganzen Verlauf der Weltgeschichte repräsentierten (schwerlich auch noch die in den tausend Jahren etwa gläubig Gewordenen), schon durch die erste Auferstehung nicht nur dem Gerichte entnommen, sondern auch zum Mitbewalten des Gerichtes mitberufen sind.

Auf diese allgemeine Darstellung des Gerichtes folgt eine Spezialisierung, welche auf den Anfang zurückgeht. Zunächst was die Toten anlangt. Sie kehren von allen Seiten wieder aus ihrem bisherigen Zustande; sie werden durch die allgemeine Auferstehung vor den Thron Gottes gestellt. So tief versunken konnten sie nicht sein in den Abgrund, daß sie nicht alle wieder erscheinen sollten. Wir fassen daher die Detaillierung als Gradation. Daß sie von der Erde zurückgegeben werden, setzt der Seher als selbstverständlich voraus. Aber auch vom Meer, in dessen Tiefen sie für immer verschwunden zu sein schienen, werden sie zurückgegeben, ja vom Tode, von der Macht des Todes selbst, und selbst von dem Totenreich. Hinsichtlich der Unsterblichkeit der Seelen sind diese Kategorien alle einander gleich; wie sie auch umgekommen sind, sie leben alle fort. Hinsichtlich des Todes aber sind sie auch alle todt und im Totenreich. Allein nach ihrem Verhältnis zu der leiblichen Erscheinung vor dem Throne Gottes bilden sich graduelle Unterschiede. Sie verschwanden in der Tiefe des Meers — da sind sie wieder. Sie schienen längst der Macht des Todes verfallen — da leben sie wieder. Sie schienen als

Schatten dahinzuschweben im jenseitigen dunklen Jenseits — hier kommen sie als ganze Menschen in diesseitiger Wirklichkeit, geladen vor den Richterstuhl Gottes. So werden sie gerichtet, ein jeder nach seinen Werken. Das Gericht ist also durchaus allgemein und durchaus individuell, und ebenso als das Endgericht nach den Werken bezeichnet (Matth. 25). Das Gericht aber räumt gründlich auf mit der alten Weltgestalt. Der Tod selbst wird geworfen in den Feuerpfuhl. Wie also das natürliche Leben der Seligen aufsteht in das geistige Leben, so geht auch der natürliche Tod auf in den geistigen Tod. Der natürliche Tod gehört der Region des Werdens an; mit der Aushebung dieser Region ist er selber aufgehoben. Was von ihm übrig bleibt, ist das Gefühl steter Selbstvernichtung in der Region der absolut indifferenzierten selbstqualerischen Existenz. Somit geht auch die ganze Ordnung des Totenreichs nach seiner Nachseite über in den Feuerpfuhl, in den Zustand des potenzierten, bewußten, lebendigen Todes. Mit dem Tode und dem Totenreich aber verfallen auch die vollendet geistlich Toten dem Feuerpfuhl. Leben, Leben und aber Leben ist damit bezeichnet, wenn es heißt: der Name wird erkunden im Buche des Lebens; der Gegensatz ist Tod, Tod und aber Tod. — Die Mittelstellungen, die ungewissen, schwankenden Formen haben aufgehört, denn es ist die Ernte der Welt.

Der Feuerpfuhl oder der leidartig stagnierende Feuersee bezeichnet den ganzen Niederschlag der alten Welt und Weltgeschichte, darum kann sich ihm gegenüber die neue Welt in ihrer ganzen Herrlichkeit entfalten. Zuerst noch erblickt der Seher die neue Welt in dem Gegensatz des neuen Himmels und der neuen Erde, denn verschwunden ist der alte Himmel und die alte Erde, und das Meer ist nicht mehr da. Das Meer ist der Mutterchoß des gestaltlosen Lebens als Nahrungsstoff für das sich gestaltende Leben, und insofern ein Attribut für die Region des Werdens, nicht aber für die Region des Seins. Es versteht sich, daß Himmel und Erde nicht nur im kosmischen Sinne, sondern auch im geistigen Sinne gemeint sind, und insofern mag dies auch vom Meere gelten. Denn das Völkermeer hat das mit dem Weltmeer gemein, daß es auch ein Mutterchoß ist, ein Mutterchoß der Charaktere, wie jenes der Kreaturen. Was aber Himmel und Erde zur Vereinigung bringen soll, das ist die heilige Stadt, das neue Jerusalem, im Himmel von Gott zubereitet wie eine geschmückte Braut ihrem Manne.

Hier handelt es sich vor allem um die Ausgleichung dieser Parusie der vollendeten Gottesgemeinde mit der Parusie Christi und seines Gefolges (Kap. 19, 14). Man kann unmöglich die Verwirrung annehmen, daß hier noch einmal eine Parusie Christi vom Himmel her erfolgen solle. Folglich müssen wir das Gefolge seiner Auserwählten, welches ihn zur Erde begleitet hat, und hier sich zusammenschlossen hat zu einer Gesamtheit, von dem Gesamtbestande der triumphirenden Gemeinde un-

terscheiden; wie ja auch die Unterscheidung schon angelegt ist Kap. 7 und Kap. 14. Die jenseitige triumphirende Gemeinde besteht ja nicht bloß aus Gotteskämpfern im engeren Sinne, und sie hat jenseits eine neue Heimat gefunden. Daher muß erst die Schranke zwischen Himmel und Erde im Verschwinden begriffen sein, wenn die neue Erde zu der Würde erhoben werden soll, das Mutterland der neuen Gottesgemeinde zu werden. Dies aber scheint ein polares Lebensgesetz zu sein: die prinzipielle Vollendung trägt von der Erde zum Himmel empor; die vollendete Lebenserscheinung bringt wieder vom Himmel auf die Erde. Das heißt auch: erst führt die Erlösung als prinzipielle die Erlösten von außen nach innen, dann als eschatologische von innen nach außen.

Also erfolgt die himmlische Vollendung des Reiches Gottes auf Erden. Sie wird durch eine mächtige Stimme vom Throne, also durch eine feierliche Erklärung im Namen des göttlichen Waltens ausgesprochen in einer Stufenfolge von theokratischen Momenten.

Erstlich soll nun der theokratische Kultus seine Erfüllung finden in der Vollendung des Reiches der Herrlichkeit. Siehe da, die Hütte Gottes ist bei den Menschen. Was im typischen Vorbilde die Stiftshütte verkündigte, dann der Tempel, was aber die Kirche schon prinzipiell verwirklichte, das wird jetzt zur vollendeten Erscheinung: eine Gottesgemeinde, in der sich die Gottesgemeinschaft der Menschen ganz verwirklicht hat.

Zweitens die Erscheinung der vollen Ernte aller frommen Thränenfaat in der ganzen Weltgeschichte. Gott wird abwischen alle Thränen von ihren Augen. Ein Bild wie aus der Kinderstube spricht den erhabensten Gedanken aus, die Verwandlung aller frommen Erdenleiden in himmlische Seligkeit durch die fühlbare Gegenwart der göttlichen Liebe und Treue. Man kann auch sagen, die volle Verklärung des Kreuzes. Denn das erste ist vergangen. Dem zweiten Tode hat sich ein zweites, unvergängliches Lebensreich gegenüber gestellt.

Drittens die Erscheinung der Erneuerung der Erde, oder vielmehr des ganzen irdischen Kosmos, beziehungsweise des ganzen Universums selbst. Siehe, ich mache alles neu. Auch diese Verheißung muß geschrieben werden, sie wird durch den göttlichen Auftrag zu einer Verschreibung für die Hoffnung der Menschheit, wie die Verheißungen Kap. 14, 13 und Kap. 19, 9.

Viertens die volle Verwirklichung aller verheißenden Gottesworte. Und er sprach zu mir: Sie sind geschehen. Nämlich die Worte, von denen es heißt: Sie sind zuverlässig und wahrhaftig. In der neuen Erde haben sie sich als Schöpfungsworte der zweiten, neuen und ewigen Gotteswelt verwirklicht. Die Bürgschaft dafür leistet derselbe Gott, welcher das Omega alles Lebens sein muß, weil er der Anfang desselben ist (s. Röm. 11, 36).

Fünftens aber erfüllen sich mit dem universellen Geschied der Welt auch alle individuellen Geschiede.

Für die Menschen der Sehnsucht wird alle Sehnsucht nach dem Ewigen gestillt. Die Quelle des Wassers des Lebens, höchstes Leben und Lebensgefühl in unendlichem Hervorsprudeln aus den Tiefen der Gottheit wird zum freien Genuß aller, die nach dieser Quelle gedürstet haben.

Da aber die höchste Noth der Seele, das Verlangen nach dem wahren Seelenelement, aus den düsternden Kämpfer gemacht hat, Kämpfer gegen alle Illusionen falscher Befriedigung, und der beharrliche Kampf zum Siege gelangt ist, so lautet die zweite Individualisirung der Verheißung: Wer überwindet, wird diese Dinge — nämlich dies alles, die Erfüllung aller dieser Verheißungen — erben. Und was das Centrum, den Inbegriff dieser Erbschaft ausmacht, das sagen die großen Worte: Ich werde sein Gott sein, und er wird mein Sohn sein (1 Joh. 3, 2).

Weil es sich also um eine durchaus ethisch bedingte Errungenschaft und Erfüllung handelt, darum kommt hier auch noch einmal der Gegensatz zur Sprache.

Höchst bedeutsam aber ist es, daß die Verlorenen vor allen bezeichnet werden als die Verzagten. Nach dem Maß und dem Beruf des Menschen, der Ewigkeit und ihren Offenbarungen gegenüber, ist der Glaube in erster Linie heroische Tapferkeit und Ehrenhaftigkeit, der Unglaube aber in seiner Grundform Verzagttheit, Feigheit, Verzweiflung an dem hohen Rufe Gottes und dem hohen Beruf der Menschennatur. Unter diese Charakteristik fällt dann auch der Ungläubige mit seinem Verzagten gegenüber der göttlichen Wahrheit, der Sünder im engeren Sinne als ein Verzagter gegenüber der Geltung der Gerechtigkeit¹⁾, der Mörder, wie er verzagte vor dem Beruf der Liebe, der Furer, wie er verzagte vor dem Gesetz der Geistesfreiheit und Reinheit des Lebens, der Zauberer, wie er verzagte vor der Heiligkeit des Naturgesetzes, der Abgöttische, welcher im Verzagen die Herrlichkeit der Gotteserkenntnis ausgab, sowie der Sünder, der an dem Heil in der Wahrheit verzweifelte — sie alle verzweifeln in feigem Verhalten an dem Leben im Leben, dem göttlichen Wort, Gesetz und Geist, darum wird ihr Theil sein in dem Feuerpfehl. Ihre Richtung ging in gerader Linie aus auf die Verführung ihres Wesens in der absoluten Irritation.

Erläuterungen des Einzelnen.

Rap. 20 B. 11. Der Absatz gegen das Vorige ist mit der Ankündigung einer neuen Vision bezeichnet; καὶ ἰδὼν. — Größe und Weiße: Herrlichkeit und Heiligkeit des Throns (Düsterd.). — Wer ist der darauf Sitzende? Antworten: 1) der Messias (Bengel u. a. Matth. 26, 31); 2) Gott (de Wette, Hengstenb., Düsterd., f. Kap. 1, 8; 4, 3; 21, 5. 6; Dan. 7, 9); 3) Gott und Christus, „aus beiden Einer in völliger Ungetrenntheit“ (Ewald). Unter

der näheren Bestimmung: die Erscheinung Gottes in Christo, völlig richtig (Tit. 2, 13; 1 Joh. 5, 20). — **Flach die Erde und der Himmel.** (f. Kap. 16, 20; 21, 1). Der Gegensatz zwischen der Erscheinung Gottes und dem Verschwinden der Welt als Welt wird im Bilde eines Antagonismus und Kampfs dargestellt. Vor dem Gott, der alles neu macht, begibt sich die alte Weltgestalt auf die Flucht. — **Keine Stätte wird für sie gefunden**, d. h. die Erneuerung geht durch alles hindurch.

B. 12. **Und ich sah.** Die Todten sind also wieder in die Erscheinung getreten. — **Große und Kleine** (f. Kap. 11, 18; 13, 16). Die völlige Gleichheit der Menschen vor dem Richterstuhl Gottes wird wiederholt ausgesprochen. Der B. 12 schließt nach Düsterdiebs richtiger Bemerkung mit dem Allgemeinen ab; B. 13 geht dann auf das Spezielle zurück, wie Kap. 15, 1 und 6. — **Bücher wurden aufgethan** (Dan. 7, 10). — Wie die Bücher in der Apokalypse öfter vorkommen, so auch im Ev. Joh. (die Schrift), namentlich auch Kap. 21, 25. — **Das Buch des Lebens** ist nur eins; es ist das Buch des Lebens der Menschheit in concentrirter Fassung. Während sich die Bücher wie Journale über die Werke aller ausnehmen, enthält das Buch das himmlische Resultat der Weltgeschichte, ein Verzeichniß des Schicksals, des *αἴματος*, der Ernte Gottes in den Namen der Seligen. Da die ganze Entscheidung kurz gefaßt in der Frage liegt, ob der Name eines Menschen in dem Buche des Lebens steht oder nicht, so nehmen die Bücher die Stellung der Belege ein. So ist Matth. 25 das eine Buch schon dadurch erklärt, daß Christus die Schafe zu seiner Rechten stellt, die Böcke zu seiner Linken; die darauf noch folgende Verhandlung über die Werke aber erinnert an die Bücher.

B. 13. **Und das Meer.** Kann hier nicht direct vom Völkermeer verstanden werden, obwohl Hengstenberg diese Erklärung auch so bestimmt, es seien die in den Schlachten des Völkerlebens Umgekommenen gemeint. Es würde also eigentlich stehen sollen: die Schlachtfelder gaben ihre Todten wieder. Auch würde man dann unter dem Tode, welcher seine Todten wiedergab, eher die Gefallenen zu verstehen haben, als mit Hengstenb. unselige Todte. Indes handelt es sich vielmehr von verschiedenen Zuständen der Todten. Persönlichkeiten aller Art (nach B. 12) müssen aus Todeszuständen aller Art wieder zur Erscheinung kommen (f. oben). Was das Meer betrifft, so führt de Wette nach Westein ohne Grund hier eine hebräische Meinung ein, nach welcher die in der See Versunkenen nicht in den Hades kamen. Diese zweite Reihe soll nach Düsterd. nur solche umfassen, welche dem zweiten Tode oder dem Feuersee verfallen. Diese Annahme beruht aber auf der falschen Voraussetzung, nach B. 5 seien zu Anfang des tausendjährigen Reichs alle Gläubigen auferstanden. Dann wäre der Anfang des tausendjährigen Reichs eigentlich das Weltgericht selbst gewesen. Von Segenswirkungen der Parusie auf die Völkervelt könnte nicht die Rede sein.

¹⁾ S. die kritischen Noten.

B. 14. Und der Tod. „Tod und Hades, welche B. 13 (vergl. Kap. 1, 18) lokal vorgestellt wurden, erscheinen hier (vgl. Kap. 6, 8) personifiziert wie dämonische Mächte“ (Düsterb.). Zu dieser Vorstellung würde sich doch wohl der Apokalyptiker nicht bekennten. Es folgt vielmehr daraus, daß auch der Feuerpfehl nicht bloß ethisch zu verstehen ist, sondern auch seine physische Seite hat. Und insofern hat dieser Ausdruck wohl die Bedeutung, daß die beiden Grundformen der alten Sterblichkeit, erstlich das Sterben selbst, und zweitens die Existenzweise der Gestorbenen aufgehen in ihre Vollendungsform, in welcher nichts von ihnen übrig bleibt als der andere Tod, das äonische Leiden der Verlorenen (s. Jes. 25, 8; 1 Kor. 15, 26).

B. 15. Und wenn jemand nicht. Buchstäblich gefaßt erscheint dies sehr hart; ideell gefaßt heißt es, wo das zweite höhere Leben schlechthin mangelt, da ist der zweite Tod; die eigentliche Erfüllung des Todes; die natürliche, und darum auch die positive Folge.

Kap. 21 B. 1. Und ich schaute. Das Bild der Vollendung, zunächst als Himmelsbild. Das Endziel der alten Weltgeschichte, daher aller Sehnsucht aller Frommen (Röm. 8), aller Heilsoffenbarungen und Weissagungen, aller Formen und Wirkungen der Erlösung und des Reiches Gottes, und daher selbst aller Gerichte, welche zuletzt in der Konzentration des Endgerichts Raum machen mußten für die ewige Gottesstadt. „Augustin (de civ. dei XX, 17) versteht das nun Folgende de seculo futuro et immortalitate et aeternitate sanctorum, und diese seine Meinung ist mit mehr Recht als andere, die er über die Apokalypse geäußert, maßgebend geworden“ (de Wette). Auch Hengstenb. hat sich mit einem Salto mortale von dem mittelalterlichen Reich, unter kurzer Verührung der letzten Aufbruchzeit des Hogs und Magogs, in die Vollendungszeit des neuen Jerusalems versetzt. Grotius dagegen ist auch hier in der Zeit nach Konstantin stehen geblieben, und Vitranga wenigstens vor dem Weltgerichte (vergl. Düsterb., S. 562, besonders aber de Wette, S. 194). Vom Standpunkte der Vorstellung von einer abstrakten Geistigkeit der himmlischen Seligkeit haben sich manche in dieses Herabsteigen des Himmels auf die Erde im Gegensatz gegen ein Aufsteigen von der Erde zum Himmel nicht finden können. „Der Begriff der triumphirenden Kirche ist für die hier dargestellte Idee nicht ganz passend: es ist das durch Christus in seiner Kirche angebahnte und nach und nach verwirklichte Reich Gottes in der Vollendung, das Reich der ganzen Erlösten, seligen Menschheit; die Herrschaft Christi ist in die Gottes aufgegangen, welcher gegenwärtig ist (B. 11) und seinen Thron mit dem Lamm theilt (Kap. 22, 1)“, de Wette — **Einen neuen Himmel und eine neue Erde** (Jes. 65, 17; Kap. 66; Ps. 104, 30). „Die theologische Frage, ob die alte Welt in der Art vergehen werde, daß aus ihr wie aus einem Samen die neue erstehen werde, oder ob eine absolute Neuschöpfung nach der gänzlichen Vernichtung der alten Welt zu denken

sei, ist aus der apokalyptischen Schilderung wohl am wenigsten zu entscheiden; doch sieht diese (vergl. auch 2 Petr. 3, 10 ff.) der nach der Schrift (1 Kor. 15, 42 ff.; Röm. 8, 21; Matth. 19, 28) wahrscheinlicheren ersten Anschauungsweise nicht entgegen“ (Düsterb.). Vielmehr stellt die Apokalypse allein die eigentliche Vermittelung der letzten Metamorphose der alten Welt dar im tausendjährigen Reich. Die Vorstellung von dem Gegensatz einer absoluten Vernichtung und Neuschöpfung gehört überhaupt nur der halb spiritualistischen, halb materialistischen Buchstaben-Theologie des Orthodoxyismus an. — **Und das Meer.** Weshalb ist es nicht mehr? Die Antworten nach Düsterb.: 1) Keine Schifffahrt mehr nötig (Andr.); 2) durch den Weltbrand ausgetrocknet (Beda); 3) wie die alte Welt aus dem Wasser entstanden, so die neue aus dem Feuer (de Wette); 4) ein Horror vor dem hohen Meer (Ewald); 5) auch im Paradiese war kein Meer (Züllig); 6) Zusammenhang des Meeres mit dem höllischen Abgrunde (Ewald II.); 7) das Meer als Bestandtheil der alten Welt. „Die Haltung des Textes verwehrt nicht, auch ein neues Meer bei der neuen Erde zu denken“ (Düsterb.). Unsere Erklärung s. in der Uebersicht.

B. 2. Die heilige Stadt. Das neue Jerusalem. Es verhält sich zu dem *ἄνω ἱερουσαλήμ* (Gal. 4, 26) wie die Auferstehung zu dem Prinzip des neuen Lebens, oder die Palingenesie zu der *ἀναγέννησις*, wie die Saat zur Ernte (1 Kor. 15). Das himmlische Wesen der Gottesgemeinde, welches ihr auch schon auf Erden eigen ist, kommt hier zur himmlischen Erscheinung. — **Niederfahren von Gott.** Eine verwandte rabbinische Vorstellung bei Wetstein zu der Galater-Stelle; s. Düsterb., S. 563. — **Zubereitet** (s. Kap. 19, 7, 8; 2 Kor. 11, 2; Ephes. 5, 27; 1 Petr. 3, 3). Das neue Jerusalem als Inbegriff der einzelnen Vollendeten ist die Stadt Gottes, in seiner Einheit ist es die Brant Christi. Die vollendete Männlichkeit aller Bürger der Gottesstadt ist eben bedingt durch ihre bis zur vollkommenen Einmüthigkeit vollendete Empfänglichkeit.

B. 3. Siehe da die Wohnung Gottes (s. Jes. 2, 3; 4, 5; Hefes. 37, 27; Kap. 43, 7; 1 Kor. 3, 9; 2 Kor. 6, 16; Ephes. 2, 19—22).

B. 4. Gott wird abwischen (Ps. 126, 5, 6; Jes. 26, 8; Kap. 65, 19). — **Der Tod** (Kap. 20, 14). — **Das Leid, speziell die Todtentlage.** — **Nach Geschrei, nach Schmerz.** Die *καὶ αὐγὴ* ist die akute Form des Leids („das heftige Geschrei etwa bei dem Erleiden solcher Gewaltthaten, wie Kap. 13, 10, 17; 2, 10 angedeutet sind (Bleek), Ewald vergl. 2 Mos. 3, 7, 9; Esther 4, 3“, Düsterb.). Der *πόνος* der Schmerz oder die Schmerzensarbeit ist die chronische Form desselben. — **Denn das erste.** Im empathischen Sinne zu nehmen, wie der erste Mensch 1 Kor. 15, der gegenwärtige Aeon. Nach der Heiligen Schrift durchweg ist die Welt auf eine Folge von zwei Welten angelegt.

B. 5. Und der auf dem Throne saß. „Was die himmlische Stimme, das Gesicht des Joh. deutend

verkündigt hatte, das bestätigt jetzt der auf dem Throne Sitzende vgl. Kap. 20, 11) selbst, und zwar in einer zweimaligen Rede“ (Düsterb.). — Die Worte: Und er sagt zu mir: Schreibe es; denn diese Worte etc., sollen nach Bengel, Zöllig, Hengstenberg, Düsterdieck eine Zwischenrede des Engels sein mit Beziehung auf Kap. 19, 9 und Kap. 22, 6. Zu beachten ist aber die Variation zwischen Kap. 14, 9 ff. und B. 13. Hier folgt auf die Rede des Engels eine Stimme vom Himmel, welche dem Seher befehlt, das tröstliche Wort zu schreiben. Daher kann man aus der Stelle Kap. 19, 9 nicht den Schluss machen, daß hier eine Engelsrede die Stimme vom Throne unterbreche. Um so weniger, da es sich eigen annehmen würde, wenn die Rede des Engels die Rede Gottes selbst bekräftigen sollte. Auch schließt sich dafür die Gottesrede B. 6 etwas zu eng an B. 5 an.

B. 6. Sie sind geschehen (vgl. Kap. 16, 17). Nach Düsterb. bezieht sich *γέγοναν* auf das, was Joh. vorher geschaut hat. Seine Visionen aber waren schon in sich gewiß. Wir beziehen den Ausdruck auf die λόγος im Sinne der höchsten Bewirklichung; sie sind Ereignisse geworden. — Die Worte: Ich bin das Alpha und das Omega etc., enthalten die Begründung für den vorangehenden Ausdruck, daß die Worte Gottes einerseits Worte der absoluten Treue (πιστος), andererseits der absoluten Realität (ἀληθινός) seien. — Ich will dem Dürstenden geben. In der Befriedigung aller wahren menschlichen Sehnsucht liegt der Ausdruck für die höchste menschliche Seligkeit (Seligkeit = Besitz der Fülle; zu vergleichen die Verita).

B. 7. Wer überwindet (s. die Sendschreiben). Hier tritt gegen das Ende hin der Anfang wieder hervor. Ist ja auch der Kern der sieben Gemeinden nach ihrer symbolischen Totalität die Grundlegung für die herrliche Gottesstadt, welche nun zur Erscheinung kommen soll. — Gott als Erbe des Menschen: die vollendete Seligkeit; der Mensch als Sohn

Gottes, die vollendete Würde (Matth. 5, 9; Röm. 8, 17).

B. 8. Den Verzagten aber. *δειλοῖς*. „Im Gegensatz zu *ὁ νικῶν* sind die Christen gemeint, welche dem leidensvollen Kampf mit der Welt dadurch ausweichen, daß sie die Treue des Glaubens verleugnen (Bengel, de Bette, Hengstenb.).“ Düsterb. Sicher eine viel zu spezielle und ungründliche Erklärung. Die Bezeichnung dieser Feigen, welche feig waren in der höchsten Beziehung, umfaßt alle Verlorenen, d. h. mit anderen Worten: im Angesicht des hohen epischen Ziels der Menschheit wird alles Dahintenbleiben und Verlorengehen auf das Ermangeln des spezifischen äonischen Menschenmuths, auf schmachvolles Marobiren und Fahrenflucht zurückgeführt. Fassen wir das *δειλοῖς* generell, so bildet sich eine bedeutsame Sechszahl von Spezialien: 1) Ungläubige und (praktisch) Greuelhafte, durch Unnatur Verschuldet (s. Röm. 1); 2) Mörder und Murer (Grausamkeit und Wollust, eine bekannte Doublette); 3) Zauberer und Götzenbienen. Auch hier ist die Verwandtschaft augenscheinlich. Nun aber scheint eine siebente Art dazu zu kommen, die Lügenhaften. Allein es ist nicht ohne Bedeutung, daß hier ein Zusatz gemacht wird: *καὶ πάντων*, wonach diese mit den Götzenbienern zusammengeworfen werden. Der Götzendienst wird von der Apokalypse mehrfach als Lüge bezeichnet (s. Kap. 14, 5; dazu Grot. Kap. 21, 27; 22, 15; vergl. Röm. 1, 25). — Den Ungläubigen. Nach Bengel und Ewald: vom Glauben Abgefallene. Nach Düsterb. dem Christenglauben feindlich gestimmte Erdbewohner. Im Weltgericht hat diese Unterscheidung keine Bedeutung mehr, der Feinde ist zum Ungläubigen geworden, der Ungläubige zum Feinde. — Greuelhafte. Die sich durch Greuel selber greuelhaft gemacht haben, *ἐβδελυγμένοι*, flagitiis foedi. — Ihr Theil. Veränderung der Konstruktion. Es soll auch hier nicht übergangen werden, daß sie ihr Loos verdient, d. h. verschuldet haben.

B. Das himmlisch-irdische, ideal-reale Bild der neuen Welt. Das Reich der Herrlichkeit.

Kap. 21, 9–22, 5.

1. Die Gottesstadt als das himmlische Jerusalem.

- 9 Und es kam zu mir einer von den sieben Engeln, welche die sieben Schalen hatten voll von den sieben letzten Plagen, und redete mit mir und sagte: Komm, ich will dir zeigen die Braut, das Weib des Lammes¹⁾.
- 10 Und er entrückte mich im Geiste auf einen großen und hohen Berg und zeigte mir die große Stadt, das heilige Jerusalem, herniederschwebend aus dem Himmel von Gott.
- 11 Wie sie zu eigen hat die Herrlichkeit Gottes; ihr Lichtquell [*φωστήρ*] ist gleich dem köstlichsten Edelsteine, einem kristallhellen Jaspis.
- 12 Wie sie versehen ist mit einer großen und hohen Mauer, wie sie besitzt zwölf Thore, und über den Thoren zwölf Engel, und Namen hineingegraben, welches sind die Namen²⁾ der zwölf Geschlechter der Söhne Israels.

¹⁾ Die Lesart *την γυναῖκα τὴν ἁγίαν*.

²⁾ *Ὄνόματα* von der Rec. ausgelassen.

Gegen den Ausgang drei Thore, und gegen Norden drei Thore, und gegen Süden drei 13 Thore, und gegen den Sonnenuntergang drei Thore.

Und die Mauer der Stadt, wie sie hat zwölf Grundsteine und auf ihnen die zwölf Na- 14 men der zwölf Apostel des Lammes.

Und der mit mir redete, hatte ein Maß¹⁾, ein goldenes Rohr, damit er messen sollte die 15 Stadt und ihre Thore und ihre Mauer.

Und die Stadt liegt da, ein Viereck, und ihre Länge ist gleich groß²⁾ wie ihre Breite. 16 Und er maß mit dem Rohr die Stadt zu zwölftausend Stadien. Die Länge und die Breite und die Höhe derselben sind gleich.

Und er maß ihre Mauer: zu hundert vierundvierzig Ellen; nach eines Menschen Maß, 17 welches eines Engels [Maß] ist.

Und das Bauwerk ihrer Mauer war Jaspis, und die Stadt reines Gold, gleich einem 18 Kristall.

Die³⁾ Grundsteine der Mauer der Stadt waren mit Edelsteinen aller Art geschmückt. Der 19 erste Grundstein ein Jaspis; der zweite ein Sapphir; der dritte ein Chalcedonius [himmelblau, halbdurchsichtig]; der vierte ein Smaragd;

Der fünfte ein Sardonyx [fleischfarbig]; der sechste ein Sard [= Onyx]; der siebente ein 20 Chrysolith [Goldfarbe; Topas]; der achte ein Beryll [meergrün]; der neunte ein Topas [goldglänzend; s. den siebenten]; der zehnte ein Chrysopras [goldgelb und lauchgrün]; der elfte ein Hyacinth [dunkelroth]; der zwölfte ein Amethyst [bläulich-violett].

Und die zwölf Thore waren zwölf Perlen; ein jegliches Thor war aus einer Perle. Und 21 der Straßengrund der Stadt lauterer Gold wie durchsichtiger Kristall.

2. Die Gottesstadt als die heilige Stadt aller gläubigen Heiden.

Und einen Tempel sah ich nicht in ihr; denn der Herr Gott, der Allherrscher, ist ihr Tem- 22 pel, und das Lamm.

Und die Stadt bedarf nicht der Sonne und des Mondes, daß sie ihr⁴⁾ scheinen, denn 23 die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie [ist ihr Tageslicht], und ihr Lichtträger [ihr Lichtstern] ist das Lamm.

Und die Nationen [der Seligen, Seliggewordenen⁵⁾] werden durch ihr Licht hindurchwan- 24 deln, und die Könige der Erde bringen ihre Herrlichkeit⁶⁾ in sie hinein.

Und ihre Thore werden nicht verschlossen bei der [beständigen] Tageszeit; denn Nachtzeit 25 wird da nicht sein.

Und man wird die Herrlichkeit und den Schatz [Reingehalt, τιμή] der Völker in sie hin- 26 einbringen.

Und nicht wird in sie hineingehen irgend ein Gemeines [κοινόν], und was Greuel verübt 27 und Lügen; sondern nur die geschrieben sind in dem Lebensbuch des Lammes.

3. Die Gottesstadt als das neue, universelle Paradies, die verklärte Natur.

(Kap. 22, 1–5).

Und er zeigte mir einen [reinen⁷⁾] Strom vom Wasser des Lebens, schimmernd wie Kri- 1 stall, ausgehend von dem Throne Gottes und des Lammes.

Inmitten ihrer [Haupt-] Straße aber, dießseits und jenseits⁸⁾ des Stroms [welcher die 2 Straße wie eine Gracht durchzieht] Gehölz des Lebens [von Lebensbäumen], das zwölfmal Früchte

¹⁾ Μέτρον nach den Codd. A. B.

²⁾ Das τοσοῦτόν ἐστιν vor ὅσον fällt aus.

³⁾ A. B. u. a. ohne καί.

⁴⁾ Das ἐν vor αὐτῇ fällt aus nach A. B. u. a.

⁵⁾ Die Lesart der Rec. καὶ τὰ ἔθνη τῶν σωζομένων wahrscheinlich zur Erklärung des Wortes ἔθνη gemacht.

⁶⁾ Zusatz der Rec. καὶ τὴν τιμήν.

⁷⁾ Das Adj. καθάρων nicht begründet.

⁸⁾ Καὶ ἐκείθεν.

trägt, indem es in jedem Monat seine Frucht bringt; und auch die Blätter des Gehölzes dienen zur Gesundheitspflege [*θεραπεία*] der Heiden [Nationen.]

3 Und keinerlei Gebanntes [*κατάθεμα*¹] wird mehr sein. — Und der Thron Gottes und des Lammes wird in ihr sein. Und seine Knechte werden ihm dienen.

4 Und sie werden sehen sein Angesicht, und sein Name ist an ihren Stirnen.

5 Und seine Nacht wird [dieselbst²] mehr³ sein. Und keine Leuchte und kein Licht thut noth⁴). Denn Gott der Herr wird leuchten über ihnen⁵), und sie werden herrschen in die Aeonen der Aeonen.

Gegetische Erläuterungen.

Uebersichtliche Betrachtung. Gerade so, wie einer von den Engeln des Jorns oder der Jor-nesschalen dem Seher die böse Weltstadt im Bilde der Hure gezeigt hat, ist es nun wieder einer von diesen Engeln, welcher dem Seher ebenfalls die Gottesstadt zeigt unter dem Namen der geschmückten Braut. Und damit scheint der Geist der Weissagung die Wahrheit veranschaulichen zu wollen, daß der Jorn Gottes eine Flamme ist, die sich verzweigt in den Blitzstrahl der Gerechtigkeit und in das Licht der Liebe.

Das große Gesichtsbild, welches der Engel dem Seher zur Anschauung bringt, indem er ihn entrückt auf einen großen und hohen Berg, den erhabenen Standpunkt des vollendeten Schauens in das Gebiet der Vollendung, ist zuvörderst die Erscheinung der neuen Schöpfung, der verklärten Welt des ewigen Seins, welche an die Stelle der ersten Schöpfung, der Welt des zeitlichen Werdens getreten ist. Sie ist sobann die vollendete Union zwischen Himmel und Erde, mit welcher der Gegensatz des Lebens zwischen Himmel und Erde nach 1 Mos. 1 zum Gegensatz vollendeter Geistesgemeinschaft in der Liebe geworden ist. Auch dieser Gegensatz, das plastische Bild der Religion, hat hier seine Erfüllung gefunden. Der Himmel hat die volle frische, warme und heimliche Gestalt einer traulichen Erde angenommen, die Erde leuchtet in der himmlischen Herrlichkeit des zur Anschauung gewordenen Thrones Gottes. Die neue Schöpfung ist ferner auch das neue universelle Paradies, welches aus dem Saatforn des in den Grund der Weltgeschichte versenkten ersten Paradieses erblüht ist. Nicht minder ist diese neue Welt eben darum die Verwirklichung der großen Gottesstadt, die zuerst in dem Lager Israels, und weiterhin in der Stadt Jerusalem in typischer Vorausdarstellung ein Gegenstand menschlicher Bewunderung, Sehnsucht und Hoffnung geworden ist, und sich dann in so manchen neutestamentlichen Vorspielen angekündigt hat von fern. Allein ihren herrlichsten Namen hat sie im Titel der Braut; denn damit ist nicht nur die Herrschaft des persönlichen Lebens in dieser neuen Welt ausgesprochen, nicht nur die vollendete Einmütigkeit aller seligen Gei-

ster, nicht nur ihre vollkommene Empfänglichkeit für die ganze Selbstmittheilung Gottes, sondern auch ihre göttliche Würde, Freiheit und Seligkeit in der Liebe.

Wir finden in dem großen Verklärungsbilde der Vision eine Trilogie, für welche die Elemente auch im Evangelium des Johannes entschieden vorliegen: a. die Verklärung der Theokratie, repräsentirt durch das himmlische Jerusalem (von B. 9—21); b. Verklärung der gläubigen Heidenwelt oder der universellen neuen Menschheit (B. 22—27); c. Verklärung der ganzen Natur, oder die Erscheinung des neuen Paradieses (Kap. 22, 1—5). — Die erste Abtheilung bildet mit Recht die Grundlage des Ganzen und ist daher am ausführlichsten; sie verzweigt sich wieder in drei Theile.

Der erste Theil der ersten Abtheilung stellt die Heiligkeit der Gottesstadt dar. In der Dora Gottes oder der Schechina, welche mit ihrem Glanze die ganze Stadt überstrahlt, weil sie durch die ganze Stadt allgegenwärtig ist, reflektirt sich das Allerheiligste (B. 11). In der hohen Mauer der Stadt reflektirt sich die ökonomische Schranke der Theokratie, und der wahre Geist jener Schranke, wie sie das Heil vermitteln sollte für alle Welt, findet seinen Ausdruck in den zwölf Thoren, bestellt mit Engeln, die hier wohl eigentliche Heilsbotschafter symbolisiren; denn die Thore sind offen von drei zu dreien nach allen vier Gegenden der Welt, so daß eine zweifache Wirkung der Heiligkeit zum Ausdruck kommt, der Abstoß gegen alles Unheilige durch die Mauer, der freie Eingang für alles der Heiligkeit Zugewandte durch die Thore (B. 12—14).

Der zweite Theil gibt mit der Größe der Stadt ein Abbild der Größe des Reiches Gottes (B. 15 bis 17). Diese Größe erscheint aber durchaus ausgeprägt in den Formen der Vollkommenheit. Die Stadt hat die Form eines vollkommenen allseitigen Würfels wie das Allerheiligste, und erscheint in diesem Gleichmaß als Ausdruck der vollkommenen himmlischen Welt.

Der dritte Theil der ersten Abtheilung entfaltet in der edelsten Pracht den Reichthum der Gottesstadt, wie er aber durchaus als ein idealer geistverklärter Reichthum zur Erscheinung kommt durch Edelsteine, Perlen und spiegelndes Gold (B. 18—21).

¹) Vergl. Delitzsch. S. 51.

²) Das *ἐν* nicht begründet.

³) Das *ἐν* gegründet auf A. Sinai. u. a., gestrichen von Tischendorf nach B.

⁴) Tischendorf nach B., davon verschieden die Lesarten von Lachmann und der Rec.

⁵) Die Lesart *ἐν αὐτοῖς*.

Die zweite Abtheilung verzweigt sich ebenfalls in drei Theile. Der erste spricht die absolute Geistigkeit des neuen Kultus aus. Da die Stadt selber ein Allerheiligstes geworden ist, so würde ein Tempel in ihr verhältnismäßig als ein minder Heiliges, als ein Stüd der alten Welt erscheinen. Gleichwohl hat sie einen geistigen Tempel, der auch sie noch überragt. Seine Unendlichkeit ist Gott als der Allherrscher, seine gegenwärtige Bestimmtheit ist das Lamm (B. 22 u. 23). Der zweite Theil der zweiten Abtheilung charakterisirt die Stadt als die große, univervelle, heilige Weltstadt, die Stadt aller erlösten Nationen und Könige, die Stadt der geheiligten Menschheit und aller ihrer sittlichen und ewigen Güter, ja die Stadt der ganzen himmlischen Geisterwelt und des ewigen Tagesglaues (B. 24—26). Der dritte Theil stellt die Scheidung dar zwischen der geheiligten Heidenwelt und dem eigentlichen Heidenthum in aller Welt, wie es hier mit den drei Charakterzügen gezeichnet wird: Gemeinheit (Bestialität), Greuelhaftigkeit (Unnatur) und Lügenhaftigkeit (beide Schlechtigkeiten umfassend). Von Personen ist hier nicht die Rede mehr; sie sind durch die Vermischung ihrer Persönlichkeit in ihrer Schlechtigkeit Neutra geworden (B. 27). Das Lebensbuch des Lammes hat aber von Anfang an auch diese Universalität der Heilssphäre umfaßt.

Die dritte Hauptabtheilung ist ein unverkennbares Gegenbild des ersten Paradieses. Der allgemeine Charakter desselben besteht darin, daß alle seine Heiligkeit lauter Heil und Heilswirkung geworden ist, eine potenzierte, lebensschaffende, lebenerneuende und lebenerhaltende göttliche Lebensmacht. Den ersten Grundzug bildet der Lebensstrom. Er geht nicht bloß aus von einem Eden oder Wonne-land, wie es das erste Paradies umschloß (1 Mos. 2); auch nicht bloß von dem neuen Tempel Jehova's, wie der Heilstrom des Ezeiel (Kap. 47); er strömt hervor von dem Throne Gottes und des Lammes (B. 1). Den zweiten Grundzug bilden die Lebensbäume, welche den Strom auf beiden Seiten umgeben, eine unabsehbare Allee, Fruchtobäume des Lebens, so intensiv heilbringend, daß sie immer neue Früchte bringen in jedem Monat, und daß selbst ihre Blätter dienen zur Heilung (*ἰατρικία*) der Heiden. So entschieden aber ist die Heilswirkung der Lebensbäume in der Stadt, daß in diesem neuen Paradiese kein Gebanntes mehr aufkommen kann, geschweige denn daß die neue Menschheit hier selbst zum Gebannten werden sollte, wie ihre Stammeltern durch den Trug der Schlange und des Satans im ersten Paradiese (B. 2. u. 3). In dem dritten Grundzug hat sich das eritis sient deus im göttlichen Sinne erfüllt. Was Adam werden wollte, und auf dem Wege der Ungeduld und der Sünde in unabsehbarer Form verlor, das ist jetzt wieder gewonnen auf dem Wege der Erlösung und der unendlichen Geduld. Jetzt ist es die Seligkeit aller, daß sie Gott die nen als seine Knechte, während sie als seine seligen Kinder sein Angesicht schauen, und in sein Angesicht schauen können ohne

zu erschrecken wie Adam. Dieses selige Verhältniß aber ist zu einem ewigen Zustand geworden; ihre Heiligkeit hat den Charakter indelebilis, die unauslöschliche Bestimmtheit der wahren Priester Gottes. Wenn nun hier noch einmal die Aufhebung der Nacht verkündigt wird, wie Kap. 21, 23 so hat die Verklärung hier doch eine neue Bedeutung. Dort ist von dem Tag der Seligen in vorwaltend geistlicher Beziehung und an sich die Rede, hier aber ist die Unvergänglichkeit dieses Tages vorzugsweise im Sinne des ewigen Tages der verklärten Welt gemeint. Was also der Name Gottes an den Stirnen der Seligen sagt: unvergängliche Gotteserkenntniß und Gottgeweiheit, das wird durch diesen Ausspruch ergänzt. Für sie kommt nie wieder eine Nacht, nie wieder irgend ein Lichtmangel, denn Gott selber leuchtet über ihnen für immer. Das aber ist eben die ewige Grundlage, auf welcher sie königlich herrschen werden in und mit dem Walten Gottes, in der Einigung mit seinem Willen und als Organe seines Willens, ewig frei in ihm von aller Welt für alle Welt in die Aeonen der Aeonen hinaus.

Die Pracht des ganzen Bildes der neuen Schöpfung, welche den Geschmack des gewöhnlichen Humanismus so fremdartig anpricht, gewinnt für uns ihre ganze Bedeutsamkeit, wenn wir sie im Zusammenhang mit der ganzen Heiligen Schrift, namentlich auch des Alten Testaments als die hohe Blumenfrone auf dem Stengel aller biblischen Typik betrachten.

So ist unsere Vision zuvörderst das Bild der Vollendung und Erfüllung der ganzen Theokratie. Die Heilsoffenbarung kam in vielen Einzelmomenten vom Himmel herab, in Stimmen, in Engeln, in Theophanien, zuletzt in Christo. Die Erfüllung besteht endlich darin, daß die ganze Gottesstadt vom Himmel herabkommt.

Die Gottesgemeinde, welche die Heilsoffenbarung ins Leben rief, war von Anfang an bestimmt zur Gottesbraut — jetzt ist sie in dieser Bestimmung vollendet.

Der hohe Berg, auf dem die Gottesstadt liegt, war schon durch den Berg Zion vorbereitet, und seine Bedeutung hieß: die weite, überragende, feste göttliche Reichsordnung und Reichsmacht — jetzt überragt dieser Berg ewiger Gottesordnung und Gottesfestung, den schon die Propheten im Geiste geschaut haben (Jes. 2, 2; Hesek. 40, 2), die ganze Welt.

Die Stadt Jerusalem hatte seit ihrer Erbauung und Weiheung zur Residenz und Tempelstadt die alten typischen Ehren der früheren Gottesstädte, von der Lagerstadt in der Wüste bis nach Schilo hin, geerbt, sie war die Residenz des Jehova-Kultus und der theokratischen Natur — jetzt ist die Erscheinung ihres Urbildes da, die Stadt, in welcher der Kultus und die Kultur in ihrer Vollendung ihre völlige Vereinigung erreicht haben.

Die Herrlichkeit Gottes, die Schechina, manifestirte sich einst nur in vorübergehenden Erscheinun-

gen. Der centrale Ort ihrer Manifestationen war das Allerheiligste — jetzt breitet sie sich aus in ewigem Lichtglanz über die ganze Stadt Gottes.

Sie wurde damals vermittelt durch typische Medien, durch visionäre Engelgestalten, durch die Wollen- und Feuerfäule, durch die Cherubim — jetzt strahlt sie von einem permanenten Lichtquell (*πανάγνη*) aus; die Parusie Christi ist die Epiphanie Gottes, an Lichtglanz gleich dem edelsten Edelstein.

Israel war zur Sicherung seiner h. Bestimmung mit einem Zaun umgeben, der alles Gemeine des Heidenthums von ihm ausschneiden sollte, eben dadurch aber die einstige Wiederbringung der Heiden durch den Segen Abrahams vermitteln. — Diese Schranke, einst theokratisches Gesetz, dann kirchliches Bekenntniß, erscheint hier ideell verwirklicht in der hohen Mauer, welche durch ihre Unilbersteiglichkeit alles Gemeine ausschließt, und durch ihre zwölf Thore, mit Engeln besetzt, alles Gottverwandte einladet und aufnimmt, d. h. alles Gottverwandte in der zwölffachen Charakterform der zwölf Stämme Israels.

Die Stämme Israels sollten die Fülle der verschiedenen menschlichen Anlagen für das Reich Gottes in theokratischen Grundformen repräsentiren. — Diese Grundformen haben sich jetzt in der Vollendung des geistlichen Israel alle erfüllt. Daher sind die Thore mit den Namen der Stämme Israels geschildert, sie bezeichnen die Grundformen des Gottesvolkes im Innern der Stadt, sowie die Grundformen des Gottesvolkes, welches aus allen vier Weltgegenden in die Gottesstadt eingeht.

Was die Wiederherstellung des Volkes Israel selbst anlangt, so ist eine Wiederherstellung seines Kerngehalts in der Sphäre vollkommener christlicher Gleichheit und Freiheit einfach ausgesprochen mit der typischen Bedeutung seiner Stämme; wie aber auch alle Erneuerung alttestamentlicher gesetzlicher Vorrechte durch dieselbe typische Bedeutung ausgeschlossen ist. Dies gilt auch schon von der Darstellung der Versiegelten (Kap. 7). Die Versiegelten würden nicht nach Israel genannt, wenn Israel nicht eine dynamische Größe unter ihnen bilden sollte; dieselben Versiegelten würden aber die Idee von heidnischen Auserwählten ausschließen, wenn sie nicht typisch zu verstehen wären.

Die Thore der Städte Israels, insbesondere Zions, standen schon im Alten Bunde dem Fremdling offen, wenn er sein heidnisches Wesen draußen ließ. Sie wurden die Symbole des Eingangs in die heilige Stadt, in das Heiligthum, in die Gemeinschaft der Heiligen (Ps. 100, 4), sowie die Symbole des Ausgangs zur Befreiung der Welt (Zes. 62, 10) und zur Einführung des Königs der Ehren durch ihre Thore (Ps. 24, 7; vergl. 1 Mos. 2, 17). — Dieser Thore hat die neue Gottesstadt

zwölf, nach der heiligen Vollzahl. Es fehlt ihr kein Thor des Eingangs, kein Thor des Ausgangs.

Jener Stein zu Bethel, auf welchem der wandernde Jakob schlafend im Traume die Himmelsleiter gesehen hatte, wurde zu einem Maßstein und Altar geweiht; das Vorbild der Grundsteine des Gotteshauses (Bethel, 1 Mos. 28, 22), des Esaias (Christus (Ps. 118, 22; Zes. 28, 16; Ephes. 2, 20)). — Dieser hat in der Vollendung sich wiederum verzweigt in die zwölf Grundsteine der Mauer der heil. Stadt, bezeichnet mit dem Namen der zwölf Apostel.

Die Grundformen der Sendung Christi an die Welt, die zwölf Apostel bezeichnen als Apostel des Lammes auch die Grundformen des weltüberwindenden Kreuzesleidens, und als solche die Grundlagen der Gottesstadt.

Das heilige Maß hat in der Geschichte des Tempelbaues eine ähnliche Bedeutung wie in der griechischen Weltanschauung die platonische Idee oder die aristotelische Form (Weisheit 11, 21; vergl. das pythagoräische System; Hiob 28, 25—27; Zes. 40, 12). — Eine Macht der idealen Form durchwaltet in vollendeter Herrschaft alle Verhältnisse der Gottesstadt, die Stadt und ihre Thore und ihre Mauer.

Die Form des vollkommenen geometrischen Vierecks oder Würfels war die Form des Allerheiligsten. Jetzt erscheint sie als die Symmetrie der Gottesstadt. Dort war das Allerheiligste ein fast unzugängliches, von Schrecken geschütztes Heiligthum — hier ist die große Gottesstadt zum offenbaren und offeneren Allerheiligsten geworden.

Die Größe der Stadt läßt sie in ihrer Länge und Breite als Weltstadt, in ihrer Höhe als Himmelsstadt erscheinen. — Als Blütenkrone des Tempels ist sie das Erscheinungsbild des Reiches Gottes und damit des verkärten Universums zugleich.

Die h. Mauer, welche als theokratische und als kirchliche Schranke ein Dium einer Philosophie der Wildheit, Gemeinheit und Zuchtlosigkeit ist — hier erscheint sie in ihrer Vollendung, aufgeführt aus dem Stoff des edelsten Edelsteins, wie dies schon der Geist der Prophetie von ferne erkannt hat (s. Zes. 54, 11).

Der Deckel der Bundeslade, so zu sagen das Heiligste im Allerheiligsten, war aus seinem Golbe (2 Mos. 37, 6). — Jetzt besteht der Bau der ganzen Stadt aus reinem Golbe, so rein, daß es wie Kristallglas spiegelt. — Die Stadt ist damit in unerreichbarer Erhabenheit des Gedankens als Gottes Heiligthum bezeichnet.

Die Edelsteine, welche der Hohenpriester in seinem Brustschilde trug, bedeuteten die Eigenthümlichkeiten, die charismatischen Anlagen, den Geistes- und Liebeswerth der Stämme Israels für das Herz Gottes, den der Hohenpriester repräsentirte. — Eine solche göttliche Herzensliebe in der Vollendung der Grundformen menschlicher Charismen spiegelt sich jetzt in allen Edelsteinen, welche die Grundsteine der Stadtmauer bilden. Die ganze Stadt ist sozusagen auf das Brustschild des realen Hohenpriesters gegründet.

Wie der Edelstein früh zum Symbol eines gottgeweihten persönlichen Lebens geworden ist, so die Perle zum Symbol göttlicher Lebensweisheit, der in der Erkenntnis des Glaubens oder in der Glaubensgerechtigkeit konzentrierten Frömmigkeit. So geht der Werth der Weisheit über den Werth der Perlen (Hiob 28, 18; Sprüche 3, 15); sie wird aber auch durch Perlen versinnbildet, und verzweigt sich in ihren Einzelzügen in eine Mehrheit von Perlen (Matth. 7, 6), während sie in ihrer vollendeten Geistesgestalt konzentriert ist zu der einen kostbaren Perle, deren Werth alle Einzelperlen übertrifft (Matth. 13, 46). Wie aber kommt die Perle in Beziehung zu dem Thor? Jes. 54 lesen wir (nach de Wette's Uebersetzung): „ich mache von Rubin deine Zinnen und deine Thore von Karfunkelsteinen (?) und deinen ganzen Umfang von kostbaren (edlen) Steinen.“ Die Sept. unterscheidet Jaspis für die Zinnen oder Brustwehren, Kristallsteine für die Thore, edle Steine für die Mauern. Da der Stein für die Thore חֲרָצִים ein sonst unbekannter Stein ist, der vom Feuerglanz seinen Namen hat, ein Karfunkel aber sicher nicht ist, wenn anders der Rubin mit dem Karfunkel gleichbedeutend ist, so könnte man annehmen, Johannes habe denselben als Perle aufgefaßt. Die Entstehung der Perle aus der Wunde des Perlmuschelhiers, ihre Lagerung in der Tiefe, die Seltenheit und Schwierigkeit des Gewinns derselben sind naheliegende symbolische Motive. Der Bestand jedes Thors aber aus einer Perle ist ein sprechendes Bild der himmlischen Einfalt, welche allein den Eingang in die ewige Gottesstadt findet.

In dem goldenen Straßengrunde der Stadt potenzirt sich sogar der Goldgehalt der Gebäude. Gold wie durchsichtiger Kristall. Wie weit ist von den allerdings schon geweihten Gassen Jerusalems durch die christlichen Stadtgassen und Straßen hindurch, in denen oft noch die Sitte und Bildung kämpft mit der Barbarei bis zu diesem Ziel! — Hier sind die Gassen und Straßen rein: man wandelt auf ewig spiegelklarem Goldgrund.

Auf die Momente der Vollendung der Theokratie folgen die Grundzüge der vollendeten gläubigen Heidenwelt.

Wie die frommsten Heiden nicht in ihren Tempeln, sondern außer ihnen die lebendigen Zeichen und Spuren des unbekannten Gottes fanden, und wie alle Zeit die Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit einen Gegensatz gegen die bloß lokale Anbetung auf Garizim und in Jerusalem bildete, so hat sich nun nach diesen Vorübungen ein vollendetes Bewußtsein der Allgegenwart Gottes in seinem Geiste gebildet. Das bunte Gefühl der Allgegenwart Gottes hat sich außer der Heilsoffenbarung und innerhalb derselben immer mehr entwickelt (man vgl. 1 Mos. 28, 16 und Ps. 139, 7 ff.). — Hier ist dieses Gefühl zur steten Anschauung der Gegenwart Gottes, vielmehr noch zur vollendeten Manifestation Gottes geworden.

Die allgemeine natürliche Offenbarung Gottes

(Röm. 1, 20) war allzeit nach ihren Grundzügen für die Heiden besonders eine Offenbarung durch die großen Himmelslichter, Sonne und Mond. Diese Offenbarung ist jetzt wieder hergestellt und vollendet — Sonne und Mond sind überstrahlt von der Herrlichkeit des Herrn. In dem geistigen Lichtglanz, welcher von Gott durch Christus, seinen Lichtträger, ausgeht, scheinen die Lichter des Himmels als solche zu verschwinden, weil sie in ihm erst in ihrer vollen Bedeutung wirksam sind.

Die Heiden aber sind im Lichte des Heils Nationen im reinsten Sinne geworden, Völkertypen, welche sich in ihren geheiligten Eigenthümlichkeiten zusammenschließen zum Reiche Gottes. In dem Segen des Noah trat der erste Grundriß einer verschiedenen Bestimmung der Volksstämme zu Tage; an dem Fuße des babylonischen Thurms verzweigte sich die Menschheit in Heidenthümer. Ihre höhere charismatische Bestimmung aber wurde nicht nur typisch symbolisirt durch die zwölf Stämme Israels und ausgesprochen durch die Idee der siebenzig Völkerschaften und die Zahl der siebenzig Jünger, sondern es war die stete Aufgabe der christlichen Kirche, aus dem heidnischen Völkergewirre das eine Gottesvolk herauszuarbeiten, aber auch aus der einen Christenheit die himmlische Völkerfamilie. — Hier ist sie nun zur Erscheinung gekommen. Die Nationen wandeln durch den Lichtstrom des Gottesreiches hindurch, wie wenn sie sich darin badeten.

Was aber die Könige von jeher vorstellten, was die schlechten Könige als symbolische Figuren bedeuteten, und die guten Könige, die Helden annäherungsweise verwirklichten neben den königlichen Geistern, die ohne Krone und Scepter königlich walteten (Matth. 5, 9), potenzierte Menschen als Centralpunkte der sozialen Organisation der Menschheit, das hat sich jetzt ebenfalls erfüllt. — Die Könige der Erde bringen alle Herrlichkeit der Erde, ihre dem Geiste dienstbar gemachten Güter in die Gottesstadt herein (Jes. 49, 23; 60, 16).

Die Christenheit ferner, welche der Mensch in der hellen Tageszeit gegenüber der Nachtzeit in Kreisen der Kultur auf den Höhen des Friedens, unter dem Schutz der Geseze je und dann genossen hat, ist durch das Reich Gottes stets gefördert worden. — Hier endlich in der Vollendung ist die „holze Himmelsruß“ da, gesichert durch das Licht des ewigen Tages, in der Region des ewigen Sonnenscheins. Die Thore der Gottesstadt werden nicht geschlossen, weil die Tageszeit permanent ist.

Wie aber der ganze Reingehalt der Güter der Erde der ewigen Gottesstadt angeeignet wird, so auch der ganze Reingehalt der Menschheit in der Herrlichkeit der Völker, ihre mannigfaltigen und verschiedenen Gaben, der ganze Schatz menschlicher Kultur. Dafür ward Israel auserwählt zum Volke Gottes, daß es die Völker als Völker im Segen Abrahams wieder sollte zur Erscheinung bringen. Das Christenthum hat bis heut die Aufgabe, die Hülle der Sünde, des nationalen Verderbens, wegzunehmen von der Schönheit der Völker

(Jes. 25, 7). — Hier ist die Erfüllung. Im Anschauen der einen Herrlichkeit Christi treten sie alle in ihrer Herrlichkeit hervor — der Schatz, die Ernte Gottes, die Siegesbeute Christi.

Das wirkliche Heidenthum aber, wie es auch das Judenthum entstellte (s. Röm. 2), ist dann für immer aus der reinen Gottesgemeinde ganz ausgeschieden. Seine Charakterzüge sind Gemeinheit, Roheit und Wüßtheit auf der einen Seite, Greuel, Unnatur, auch in den Unformen der Verbildung und Hiererei, auf der andern, und der gemeinsame Grundton ist die Lilge, die Fälschung der hohen, heiligen Wirklichkeit Gottes, die Erzeugung trügerischer Schatten, welche theils als wüste, theils als Schönheit und Heiligkeit nachäffende Zerrbilder der Wirklichkeit erscheinen. An diesem Ausscheidungsprozeß hat die Menschheit in ihrer höheren Richtung durch jüdische Reinigungsgeetze, durch griechisch-römische Justiz und Polizei und christliches Schlüsselamt gearbeitet, ist unter großen und groben Vergerungen der Idee des Bannes. — Hier aber hat die Gottesstadt eine ewige Macht der Reinheit erreicht, in welcher sie bei zwölf offenen Thoren gleichwohl in dynamischer Wirkung alles Gemeine, Bannbehaftete für immer fern hält.

Wie der Kreis der Theokratie umschlossen ist von dem Kreise der heiligen Menschheit, so endlich auch dieser wieder von dem Kreise der verkärten Natur.

Das Paradies war verloren. Aber nur in der Erscheinung und für die Welt war es verloren. Die Gnade Gottes sicherte die Saat des Paradieses, Christus gewann sie wieder für die Menschheit. Sie lag unter dem Schnee, sie brach in Vorzeichen und Anzeichen im gelobten Lande und in christlichen Kulturbildern wieder hervor. — Hier ist das Paradies nun wieder da, und wie ist es unter dem Schnee gewachsen! Aus dem mysteriösen Garten in Eden ist ein verkärtes Universum geworden.

Neuer Strom des Paradieses ging aus von dem Bonneland Eden und zertheilte sich in die Hauptströme der Erde. Wie bald nahm er irdische Farben an und verfärbte der Vergänglichkeit! Auch war er im Paradies noch kein Strom des Lebens. Allmählich wohl brach in der Menschheit wieder ein Brunn des Heils aus der Tiefe hervor, aus dem Felsen des Heils (Ps. 46, 5; Jes. 12, 3; Jerem. 2, 13 u. a.), vorgebildet durch die Brunnen der Patriarchen und die Brunnen der Wüste (2 Mos. 15, 27 u. a.). Allmählich wurden auch h. Bäche und Ströme, der Siloah und der Jordan zu Segensflüssen, und ein großer Lebensstrom wurde schon von Hefesiel geweissagt. — Hier aber bricht der mächtige, schimmernde Lebensstrom hervor; er kommt vom Throne Gottes und des Lammes, indem er sich schon diesseits angekündigt und geöffnet hat als Brunnquell (Zoh. 4, 7); er bleibt rein wie Kristall, er strömt in die Unendlichkeit hinaus in geschlossener Tiefe, auf beiden Seiten mit Lebensbäumen gesäumt.

Der eine Lebensbaum im Paradiese war bald verschwunden wie ein Traumbild oder wie eine himmlische Erscheinung. — Hier ist er wieder, eine

unabsehbare Allee, ein herrlicher Hain ist aus ihm geworden, und in der Fruchtbarkeit seiner Früchte wie in der Heilskraft seiner Blätter ist eine Macht des Lebens ausgesprochen, welche über alle Begriffe sterblicher Bilger hoch hinausgeht. Es ist die Anschauung einer durchaus in den Dienst des Geistes, der Liebe und des Lebens emporgehobenen Natur.

Wenn nun hier noch einmal von der Thatsache die Rede ist, daß kein Gebanntes mehr da sei, so ist dies wohl keine Wiederholung des Gedankens Kap. 21, 27. Vielmehr werden wir innerhalb der verkärten Natur daran erinnert, daß vernünftige patriarchalische Sitte und mosaischer Speisegesetz ein strenger Bann auf einem großen Theil des Naturlebens lag. Das Christenthum bahnnte die Erkenntnis an: alle Kreatur Gottes ist rein, was mit Dantekung genossen wird (und werden kann). — Hier wird kein Gebanntes (eigentlich Beiseitgesetztes *κατάθεμα*, woraus man geglaubt hat *κατανέθεμα* machen zu müssen, weil man die textuelle Beziehung außer Acht ließ) mehr sein. Ist ja das Paradies selber, in dessen erster Anlage Gott einst nur wandelte in mysteriösen Erscheinungen, ein Thron Gottes und des Lammes geworden. Das Wort ward einmals Fleisch, damit die ganze Natur vergeistigt würde.

Und weil es sich hier um die heilige Bebauung des ewigen Gartens handelt, wie Adam dazu berufen war, den Paradiesgarten zu bauen, und weil die Aufgabe, den Acker zu bauen, wieder aufgenommen wurde von der Theokratie und von der Kultur, und dann weiterhin das Christenthum die heilige Kultur der Erde vermittelte, so können noch einmal hier die Söhne Gottes in der würdigsten Gestalt erscheinen. — Wie sie aber ihrem Gott dienen werden als seine wirksamen Knechte, so werden sie feiern im Anschauen seines Angesichtes und als ein Volk von Hohenpriestern seinen Namen an ihren Stirnen tragen, durch das Anschauen seiner Herrlichkeit immer neu von ihm belebt (1 Joh. 3, 2).

Und wenn nun auch hier wieder von dem Wegfall der Nachtzeit die Rede ist, wie Kap. 21, 23. 25, so erinnern wir uns daran, daß auch dieser Schein der Tautologie wegfällt mit der Unterscheidung, daß dort die Rede war von der verkärten Menschheit, hier aber die Rede ist von der verkärten Natur. Die Nachtseite der Natur, durch die mannigfaltigsten Fädeln, Lüfter und Lüfterfindungen vermindert — hier ist sie aufgehoben.

Und weil Gott selber das ewige Tageslicht der Seligen sein wird, brauchen sie nicht mehr immer wieder zurückzufallen in den Schoß der Nacht. Schon im Alten Bunde durchzuckte das Vorspiel eines heiligen Geisteslebens, oft auch verknüpft durch Festlichterglanz, die Nachtzeiten der Natur. Die heilige Weihnacht Christi aber legte den Grund zur Vermittelung des ewigen Tages. Das heilige Abendmahl wurde die Vorfeier seines Morgens. Wie das Christenthum fortwährend die irdische Nacht bekämpft, so bekämpft die Christenheit stets die Unheimlichkeiten und Mähen der physischen

Nacht. — Hier ist der ewige Tag angebrochen in der Gegenwart Gottes, darum herrschen die Seligen königlich frei, ohne je ihr Bewußtsein an die Nacht zu verlieren, in die Aeonen der Aeonen.

Erläuterungen des Einzelnen.

Kap. 21 B. 9. Vgl. Kap. 17, 1. Auf den Gegensatz dieser Stelle zu der angeführten in gleichförmigem Ausdruck haben auch Erwald und Dillsterd. hingewiesen. — Die Braut. Ueber die Umstellung der Bezeichnungen s. Dillsterd., S. 561.

B. 10. Er entrückte mich. S. Kap. 17, 3 (Jesef. 3, 12; 37, 1; Apostelg. 8, 40; Jes. 40, 2; 2 Kor. 12, 2). Wir haben nach den genannten Stellen zwischen rein geistigen Entrückungen und solchen, welche auch eine körperliche, wie im Traume sich vollziehende Versetzung zur Folge haben, zu unterscheiden. — Auf einen großen und hohen Berg. Nach Dillsterd. soll es sich bei diesem Berge um die Herstellung einer freien Aussicht auf die Stadt für den Seher handeln. Er müsse so groß sein, um so hoch zu sein. Der Seher steht also auf dem Berge und schaut hinab auf die Stadt. Eine freilich prächtige, aber allzu moderne Aussicht. Der symbolische Ausdruck weist nach Hengstenb. u. a. auf die alttestamentlichen Grundlagen zurück, namentlich auf Jesef. 40, 2; Kap. 17, 22, 23; 20, 40; Ps. 48, 3, 4; besonders auch Jes. 2, 2. — Herniederschwebend (s. Kap. 2, 2). Die Schwierigkeiten, welche Hengstenberg und Dillsterd. in der scheinbaren Repetition von B. 2 finden, sind nicht mehr vorhanden, wenn man das parallele Verhältniß zwischen Himmelsbild und Erdenbild beachtet.

B. 11. Wie sie zu eigen hat; oder besitzt. Der dämmerige Lichtganz, welcher immer über einer großen Stadt beim Beginn der Nachtzeit schimmert, mag einerseits diese Anschauung vermittelt haben; andererseits beruht sie aber auf der Vorstellung, daß die Schemina nicht mehr bloß den h. Tempelberg überglänzt nach dem Worte des Propheten (Jes. 4, 5; 40, 5), sondern die ganze heilige Stadt. — Ihr Lichtquell (*πῶς*), ihr Lichtträger. Dillsterd. bestreitet die Annahme Zülligs, daß in dem *πῶς* der Messias gemeint sei, mit Beziehung auf B. 23; dieser Vers spricht aber für Zülligs Ansicht; so auch Hebr. 1, 3. Auch in Beziehung auf die *δόξα* Gottes muß man die Konzentration und die Expansion unterscheiden. — Gleich dem köstlichsten Edelstein. Vergl. Kap. 4, 3. — Einem kristallhellen Jaspis. S. oben.

B. 12. Mit einer großen und hohen Mauer. Das Maß der Mauer, der Thore und der Stadt ist durchweg nach der Zwölfszahl bestimmt, also nicht nach der Zahl der vollen Weltentwicklung Zehn, sondern nach der Zahl der Vollkommenheit des Volkes Gottes. Zwölf ist die Zahl der theokratischen Vollkommenheit, daher die Zahl der zwölf Patriarchen, der zwölf Stämme Israels oder des typischen Volkes Gottes, der zwölf Apostel, der vollendeten Gemeinde oder himmlischen Geisterwelt (s. S. 12).

Hier also reflektirt sich in allen Zwölfszahlen der Gottesstadt immer wieder die quantitative Vollzahl und die qualitative Vollkommenheit der verstärkten Gottesgemeinde. Sie durchkreuzt und vermählt sich aber mit der Zahl der Welt, der Vierzahl, wie sie ja selber auch aus dreimal Vier, d. h. der gottgeheiligten Weltzahl besteht. Auch verzweigt sich die Vierzahl, wie sie hier vorkommt, immer wieder in die Drei. Wir lesen also von zwölf Thoren, die auf die vier Seiten der Stadt vertheilt sind, je drei und drei. Sodann von der Vieredform der Stadt selbst. Sie ist viereckig nach der Länge, Breite und Höhe, also ein Kubus, und tausendmal wiederholt sich die Zwölfszahl in der Bestimmung der Stäben. Die Höhe der Mauer ist bestimmt durch die Zahl zwölfmal Zwölf oder 144. Schon aus diesen Zahlen-Verhältnissen ergibt sich die durchaus symbolische Natur des ganzen Stadtbildes, wie insbesondere auch aus der Höhe der Stadt. — Und auf den Thoren zwölf Engel. „Nüchtern Vengel: Sie halten Wacht und dienen zur Zierde. Bestimmtere Beziehungen darf man nicht suchen. Sobald man reflektirt, daß das neue Jerusalem von Feinden nicht mehr bedroht sei, mithin keine Thornwächter bedürfte, ergeben sich Erläuterungen wie die von Hengstenb., daß diese Engel den göttlichen Schutz gegen die Feinde symbolisiren, welche die von den auf der streitenden Kirche ruhenden Schrecken erfüllte Phantasie sich nur ausdenken könne.“ In der That eine höchst seltsame Phantasie: die Seligen im Himmel bange Kinder, oder von mächtigen Phantasie-Schrecken bedroht! Aber auch die Engel auf den Thoren für immer zur Zierde dastehend, nehmen sich seltsam aus, und als Wächter, die jedoch nach dem Endgericht überflüssig wären, müßten sie in den Thoren stehen. Wir haben sie oben bezeichnet als Symbole der Bestimmung Jerusalems, das Heil für alle Welt, nach allen vier Weltgegenden zu vermitteln (s. Jes. 43, 5; 49, 6; Matth. 8, 11). De Wette: „Schutzwächter, wahrscheinlich nach Jes. 62, 6 und nach dem Vorbilde der levitischen Tempelwachen (2 Chron. 8, 14).“ Unter diesem Gesichtspunkte würden diese Engel die ewige Sicherheit und Unverletzbarkeit des himmlischen Heils symbolisch darstellen im Gegensatz gegen die Cherubim des ersten Paradieses. — Und Namen hineingegraben. Die zwölf Namen auf den zwölf Thoren als Namen der zwölf Geschlechter Israels bezeichnen die ganze Mannigfaltigkeit der Eigenthümlichkeiten der Gesamtheit des Volkes Gottes. Das typische Vorbild findet sich Jesef. 48, 30 ff. Die jüdische Theologie hat aus dieser reichen Symbolik die absurde Vorstellung gemacht, jeder israelitische Stamm des neuen Jerusalems dürfe nur durch das für ihn bestimmte Thor aus- und eingehen (s. de Wette, S. 198). Wollte man übrigens die Versiegelten aus den zwölf Stämmen (Kap. 7) buchstäblich auf Judenthümer deuten, so müßte man hier zu der ungeheuerlichen Konsequenz fortschreiten die ganze himmlische Gottesstadt werde einzig von Judenthümern bewohnt sein.

B. 13. Gegen den Aufgang. S. die angeführte Stelle Hesek. 48.

B. 14. Zwölf Grundsteine. Aus den zwölf Thoren ergeben sich zwölf Mauerabschnitte, auf welche die Wette und Dils terb. die Grundsteine verteilen. Indessen sind symbolische Darstellungen nicht über ihre Idee hinaus zu premieren. Vorausgesetzt ist jedenfalls, daß die zwölf Grundsteine für den Anblick offen liegen als Gesteine im alterthümlichen Sinne. Wie sich in den zwölf Patriarchen die ganze Fülle der theokratischen Naturanlage exprisirte, so in den Aposteln die ganze Fülle des Geistes Christi und seines Heils. Das hätte der Apostel Johannes nicht schreiben können in seiner Bescheidenheit, meint eine ideenlose, nergelnde Kritik. Der symbolische Ausdruck der Wahrheit, daß sich die himmlische Gottesstadt auf die ewangelischen Grundlegungen der zwölf Apostel gründet, kann aber ebenso wenig durch die eine Erwägung, daß der Name des Johannes mit vorausgesetzt ist, als durch die andere, daß der Name des Paulus dabei anzufallen scheint, seine ideelle Geltung verloren haben; wie ja auch bei der Anführung der zwölf Stämme Israels in unserer Stelle die Modifikationen in den Namen (Kap. 7) nicht wieder nergirt werden sollen. Vergl. Ephes. 2, 20, wo auch schon die freiere Fassung der symbolischen Bestimmung hervortritt; erbauet auf dem Grund der Apostel und Propheten, da Jesus Christus der Eckstein ist.

B. 15. Der mit mir redete (s. B. 9), hatte ein Maß (vgl. Hesek. 40, 3. 5). Daß der Wortlaut in symbolischen Darstellungen nach dem Grundgedanken derselben bestimmt werden muß, zeigt die Stelle Sacharja 2, 3 ff. „Der Engel, welcher dem Joh. die Stadt zeigt (vergl. B. 9), gibt demselben eine ganz deutliche Anschauung von den Maßverhältnissen der Stadt, indem er diese vor den Augen des Sehers wirklich abmisst (Bengel, Ewald, de Wette).“ Dils terb. — Das Maß (s. Kap. 11, 1; Hes. 42, 16) bezeichnet die Idealität, die göttliche Bemüßtheit und Bestimmtheit der ewigen Gemeinde, wie sie auch Joh. 17; Röm. 8; Ephes. 1 ausgedrückt ist. Das Maß ist golden: durch die göttliche Treue ist die ideale Gemeinde zur verwirklichten ewigen Gemeinde geworden. Die Messung aber vollzieht der Engel in der richtigen Folge: zuerst wird die Stadt bestimmt mit Beziehung auf die Fülle ihrer Bewohner, dann gemäß der Stadt das Verhältniß der Thore und die Mauer.

B. 16. Und die Stadt liegt da. „Daß die Stadt viereckig (wie das alte Babylon und wie das neue Jerusalem des Hesekiel) und zwar rechtwinklig und mit gleicher Länge und Breite daliegt (μετρα. Vgl. Kap. 4, 2), daß also der Grundriß derselben ein reines Quadrat bildet (vgl. Ezech. 48, 16), erkennt Johannes (B. 16a.), schon ehe der Engel zu messen beginnt“ (Dils terb.). — Zu zwölftausend Stadien; d. h. zu 300 geographischen Meilen. Es fragt sich hier, ob die 12,000 Stadien das ganze Areal der Stadt bestimmen, so daß auf jede Seite 3000 Stadien kommen sollen (nach Bitt. u. a.), oder ob die

12,000 Stadien ganz zu nehmen sind für jede der vier Seiten, wonach dann auch die Höhe zu bestimmen wäre (Bengel, Züllig u. a.). In Betreff der ersteren Annahme fragt sich dann wieder, ob auch die Höhe zu 3000 Stadien angegeben wäre, wie die Länge und die Breite. De Wette erklärt sich zunächst dagegen, daß auch die Höhe der Stadt 12,000 Stadien betragen sollte. Damit entstände, sagt er, die Vorstellung einer hohen Burg, es sei aber offenbar eine Stadt vorgestellt, da von Straßen die Rede sei (Kap. 22, 2); sogar die Höhe soll nur nach der Mauer bestimmt werden. Dils terb. dagegen findet in den 12,000 Stadien das gleiche Maßverhältniß für Länge, Breite und Höhe (mit Bengel, Hengstenberg u. a.). Allerdings ist bei dem Ungeheuren der Vorstellung daran zu erinnern, daß es sich um eine durchaus symbolische Bestimmung handelt. Selbst eine Höhe von 3000 Stadien geht ja weit über die höchsten Thürme hinaus. Folgen wir aber ganz genau dem Text, so ist das Maß des ganzen Vierecks nach Länge und Breite als Maß der Stadt 12,000 Stadien, mithin die Höhe der Stadt nach dem vierten Theil davon zu 3000 Stadien zu bestimmen. Daß die Mauern dann bedeutend niedriger sind als die Höhe der Stadt selbst, kann keine Schwierigkeit machen. Ragt ja auch die Höhe des Reiches Gottes über die theokratische Schranke hoch hinaus; hier also erscheint die typische Kubusform der Stiftshütte verwirklicht im höchsten Sinne, und die Breite, Länge, Tiefe und Höhe des göttlichen Heilswaltens (nach Ephes. 3, 18) hat sich nach der Analogie: das Wort ward Fleisch, in symbolischer Deutsamkeit verkörpert.

B. 17. Ihre Mauer. „Die Höhe der Stadt ist nicht die Höhe der Mauer, wie auch Bengel annimmt, welcher deshalb behauptet, die 144 Ellen seien gleich den 12,000 Stadien“ (Dils terb.). — Nach eines Menschen Maß. Der Zusatz: Welches eines Engels ist, macht Schwierigkeit. De Wette: der Engel hat sich des Menschenmaßes bedient. Ebrard: das Maß verkürter Menschen (ist dem Maß des Engels gleich. Hengstenberg und Dils terb.): das Maß des Engels, der seine Messung macht für Menschen, ist eben dem Maß der Menschen gleich. Es liegt wohl nahe, in unserer Stelle eine Erinnerung an die symbolische Bedeutung der Messung zu finden. Das Menschenmaß, womit das Heiligtum gemessen wurde, ist hier ein Engelmäß, d. h. es hat eine symbolische höhere Bedeutung. Aehnliche Erinnerungen an die symbolische Natur seiner Formen hat ja der Seher öfter eingestreut, namentlich Kap. 1, 20; 13, 18; 16, 14; 17, 9. Bedeutet nun die Mauer die Sicherheit der Gottesstadt, und die Elle das Maß des Heiligtums, so ist mit der Höhe von 144 Ellen das vollkommene Maß der himmlischen Bewährung ausgesprochen, die theokratische Fülle der Reichsanlagen multipliziert mit der apostolischen Fülle der Vollenbung des Reichs in der Fülle des Geistes Christi. Diese symbolische Natur des Ellenmaßes ist bei Hesekiel dadurch ausgedrückt, daß jede Elle eine Hand breit

länger ist als eine gemeine Elle. Damit kommt das Bild der Mauer dem Gedanken des Sacharja nahe (Kap. 2, 5): „und ich will ihr, spricht der Herr, eine feurige Mauer umher sein, und will in ihr meine Herrlichkeit erzeigen.“ Soll doch auch die ungeheure Ausdehnung der Stadt eine Idee aussprechen, oder vielmehr die ideale Thatsache, daß sie sich durch das Universum unabsehbar ausbreitet, und in die Höhe der Ewigkeit hineinragt, daß sie dem Himmel angehört, von dem sie sich herabgesenkt hat auf die Erde. Eine Verhandlung darüber, weshalb die Mauer im Verhältniß zu der Höhe der Stadt so niedrig erscheine, s. bei Dillerd., S. 568.

B. 18. Und das Bauwerk ihrer Mauer. Die Baustücke. Ueber das seltene Wort *ἐνδοχείου* sind die Lexika zu vergleichen. — *Isapis* (s. oben, S. 15). So ist denn der Stoff der Mauer gleichlautend mit ihrer Höhe: unendlicher Werth in unendlicher Dauer, wie beides dem edelsten Edelstein eigen ist. — Die Stadt reines Gold. Der Stoff der Häuser ist absolut reines Gold, daher insolge dieser Reinheit dem reinen Kristall oder Glase ähnlich. Man kann dies von der Durchsichtigkeit des Glases verstehen, aber auch vom Spiegelglanze des Kristalls. Wir bleiben bei der letzteren Bedeutung stehen, sogar auch wenn *διανυής* von dem goldenen Straßengrunde gesagt wird (B. 21). Nach Ebrard steht es in Aussicht, daß das Gold wirklich selbst in der zukünftigen Welt werde durchsichtig werden. Die gediegene himmlische Lauterkeit und Treue der Stadtbewohner soll sich also reflektiren in dem Goldglanz ihrer Wohnungen.

B. 19. Die Grundsteine der Mauer. Der Sinn ist, daß zu den Grundlagen der Stadt oder zu ihren Grundsteinen in diesem Falle Edelsteine dienen, wie sich dies aus dem folgenden Vers ganz deutlich ergibt (vergl. Jes. 54, 11). „Da die zwölf *ῥευμάτιον* mit der Zahl der israelitischen Stämme nichts zu thun haben (vgl. B. 14), so ist die Künstelei, mit welcher man die (B. 19 f.) genannten Steine in Beziehung zu denen, welche der Hohepriester in seinem Brustschilde trug, setzen wollte (vergl. bes. Züllig, *Creurs* II, S. 456 ff.; auch Ewald II, *Enthardt*, *Vollmar*), ebenso bestimmt abzuweisen, als das vergebliche Bemühen, die einzelnen Edelsteine einzelnen Aposteln zuzutheilen (Andr., *Bengel* u. a.).“ Dillerd. Wenn es freilich ausgemacht ist, daß zwischen den zwölf Stämmen Israels, deren Namen der Hohepriester in seinem Brustschilde trug, und den zwölf Aposteln eine Beziehung ist — eine Beziehung wie zwischen der theokratischen Anlage und der apostolischen Entwicklung — so wird auch eine allgemeine Beziehung anzunehmen sein zwischen den Edelsteinen im Brustschilde und den Edelsteinen, welche die Grundsteine der heiligen Stadt bilden. Allein wenn es schon unaussprechbar ist, die zwölf Stämme mit den zwölf Aposteln im einzelnen zu kombiniren, so wird es noch minder möglich sein, eine Konfobanz der Steine im hohepriesterlichen Brustschilde mit den Grundsteinen des neuen Jerusalems herauszubringen. Die allgemeine symbolische

Bedeutung liegt in der Natur der Edelsteine und insbesondere auch in ihren Farben, in deren Gruppierung sie als eine Symbolik ewiger Individualitäten erscheinen, die alle in gleicher Gediegenheit das gleiche Licht in der verschiedensten Strahlenbrechung spiegeln (s. Einleit., S. 15; m. vermischte Schriften, 1. Bd., S. 15). — Der erste ein *Isapis* (S. 15 und 103, und B. 11). — *Sapphir* (2 Mos. 24, 10; 28, 18; Hesek. 28, 13; s. Winer, den Art. Edelsteine). „Unser Sapphir ist himmelblau (vgl. Ezech. 1, 26), durchsichtig und härter als der Rubin. Was die Alten so nannten, muß nach Plin. (37, 39) und Theophr. (Kap. 6, 23, 37) Beschreibung des lapis lazuli sein u. s. w.“ Schließlich bemerkt jedoch Winer, man müsse annehmen, daß das hebräische Wort den wahren Sapphir bezeichne, was ja auch aus den angeführten Stellen des Ezech. und des Hesek. klar hervorgeht. Daher ist das Referat Dillerdiecks, wonach man bei dem lapis lazuli würde stehen bleiben, unrichtig. — *Chalcedonius*. Auch nicht geradehin Achat. Winer: wie es denn auch einen Chalcedon-Achat gibt. — *Smaragd*, grasgrün, wenig hart, durchsichtig, mit doppelter Strahlenbrechung (s. Winer, *Edelst.* Nr. 3).

B. 20. *Sardonyx* (Winer, Nr. 16; vgl. Nr. 1: „bestehend aus einer Mischung von Onyx und Karneol“). — *Sard* oder *Karneol*, braun gestreift, von dem vorigen nicht scharf unterschieden. — *Chrysolith* (Winer, Nr. 10), „bläßgrün, ganz durchsichtig mit doppelter Strahlenbrechung. Nach Plin. goldfarben, daher man den Topas darunter verstanden hat. — *Beryll* (Winer, Nr. 11). — *Topas* (Winer, Nr. 2). Scheint öfter mit dem Chrysolith verwechselt worden zu sein. — *Chrysopras* (Winer, Nr. 15), „bläßgrün, ins Gelbliche und Braune fallend, durchsichtig. — *Hyacinth* (Winer, Nr. 7). — *Amethyst* (Winer, Nr. 9). — Nach der Farbe unterscheiden wir blaufarbige Steine: Sapphir, Chalcedonier, Amethyst (violettblau); grünfarbige: Smaragd, Beryll, mehr oder minder Chrysopras; goldfarbige oder gelbe: der vorige, Chrysolith, Topas; rothfarbige: Hyacinth, Sardonyx, Sardius (Karneol). Der Isapis ist höchstwahrscheinlich als Diamant reiner Lichtglanz; als eigentlicher Isapis wäre er undurchsichtig und von verschiedener Farbe. Daß er als der vornehmste Stein gelten soll, ergibt sich aus den Stellen Kap. 4, 3; 21, 11, sowie daraus, daß er nach neuteamentlicher Ordnung an der Spitze steht, wie nach alttestamentlicher am Schluß. Von den Edelsteinen im Brustschilde vermessen wir zwei Namen in unserem Verzeichniß: Rubin und Achat, wogegen die Namen Chalcedonier und Chrysopras im Brustschilde fehlen (vgl. Einleit., S. 16). Eine Nebeneinanderstellung der Verzeichnisse s. bei Ebrard, S. 533 ff.; Hengstenb. II, 2, S. 34; de Wette, S. 200.

B. 21. Aus einer Perle. Dillerdieck citirt die jüdische Sage aus Bava Bathra: „Deus adducet gemmas et margaritas, triginta cubitos longas, totidemque latas.“ Es ist jedoch ein himmelweiter Unterschied zwischen einer christlich-symbolischen be-

stimmten und einer jüdisch-chilastisch bestimmten großen Perle. — Der Straßengrund der Stadt; *πλατεία*. Eigentlich wohl das Pflaster oder der Boden aller Straßen und Gassen, nicht etwa nur der Marktplatz (Bengel), oder nur die Hauptstraße (Züllig). — Wie durchsichtiger Kristall. Wir verstehen dies nicht buchstäblich, sondern poetisch von dem Spiegelsglanz.

B. 22. „Die eigenthümliche Stadt wird weiter geschülbert“ (Düsterd.). D. h. der Absatz bleibt unbenutzt.

B. 23. Die Herrlichkeit Gottes erleuchtet sie (s. Jes. 60, 19). Ueber den Unterschied von B. 11 s. oben.

B. 24. Und die Nationen (Jes. 2, 3; 60, 11; Ps. 72, 10) — werden hindurchwandeln. Bedeutungslos Futurum. „So wird durch diese, aus den altprophetischen Heiden geschöpfte Darstellung die Reflexion der Ausleger nicht gerechtfertigt, welche die Heiden und die Könige außerhalb der Stadt wohnend denken (Ewald, de Wette, Bleek u. a.), oder sogar bestimmen wollten, in welcher sittlichen Verfassung die jetzt in das neue Jerusalem eingelassenen Heiden während ihres irdischen Lebens gewesen seien (Storr u. s. w.).“ Düsterd. — Ihre Herrlichkeit, d. h. was die Könige an Herrlichkeit hatten. Der Apokalypstiker kennt kein politisches Parteiwesen. Er anerkennt eine Herrlichkeit der Könige, und ebenso eine Herrlichkeit der Völker (B. 26).

B. 25. Ihre Thore werden nicht verschlossen. Sie stehen für den Einzug aller Herrlichkeit der Könige und der Völker ununterbrochen offen (Jes. 60, 11).

B. 26. Und man wird hineinbringen. „*ἡ οἰκουμένη* ist (vgl. Kap. 12, 6; 10, 11) ein unpersönlicher Subjektbegriff zu denken (Luther, Bengel, de Wette, Hengstenberg, Ewald II. u. a.), nicht *οἱ βασιλεῖς* (Ewald I, Züllig).“ Düsterd.

B. 27. Jüngend ein Gemeines (s. Kap. 21, 8; 22, 15; Apost. 10, 14). Die Erhabenheit der Apokalypse über jüdische Ansichten ergibt sich zur Genüge allein schon aus dieser Stelle, die im Zusammenhang mit dem Vorigen zwischen den gläubigen Heiden und heidnischem Wesen durchaus unterscheidet, und das *πάν κοινόν* rein nach sittlichen Merkmalen bestimmt.

Kap. 22 B. 1. Einen Strom. Das Wasser des Lebens ist hier nicht allein geistlich zu verstehen, wenigstens nicht zunächst wie Joh. 4, 14 und Kap. 7, 38. Es bezeichnet den Strom geist-leiblicher Lebenskraft, welche als ewige Erneuerungskraft die Unvergänglichkeit und Lebensfrische der neuen Welt sichert (s. Ezech. 47, 1; Sachar. 14, 8; vgl. 1 Petr. 1, 4). Die einheitliche geist-leibliche Wirkung ist besonders auch damit ausgesprochen, daß der Strom ausgeht von dem Throne Gottes und des Lammes. Also von dem lebendigen Gott durch den verkörperten Christus, gemäß der himmlischen Art seines Auf-erweckungslebens. Die Eigenschaften des Paradiesesstroms, der als reiner Naturfegen wirkte

(1 Mos. 2), und des geistlichen Heilsquells, den die Propheten zunächst versprochen haben, und der sich, aufsthat in Christo, sind in diesem Strom vereinigt. Als Strom aber, ist er kosmisch permanent, und als Strom, der ausgeht vom Throne Gottes absolut permanent. Sein Quell liegt nicht unter dem Tempelberge oder unter dem Tempel, sondern in den Tiefen der göttlichen Liebes- und Lebensoffenbarung und ihres Waltens. Wie die Lebensbäume gesichert sind durch diesen ewig spiegelreinen Strom, so der Strom durch den göttlichen Thron selbst.

B. 2. Inmitten ihrer Straße aber. Düsterdied will das *ἐν μέσσω* mit Ewald auch auf *καὶ τοῦ ποταμοῦ* beziehen; wie sich aber damit die Vorstellung bilden soll, „daß die Bäume an beiden Seiten des Flusses stehen,“ ist nicht klar zu machen (s. Ezech. 47, 7, 12). — Gehölz des Lebens. Nach dem Begriffe: ein Holz, ein Wald, ein Inbegriff von Bäumen als Lebensbäumen (s. Kap. 2, 7), „bezeichnet generisch die ganze Masse der Bäume (Bengel de Wette, Ewald u. a.),“ Düsterd. De Wette sagt freilich: der Baum des Lebens, und setzt hinzu: „der zwölf Früchte bringt, jeglichen Mond seine Frucht gebend (Ezech. 47, 12);“ was dann aber nur heißen kann zwölf Fruchtarten oder zwölffmal Früchte. „Zwölferlei Früchte“ (Luth. Uebersetzung) sind jedenfalls nicht gemeint. Alle Früchte sind Lebensfrüchte. — Und auch die Blätter. Zunächst liegt in diesen Worten der Ausdruck der höchsten Lebenswirkung. Sogar alle Blätter aller dieser Bäume haben eine Lebenskraft, welche sogar als Heilskraft zur Gesundheit der Heiden oder der Völker dienen kann. Als extreme Ansichten treten einander gegenüber die Erklärung von Bengel, es sei die Befehl-ung der Heiden ausgesprochen, welchen in diesem Leben das Evangelium nicht gepredigt worden sei, und die Erklärung von Hengstenberg, es seien die Lebenskräfte des himmlischen Jerusalem gemeint, wie sie in dem jetzigen Zeitalter (!) zur Befehl-ung der Heiden dienen (Hengst. II, 2, S. 57). Man braucht nicht aus Angst vor der Apokatastasis dem Text Gewalt anzuthun, noch auch die Hoffnung einer unabsehbaren Heilswirkung, die durch den Strom ausgebrüllt ist, in die Blätter der Lebensbäume zu verlegen. Ein anderer Gegensatz wird damit dargestellt, wenn Bleek und de Wette geneigt sind, mit Ewald und Züllig an außerhalb der Stadt wohnende Heiden zu denken (auch Ehrard), oder wenn man darin lediglich die ewige Erquickung und Befehl-ung der gläubigen Heiden besonders hervor-gehoben findet (Düsterd.). Nach Ehrard dienen die Früchte offenbar zur Speise der Bewohner der Stadt, wie die Blätter zur Heilung der außerhalb der Stadt befindlichen *ἔθνη*, und diese bedürfen der *ῥεγανέλα* nicht, daß sie von der Gottlosigkeit müs-sen geheilt und erst befehrt werden; „sondern sie müssen vom Stande des unentwickelten und schwachen Glaubens und der dämmernden Erkenntnis zur Reife des vollen Mannesalters in Christo ge-bracht werden.“ Man könnte zunächst fragen, wie

diese Auslegung stimme zu der Unterscheidung von Milch und starker Speise. Buchstäblich genommen könnten doch die Blätter zur starken Speise gerechnet werden. Erinnern wir uns aber daran, daß wir uns in der dritten Sphäre befinden, worin von der Verkürzung oder himmlischen Verherrlichung der Natur die Rede ist. Hier wird der Ausdruck die höchste Heilwirkung der Natur besagen: selbst die Blätter der Bäume, deren Früchte Lebensnahrung des Volkes Gottes sind, dienen zur Therapie der Heiden. Wir fassen das Wort im weiteren Sinne und bemerken mit Düsterd., daß diese Heiden schon vorgekommen sind Kap. 21, 24. Wenn derselbe hervorhebt, es werde der himmlische Lebensgenuß dem Mangel an Lebenskraft der Genannten im Diesseits entgegengesetzt, so ist zwar der Gedanke an sich nicht unrichtig, aber es würde sich doch fragen, weshalb gerade die Blätter genannt seien. Da der Strom des Lebens nicht auf die Stadt beschränkt werden kann, so können auch die Lebensbäume mit ihren Früchten und Blättern nur als ein in die Unendlichkeit hinausgehender Heilssegen gedacht werden, so daß sich die Stelle im allgemeinen deckt mit analogen Worten des Paulus (1 Kor. 15, 26—28).

B. 3 u. 4. Und keinerlei Gebanntes (s. oben; vgl. Sach. 14, 11). Auch Erard führt das κατάθεμα gerade auf das Cherem zurück, unterscheidet aber doch als Cherem Personen und Dinge (nach 3 Mos. 27, 28 u. a. Stellen). Zwischen dem Cherem und dem *κωλύω* ist jedoch auch noch zu unterscheiden. — Und seine Knechte. Der kultische Begriff des *λατρεῖν* schließt den Begriff himmlischer Kulturtätig-

tigkeit nicht aus, weil in der verkürzten Welt Kultus und Kultur eins geworden sind. — Sein Angesicht (Matth. 5, 8; 1 Kor. 13, 12; 1 Joh. 3, 2). — Sein Name (s. Kap. 3, 12; 14, 1).

B. 5. Und keine Nacht. Nach de Wette, Erard, Düsterdied einfach Wiederholung (s. oben). Hengstenberg findet hier den Gegensatz des Tages als der Heilszeit zu der Nacht als der Zeit der Heillosigkeit (?) nach dem Ev. Joh. ausgedrückt mit der Erläuterung: „wer das Jahr 48 mit wachendem Auge erlebt hat, der kennt diesen Unterschied von Tag und Nacht.“ Man könnte also sagen: wer ihn aber nur unter einem solchen Datum kennen gelernt hat, kennt ihn wenigstens noch sehr unvollkommen. — Und sie werden herrschen, „in noch höherem Sinne als Kap. 20, 4. 6, sagt de Wette.“ Wo bei die Frage bleibt: inwiefern. Wir erinnern daran, daß hier von dem Verhältniß der Seligen zu den himmlischen Natursphären die Rede ist, womit aber der Ausdruck die Bedeutung gewinnt, daß alle Abhängigkeit von der Naturmacht aufgehoben sein soll. — Zu die Aeonen der Aeonen. Den Gegensatz s. Joh. 20, 10. In der Region der Verdammten findet sich nach derselben Stelle auch noch der Gegensatz von Tag und Nacht. Die Aeonen der Seligen sind über den Wechsel der Zeitlichkeit erhaben, weil in Gott die Ewigkeit, der unerschöpfliche Quell heilig festlicher Zeiten ist, und schon Christus im Grunde die Zeit von dem Fluche der Zeitlichkeit befreit und zu der rhythmischen Folge der Fülle der Ewigkeit, der Entfaltungsform des ewigen Lebens gemacht hat.

Der Epilog.

Kap. 22, 6—21.

1. Der Engel und Johannes, oder die Mittler der Apokalypse.

Und er sprach zu mir: Diese Worte sind zuverlässig [treu] und wahrhaftig. Und der 6 Herr, der Gott der Geister der¹⁾ Propheten, hat seinen Engel gesandt, zu zeigen seinen Knechten, was geschehen soll mit Schleunigkeit [in schnellem Verlauf].

Und²⁾ siehe, ich komme bald. Selig ist, wer bewahrt die Worte der Weissagung dieses 7 Buchs.

Und ich, Johannes, bin's, der solches Hörende und Sehende [hörte und sah]. Und da 8 ich es gehört und da ich es gesehen³⁾, fiel ich nieder, anzubeten zu den Füßen des Engels, der mir solches gezeigt.

Und er sagt zu mir: Sieh dich vor! Nicht also! Denn ich bin ein Mittknecht von dir und 9 von deinen Brüdern, den Propheten, und von denen, welche bewahren die Worte dieses Buchs. Bete Gott an.

Und er sagt zu mir: Versiegle nicht die Worte der Weissagung dieses Buchs, denn⁴⁾ die 10 Zeit ist nahe.

¹⁾ Die Lesart: τῶν πνευμάτων τ. π. nach A. B. Sinait. u. a.

²⁾ Καὶ nach A. B.

³⁾ Καὶ ὅτε ἵδον. B. Verschiedene unerhebliche Varianten.

⁴⁾ Hinter καὶ εὐαγγέλιον ein γὰρ nach A. B. Sinait. Sachmann.

- 11 Wer Unrecht thut, thue [auch schließlich noch] noch jetzt Unrecht [„Was du thun willst, das thue bald“, Joh. 13, 27]; und wer unsauber ist¹⁾, werde noch jetzt unsauber; wer aber gerecht ist, übe Gerechtigkeit²⁾ noch jetzt; und wer heilig ist, der heilige sich noch jetzt.

2. Jesus, der Urheber der Apokalypse, der Geist und die Braut.

- 12 Siehe³⁾, ich komme bald, und mein Lohn mit mir, um zu vergelten einem jeden, wie sein Werk ist⁴⁾.
 13 Ich bin das Alpha und das Omega, der Erste und der Letzte, der Anfangsgrund und das Endziel⁵⁾.
 14 Selig, die ihre Kleider waschen⁶⁾, so daß sie Vollmacht erhalten zu dem Gehölz des Lebens und daß sie eingehen durch die Thore in die Stadt.
 15 Draußen [ohne de] sind die Hunde und die Zauberer und die Hurer und die Mörder und die Götzdiener und jeder, der die Lüge liebt und übt.
 16 Ich, Jesus, habe gesandt meinen Engel, euch zu bezeugen solches über die Gemeinden⁷⁾. Ich bin die Wurzel und das Geschlecht [auch der Sprößling] Davids, der glänzende Morgenstern.
 17 Und der Geist und die Braut sagen: Komm⁸⁾! Und wer es höret, der spreche: Komm. Und wer dürstet, der komme, wer da will⁹⁾, der nehme das Wasser des Lebens umsonst.

3. Die Bezeugung der Heiligkeit der Apokalypse.

- 18 Ich bezeuge aber einem jeden, welcher höret die Worte der Weissagung dieses Buchs: Wenn jemand zu diesen Dingen noch hinzusetzt, so wird Gott auf ihn selber versetzen die Plagen, welche verzeichnet sind in diesem Buch.
 19 Und wenn jemand wegethut von den Worten des Buches dieser Weissagung, so wird Gott wegethun seinen Antheil am Brunnen des Lebens und an der heiligen Stadt, die in diesem Buche beschrieben sind.
 20 Es spricht, der dieses bezeugt: Ja, ich komme bald. Amen. Komm¹⁰⁾, Herr Jesu.

4. Schlußwort.

- 21 Die Gnade des Herrn¹¹⁾ Jesu Christi sei mit allen Heiligen¹²⁾. Amen.

Gregetische Erläuterungen.

Uebersichtliche Betrachtung. Der Epilog der Apokalypse erinnert ganz an den Epilog des Evangeliums Johannis, ebenso wie der Prolog der Apokalypse ein Seitenstück zu dem Prolog vom Logos bildet. Hier wie dort ist die Zukunft Christi ein Grundgedanke. Hier wie dort schließt die Schrift mit einer Reflexion auf das Buch selbst, und über

das Ganze ist hier wie dort eine mysteriöse, hellbunkelte Ausdrucksweise ausgebreitet wie ein Schleier. Wie innig aber unser Epilog sich an den Prolog der Apokalypse selber anschließt, ergibt sich aus der stich- tigsten Vergleichung.

Wir unterscheiden auch hier wieder drei Hauptabtheilungen. Die erste, welche man mit den Namen der Engel und Johannes überschreiben kann, kommt von B. 6—11 auf die Mittler der Apokalypse zu-

¹⁾ Die Lesart *ὁ ὑπαρὼς*.

²⁾ A. B. Sinait. *δικαιοσύνην ποιησάτω*, eine wichtige Lesart gegenüber dem *δικαιοθῆτω*.

³⁾ Das *καὶ* vor *ἴδον* nicht begründet.

⁴⁾ A. Sinait. u. a. *ἐστὶν αὐτοῦ*.

⁵⁾ Die Folge der Recepta, welche *ἡ ἀρχὴ* etc. voranstellt, nicht begründet.

⁶⁾ Hier bildet sich ein starker Gegensatz. Nach Cod. A. Sinait. u. a. heißt es: *πλύνοντες τὰς στολὰς αὐτῶν*, nach Cod. B. u. a. *ποιοῦντες τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ*. Für erstere Lesart Sachmann und Tischendorf. Distanz will mit de Wette die zweite Lesart vorziehen, weil man sie könne befeitigt haben, um die Unterbrechung der Rede Jesu zu vermeiden. Also auch der Kontext ist für Nr. 1.

⁷⁾ Die Lesart: *ἐπὶ ταῖς ἐκκλ.* nach B. Sinait. Rec.; höchst wichtig.

⁸⁾ Ohne vorangehendes *καὶ*.

⁹⁾ Die Lesarten: *ἐρχομαι* und *λαβέτω*. S. Delitzsch, S. 55.

¹⁰⁾ Das *καὶ* vor *ἐρχομαι* fällt nach A. B. u. a. aus.

¹¹⁾ *ὅλος κόσμος* lesen A. B. ohne *ἡμῶν*. So Cod. A. *Ἰησοῦ* allein, B. *Ἰησοῦ Χριστοῦ*. *ἡμῶν* beruht auf Minuskeln.

¹²⁾ Die Lesart: mit allen Heiligen, sowie das Amen B. 21 beruht auf Cod. B. u. a. Cod. A. hat die Unterschrift *ἀποκάλυψις ἰωάννου*.

rück, und bildet demnach eine Parallele zu B. 1—6 des Prologs. In der zweiten tritt Jesus selber als der Urheber der Apokalypse hervor, und seiner Offenbarung gegenüber die Sehnsucht des Geistes und der Braut nach seiner Zukunft (B. 12—17). Die parallele Stelle im Prolog ist B. 7—10. Die dritte Abtheilung bildet die Bezeugung der unverletzlichen Heiligkeit der Apokalypse (B. 18—20a). Hierauf das Schlusswort, ein Gebet zum Herrn und ein Segenswunsch für alle Leser.

Und er sprach zu mir. Das Schlusswort geht auf den Anfang zurück. Die Reihe der Visionen ist geschlossen, daher treten die Mittler der Vision wieder hervor. Zundächst der Engel dieser Offenbarung (Kap. 1, 1). Nach de Wette, Bleek, Düsterd. u. a. soll dies derselbe Engel sein, welcher Kap. 21, 9 sprach. Das heißt, der Engel der ganzen Offenbarung soll wieder ein spezieller Engel aus der Gruppe der sieben Engel der Jorneßthalen sein, und wir sollen uns außerhalb der Visionen befinden und doch auch wieder innerhalb. Und so soll auch der Vorfall Kap. 19, 10 sich hier wiederholen, entweder der Vorfall selbst, oder der Bericht über denselben. Das erstere würde einen Schatten werfen auf die Gelehrigkeit des Apostels, das letztere auf seine Schriftstellerei. Weder die eine Annahme noch die andere ist zulässig. In der Scene Kap. 19, 10 glaubte Johannes in der Gestalt des Boten Christi den Herrn selbst wieder zu erkennen, hier ist es die Engelgestalt, in welcher sich ihm der Herr kundgibt, welche er in seiner tiefen Ehrfurcht mit der Person Christi identifiziert, aber nicht identifizieren soll. Daher sind auch die abwehrenden Worte beider Engel sehr verschieden. Ich bin dein Mitsknecht und einer von deinen Brüdern, welche das Martyrium Jesu haben, sagt der eine. Ich bin dein Mitsknecht und einer von deinen Brüdern, den Propheten, und von denen, welche die Worte dieses Buches bewahren, so sagt der andere. Als Engel der Offenbarung stellt er sich nicht nur auf eine Linie mit den Propheten, sondern auch mit den frommen Lesern der Apokalypse selbst, und wohl deswegen, weil Christus seine Engelgestalt eben in der Sphäre des prophetischen menschlichen Geisteslebens und der frommen Sehnsucht nach seiner Zukunft annimmt. Wir übersehen also hier: bete das persönlich gestaltete Medium der Offenbarung Christi nicht an; wie man auch sagen könnte: bete die Bibel nicht an, obgleich sie das Medium der Offenbarung Gottes ist. Daher unterscheidet auch der Engel die Worte der Offenbarung, deren Gewißheit und Wahrhaftigkeit er bezeugt, von seiner Sendung von dem Herrn aus, den er identifiziert mit dem Gott der Geister der Propheten. Hier geht wieder die Vorstellung von Gott und Christus in eins zusammen, wie bei Johannes öfter. Wir verstehen auch hier das Wort: was geschehen soll *ἐν τάχει*, wie Kap. 1, 1 von der Raschheit der Folge, denn die Dinge der tausend Jahre, welche nur einen Abschnitt der ganzen eschatologischen Zeit bilden, können nicht als bald geschehend im gemeinen Sinne gedacht werden. Zu-

nächst noch identifiziert sich Christus mit dem Engel mit der Erklärung: siehe, ich komme bald, oder rasch, und verbindet damit den Makarismus, welcher die Wahrheit ausspricht, daß nur derjenige die rechte Stellung zu der Zukunft des Herrn bewahrt, welcher die Worte der Weissagung bewahrt, um sich an ihnen zu orientiren. Der Seher scheint sich nach der großen visionären Ekstase wieder zuerst auf sich selber zu besinnen, wie nach ähnlichen Ekstasen die Jünger auf dem Berge der Verkürung, wie der Apostel Petrus nach Apostelg. 12, 11, und Paulus nach 2 Kor. 12, 2; sofort aber mit seiner Selbstbesinnung überwältigt zu werden von dem Gefühl der großen Gnade, deren er mit dieser Offenbarung gewürdigt worden. Und ich, Johannes — d. h. nicht irgend ein gewisser Johannes, ein Mann des Namens Johannes —, bin's, der solches sah und hörte. Jetzt aber will er vor dem Engel der Offenbarung anbetend niedersinken, wie er gleich einem Todten vor ihm niedergefallen ist beim Beginn der Offenbarung (Kap. 1, 17). Darauf hin erhält er das bezeichnete Verbot, weil er zwischen dem Herrn selber und seiner angelischen Erscheinung, wie sie sich in Stoffe prophetischer Visionen und christlicher Ideale gekleidet hat, unterscheiden soll. Dagegen erhält er die Weisung, diese Worte der Weissagung nicht zu versiegeln. Er soll sie den Gemeinden mittheilen und die Lesung und Auslegung derselben wecken, weil die Zeit nahe ist, weil sie bestimmt sind, die Christen wach zu halten und nach Erforderniß zu wecken. Und nun folgt ein Wort, welches wieder in einziger Weise an das Evangelium des Johannes erinnert, insbesondere an die furchtbaren Worte: Was du thun willst, das thue bald. Wer Unrecht thut, der thue es noch jetzt. Das heißt die Zeit ist groß und schnell und drängt zur Entscheidung; für jede Entwicklung, im Bösen wie im Guten, ist nur eine kurze Frist gegeben. Der ironische Ton, welcher in den beiden ersten Mahnungen liegt, wird zunächst beschränkt durch die Bemerkung, daß die beiden folgenden Sätze nichts von Ironie haben können, sobald durch die ernste Erwägung, daß die Saat des Bösen vor allem durch das Hinbrüten in dem Wahne, man habe eine endlose Zeit vor dem Gericht, wenn es überhaupt ein Gericht gebe, ganz besonders geübt. Diese Redeweise sagt im allgemeinen wohl: bedenkt, daß es mit euren Handlungen rasch zu Ende geht. Dabei ist das Verhältniß der sittlichen Entwicklung auf beiden Seiten treffend angegeben. Das Unrechtthun verläuft sich in die Unsauberkeit, in die schmutzige Gesinnung und gleiche Verhaltungsweise; die Gerechtigkeit des Glaubens dagegen entfaltet sich durch die Uebung des Rechtthuns zur Heiligung des Lebens.

In der zweiten Abtheilung des Prologs tritt Jesus mit seinem unmittelbaren Worte selber hervor. Er kündigt sich an als Vergelter mit Beziehung auf die Ankündigung des Engels, daß die Zeit nahe sei und alle Menschen bringe zur Entscheidung. Siehe, ich komme bald und mein Lohn mit mir, spricht er mit den Worten der Verkündung seiner

Zukunft bei dem Propheten Jesaias (Kap. 40, 10; 62, 11; vgl. Apok. 11, 18). Er wird aber als Richter erscheinen, weil sein Leben Prinzip und Grundgesetz der Weltgeschichte ist. Auf dreifache Weise spricht er dies aus. Weil er das Alpha ist, muß er das Omega sein. Weil er der Erste ist, muß er der Letzte sein. Die erste Form bezeichnet ihn als die erste und darum die letzte Lebensidee. Die zweite Form als die erste und darum die letzte ideale Lebensgestalt. Die dritte Form als die innerste zunächst prinzipielle, darum auch finale Lebenskraft und Substanz. Weil er das Prinzip ist, muß er das Endziel sein. Die Beziehung dieser Worte auf das Gericht (nach Matth. 25 und Apok. 17, 31) tritt offenbar in dem folgenden Mataris-mus hervor. Wir können uns gegenüber der Lesart: Selig sind, die ihre Kleider waschen, unmöglich die Lesart: Selig sind, die seine Gebote halten — als berechtigt denken, obwohl der Sinn der gleiche sein mag. Es handelt sich hier um einen festlichen bildlichen Ausdruck, der an das hochzeitliche Kleid erinnert und auf das Wort zurückblickt: Diese haben ihre Kleider gewaschen im Blute des Lammes (Kap. 7, 14). Diese sollen mit der Vollmacht, von den Lebensbäumen zu essen, einziehen in die heilige Stadt. Denn auf der vollen Aneignung des Kreuzes Christi beruht der Anzug des schneeweissen Gewandes der Gerechtigkeith, und das ist sowohl die Bedingung einer ewigen Lebensentfaltung und Lebensfreude, wie die Bedingung des Eintritts in die Gemeinschaft des ewigen Lebens. Daß es aber auch jetzt noch gegenüber dem Eingang ins Paradies des Lebens ein Draußen gibt, spricht der Gegensatz mit den gewichtigsten Worten aus. Die Ausgeschlossenen werden wieder scheinbar in der Sechszahl aufgeführt, doch ist eigentlich wohl eine Fünfszahl beabsichtigt, wie in dem Bilde der thörichten Jungfrauen. So ist also auch die Aufstellung der Einzelcharaktere eine andere wie Kap. 21, 8. Dort wurden die Verlorenen der Idee der Tapferkeit der christlichen Ueberwinder gegenübergestellt, darum gingen die Verzagten voran. Hier stehen sie dem Bilde der himmlischen Reinheit, den Seligen im Schmuck des Ehrenkleides gegenüber, darum gehen die Hunde voran, als allegorische Bilder der geistigen Unreinheit und Gemeinheit (s. Matth. 7, 6; Phil. 3, 2; 2 Petr. 2, 22). Die Zauberer haben die Natur gemein gemacht und geschändet, die Surer haben das persönliche und leibliche Leben gemein gemacht und geschändet, die Würder haben das Gottesbild in dem Nächsten gemein gemacht und geschändet, die Götzenbierer haben die Symbole des Göttlichen und die Religion selbst gemein gemacht und geschändet, die Liebhaber und Ausüßer der Lüge überhaupt — als eine weitere Gattung der Götzenbierer — haben die geweihte Wirklichkeit und Wahrheit des Lebens gemein gemacht und geschändet. Hierauf unterscheidet sich Jesus selbst bestimmt von der Sendung seines Engels: er habe selber den Engel an die Christen gefandt, um ihnen die Zukunft zu bezeugen in Betreff der Gemeinden, und zwar sein Wort in der

Würde und im Gewicht der Bezeugung. Die von uns gewählte Lesart haben wir unter dem Text als höchst wichtig bezeichnet. Auch mit diesem vielfach nicht verstandenen Wort steht das Ende in den Anfang zurück. Die Apokalypse nämlich ist im Grunde das Buch von der Zukunft der christlichen Gemeinden, wie sie durch die sieben Gemeinden symbolisch repräsentirt sind. Und so stellt sich Christus schließlich als der herrlichste Mensch, der Menschensohn, der Sehnsucht und Erwartung der Gläubigen gegenüber. Ich bin die Wurzel und das Geschlecht Davids, der Kern im Kerne der Theokratie, der ideale Grund und die ideale Blüte der davidischen Linie, wie sie ebenso in der Mitte Israels emporragt, wie das auserwählte Israel unter den Völkern. So ist er als der große Verheißene der Gegenstand aller Sehnsucht Israels, nicht minder aber der helle Stern, welcher als Morgenstern einer neuen Welt über der Menschheit aufgegangen ist. Und wohl weiß er, daß ihm das Herz der Menschheit erwartungsvoll und sehnsuchtsvoll entgegen schlägt. Der Geist in der Gemeinde und die Gemeinde als die Braut antworten ihm mit dem Rufe: Komm! Und jeder, der diesen Ruf vernimmt und versteht, soll einstimmen in den Ruf der Sehnsucht: Komm! Alle Dürstenden aber, das heißt alle Menschen der Sehnsucht sollen erst auf dem Grunde des geistlichen Lebens zu ihm kommen und durch das Wasser des Lebens sich tränken lassen umsonst, um dann ihr Verlangen zusammenfassen zu können in dieser höheren eschatologischen Sehnsucht, welche in den Ruf: Komm, Herr Jesu! einstimmen kann.

Die dritte Abtheilung des Epilogs ist die schließliche Beglaubigung des Buches, wie sie erinnert an die Beglaubigung des Evangeliums am Schlusse desselben (Kap. 21, 24). Wir können in dieser Beglaubigung nur ein Wort des Propheten erkennen, wie auch fast alle, nicht wie Ebrard ein Wort des Herrn über das Buch des Johannes. Es handelt sich aber in diesem strengen Verdict nicht um Lesarten und Varianten der Ansicht, sondern um Mehrungen oder Minderungen der eschatologischen Weltanschauung, wie sie hier ausgesprochen ist. Und da ist es denn ein unverbrüchliches Lebensgesetz, daß der Fanatiker in demselben Maße, wie er die Vorstellungen vom Gericht über das biblische Maß hinaus steigert, sich selber mit dem Gericht der erblickten Dualen befaßt, wie z. B. die mittelalterliche Steigerung der Idee der Hölle über die Fanatiker selbst Höllequalen genug gebracht hat. Und ebenso ist es andererseits ausgemacht, daß der Verleugner oder Verminderer der Aussichten der christlichen Hoffnung in demselben Maße, wie er von der Fülle der christlichen Aussicht wegstubt, sein eigenes Erbtheil an Hoffnung und Seligkeit schädigt. Jedes Mißverhalten gegen die Wahrheit fällt auf den Thäter zurück (s. Einl., S. 50 und Matth. 5, 19). Auch ist nicht von vorübergehenden Meinungen die Rede, sondern von Maximen, die sich in der Konsequenz des Verhaltens fixiren. So ist es keine Frage

daß der vollendete Fanatismus eine Disposition zur Qual wird, der vollendete Liberalismus eine völlige Unfähigkeit, die Zustände eines höheren seligen Menschenlebens auch nur zu ahnen. Diese durchaus wahren Gedanken treten uns hier entgegen als warnende Verbitte im hyperbolischen Ausdruck zum Schutze des trotz alledem immer noch viel mißachteten herrlichen Buches.

Der Seher ist gewiß, daß mit ihm auch Christus sein Buch beglaubigt. Daher führt er ihn als Zeugen mit an, und drückt in seinem Zeugniß den Grundgedanken seines Buches aus: Ja, ich komme bald.

Darauf spricht er selbst das Herzensanliegen seines ganzen Lebens, insbesondere seines Alters aus mit dem Schlußwort, wodurch er den Herrn beim Worte nimmt auch im Namen der Kirche: Amen, komm Herr Jesu.

Und hierauf segnet er alle, die mit ihm auf die Zukunft des Herrn warten, die wahren Heiligen der letzten Tage mit den würdigen großen Worten: Die Gnade des Herrn Jesu sei mit allen Heiligen. Mit allen Heiligen — mit diesem Zusatz bleibt sich die Apokalypse in ihrer Bedeutsamkeit gleich.

Erläuterungen des Einzelnen.

B. 6. Und er sprach zu mir. Ganz mit Grund bestreitet Ehrhard die Ansicht der meisten, hier sei derselbe Engel gemeint, welcher von Kap. 21, 9 an rede; vielmehr sei es der Engel (der Offenbarung), von welchem Kap. 1, 1 die Rede sei. Damit aber verbindet er die irrige Annahme, was Johannes hier berichtet, sei nichts Neues, sondern nur Erinnerung an Früheres, erstlich an den Ausspruch, den jener Engel früher (Kap. 21, 5) gethan, zweitens an die gewisse Wahrheit, daß die ganze Offenbarung göttlichen Ursprungs sei. Visionäre Zustände aber hören ebensowenig plötzlich auf, wie sie plötzlich beginnen; sie klingen also allmählich ab. Das Angesicht Moses leuchtete noch, wenn er vom Berge herabkam ins Lager. — Diese Worte sind. Damit ist die ganze nun beschlossene Offenbarung gemeint, wie auch B. 7 und 18. — Der Herr, der Gott der Geister der Propheten. Wir verstehen dies von Jehova als dem Gott der Offenbarung, oder mit andern Worten, wir finden eine konkrete Zusammenfassung Gottes und Christi darin, wie in dem Schlußwort 1 Joh. 5, 20. — Seine Sendung ist von dem Geist der Offenbarung als dem Gott der Geister der Propheten, dem Quell und Urheber aller Weissagungen, auch der Apokalypse (Joh. 5, 39; 1 Petr. 1, 10—12). Die Geister der Propheten: Nach der Wette ist die vom Geiste Gottes wirkte Begeisterung gemeint, wogegen Düsterb. mit Recht sagt, es seien die den verschiedenen Propheten eignen Geister, welche Gott sich dienstbar mache. — Seinen Knechten (s. Kap. 1).

B. 7. Und siehe, ich komme bald. Anführung des Wortes Christi zur Bestätigung des Ausdrucks *ὅτι τάχιστα*. „Wie die göttliche Autorität (B. 6), so

wird auch zunächst der Hauptinhalt der nun vollendeten Offenbarung wiederum hervorgehoben. Dies geschieht in der Weise, daß der Engel unmittelbar im Namen des kommenden Herrn selbst redet“ (Düsterb.). Es ist nicht einzusehen, weshalb dann die folgende Paränese „von dem Engel beigelegt“ sein soll. Der Engel spricht das Ganze, aber so, daß er B. 7 den Herrn redend einführt. Darin liegt eben die Veranlassung zu dem Folgenden, dem Zerknüpfung, worin der Seher anbeten will. Schließlich also ist auch diese subtile Unterscheidung noch festzustellen, die man zwischen dem Herrn selber und der Form seiner Offenbarung machen soll. Man soll nicht nur die persönlichen Engel nicht anbeten, sondern auch nicht die symbolischen. Wir haben hier einen Anknüpfung an das Gebot: Du sollst dir kein Bildniß machen, in konkreter Fassung; zugleich eine Belehrung darüber, wie schwer der Mensch in seiner Verwunderung des Göttlichen darüber hinauskommt zur vollkommenen Anbetung Gottes.

B. 8. Und ich, Johannes. Das allmähliche Wiederkommen des Propheten, 3. B. aus dem Schlaf, aus dem somnambulen Schlaf, aus tiefer Kontemplation, aus einem begeisterten oder dämonisch erregten Zustande, ist eine höchst interessante Erscheinung, deren eigentliche Spitze die allmähliche Wiederkunft des Tagesbewußtseins nach der Ekstase des Propheten bildet¹⁾. — Und ich, Johannes (s. oben, vgl. Kap. 1). — Der solche Hörende. Ueber das Präsens s. Düsterb. Obwohl die visionäre Entwicklung vorüber ist, so bleibt das Gehörte und Gesehene dem Seher in ewiger Geistesgegenwart vor Augen. — Und da ich es gehört. Die Lesart, welche hinzusetzt: und da ich es gesehen, hebt in schöner Diktion das fortdauernde Staunen des Sehers hervor. — Fiel ich nieder, anzubeten. Kap. 19, 10 war er in Gefahr, einen persönlichen Engel oder Seligen mit dem Herrn zu identifizieren; hier ist er in der subtileren Gefahr, eine symbolische Engelgestalt mit dem Herrn selbst zu verwechseln.

B. 9. Sieh dich vor. Nicht also; *ὅρα μὴ* (siehe oben).

B. 10. Versiegle nicht (s. Kap. 1, 11. 19; 10, 4; Dan. 8, 26; 12, 4. 9). Man kann fragen, welches ist der Unterschied zwischen dem Versiegeln und Nichtversiegeln bei zwei Büchern, die doch in gleicher oder ähnlicher Weise verbreitet worden sind? Abgesehen davon, daß der Ausdruck etwas Symbolisches hat und erklärt in der einen Fassung: das Buch wird auf lange hin dunkel und unverständlich bleiben, oder in der andern: das Buch wird gelesen werden, liegt doch auch eine Unterscheidung für

¹⁾ E. Schiller, Die Jungfrau von Orleans, 4. Akt, 9. Scene:

»Die Fahne ließ ich in dem Heiligtum,
Nie, nie soll diese Hand sie mehr berühren!
Mir war's als hätt' ich die geliebten Schwestern,
Margot und Louise, gleich einem Traum
An mir vorübergleiten sehen.« — Ach,
Es war nur eine täuschende Erscheinung.

die Verfasser und für die Gemeinde in dem Gegensatz. Die symbolische Darstellung ist an sich eine Art Versiegelung, die Hindeutung auf den Schlüssel der Symbolik, wie wir sie mehrfach bei Joh. finden, ist Entseigelung (vgl. Matth. 13, 11 ff.). Und so ist es auch ein Unterschied, ob das Buch kirchlich reserviert oder der Gemeinde-Erbauung hingegeben wird. Die Hierarchie hat die ganze Bibel versiegelt; für uns ist auch die Apokalypse jedenfalls der Erbauung der Gemeinde hingegeben. — Denn die Zeit ist nahe. Ein Motiv dafür, daß die Apokalypse in der christlichen Gemeinde verbreitet, gelesen und erklärt werden soll.

B. 11. Wer Unrecht thut. Diese Form wird durch Analogien erläutert, nicht nur durch das bereits angeführte Wort des Herrn an Judas (Joh. 13, 27), sondern auch durch die Stellen: Matth. 23, 32; Matth. 26, 45, weniger durch Hesek. 3, 27. Und wenn auch die beiden ersten Sätze etwas Ironisches haben (be Wette u. a.), so doch nicht die beiden letzten: Wer aber gerecht ist u. s. w. Muß man aber für alle vier Sätze einen gemeinsamen Grundgedanken suchen, so ist es dieser: Da das Gericht vor der Thür ist, so mache jeder sich schnell fertig nach seiner freien Wahl. Daß gerade darin für die Gottlosen die stärkste Mahnung zur Buße liegt in indirekter Form, bedarf keiner Erörterung. — Uebe Gerechtigkeit. Die Beseitigung der unrichtigen Lesart: *δικαιοσύνη* ist bekanntlich wichtig bei der Verhandlung über die Bedeutung des *δικαίων*.

B. 12 u. 13. Siehe, ich komme bald. Dñstb.: „Die Worte B. 12 lauten wie eine Rede aus Christi eigenem Munde.“ Allerdings. — „Die B. 13 (vgl. Kap. 1, 8; 21, 5. 6) wie eine Rede Gottes selbst.“ Daraus aber, daß Gott selbst sich das A und das D nennt, folgt nicht, daß sich Christus, der Sohn Gottes, nicht auch also nennen könne. Paulus schreibt von Gott: Von ihm und durch ihn und zu ihm sind alle Dinge (Röm. 11, 36). Koloss. 1, 16 schreibt er von Christus: es sei alles in ihm geschaffen, alles durch ihn und zu ihm. Weil Dñstbied meint, dieser vermeintliche Wechsel sei nicht anzunehmen, so soll Johannes diese Worte reden „nach altprophetischer Weise“. Und doch unterscheidet Johannes hier seine Rede, die Rede des Engels, die ausdrückliche Rede Jesu (B. 16) und die Rede des Geistes! Das Motiv des selbstamen Rückzugs auf „die altprophetische Redeweise“ (bie in dieser Ausdehnung und Unklarheit doch auch in Anspruch zu nehmen wäre) scheint doch nur das Motiv zu sein, daß Christus nicht soll sagen können: Ich bin das A und das D.

B. 14. Selig, die ihre Kleider (s. oben). Die Verhandlungen über die andere Lesart s. bei Dñstb., S. 580.

B. 15. Draußen sind die Hunde. Dñstb. will die Worte fassen als Befehl *foras sunt*. Hin aus die Hunde! Dadurch aber würde die Klarheit des Gegensatzes nur verbunkelt; es wäre eine Art Straßgericht, statt einer Darstellung des Gegensatzes der Region der Verworfenen zum Paradiese, welche an

sich genug predigt. Zu bemerken ist, daß auch der Ausdruck: die Hunde, entschieden für die Lesart spricht: Selig, die ihre Kleider u. s. w. Die Hunde. „Die spezielle Beziehung auf Anabaptischer (Eichh., welcher 5 Mos. 23, 18 vergleicht) liegt nicht im Kontexte“ (Dñstb.).

B. 16. Ich, Jesus. Auch diese Worte soll nach Dñstb. Joh. im Namen Jesu sagen. Und dies nach allen Bestimmtheiten, welche in Bezug auf die Sagenen in der Apokalypse vorangegangen sind. — Euch zu bezengen. Das *ἐν* geht wieder, wie B. 6 auf die Knechte Gottes (zu vergl. Kap. 1, 1). Die Knechte Gottes sollen vermittelt der Apokalypse zu Wählern und Wählern der Gemeinde gemacht werden. In diesem Sinne sind ja auch die sieben Sendschreiben nicht an die Gemeinden direkt gerichtet. Dñstbied meint mit Hengstenberg das *ἐν* — falls es festgehalten würde, — auf die Propheten beziehen zu sollen. — Die Wurzel und das Geschlecht. Der Gegensatz zwischen Wurzel und Sprößling — als die menschliche Parallele zu dem göttlichen Gegensatz des Alpha und Omega — wird verwischt durch die Erklärung: „was der erste Ausdruck biblisch und nach alttestamentlichem Vorbild meint (vgl. Kap. 5, 5), das sagt der andere mehr eigentlich: der Sohn (Andr., Ewald u. a.)“ Dñstb. Auch nach Hengstenb. soll die Wurzel Davids das Produkt der Wurzel sein. Die Anführung von Kap. 5, 5 beweist nichts. — Der glänzende Morgenstern. Dem Sinne nach ist die Stelle Kap. 2, 28, worin Christus den Morgenstern schenkt, völlig verwandt. Christus ist der helle Morgenstern des künftigen Tages der Ewigkeit, darum schenkt er auch den Morgenstern des Geistesblicks in die Zukunft (s. oben, Kap. 2, 28).

B. 17. Und der Geist. Diese Worte sollen die Antwort auf das Vorige sein, welche der Apokalypstiker spreche im Namen des Geistes und der Braut (nach be Wette, Hengstenb., Dñstb. u. a.). Da aber Johannes (B. 20) sein: Komm, Herr Jesu! anspricht, so können wir nicht annehmen, daß er sich so weit von dem Geist und der Braut unterscheiden wolle, während andererseits die Worte: Wer dürstet, der komme u. s. w. dafür sprechen, daß wir hier die Schlussworte Jesu selber haben. Eine auffallende Umstellung ist es, wenn nach Ewald B. 17 eine Antwort auf die Rede Jesu sein soll, und dann B. 18 wieder Jesu das Wort nehmen soll, um das Buch in seinen Schutz zu nehmen. — Wen da dürstet (Kap. 21, 6; Jes. 55, 1; Matth. 5, 6; Joh. 7, 37). — Umsonst. Der letzte volle evangelische Klang im Neuen Testament.

B. 18 u. 19. Ich bezeuge aber einem jeden. Das Bezeugen ist ein feierliches, verpflichtendes oder verantwortliches machendes Bethuern (5 Mos. 4, 2; Spr. 30, 5. 6). — Wir wiederholen das oben Gesagte: es handelt sich nach dem symbolischen Ausdruck des Apostels nicht lediglich um die exegetische Behandlung der Apok., wie gewöhnlich angenommen wird. Es gibt viele, welche die christliche Welt-

anschauung verdüstern, und viele, welche sie verstanden, ohne sich dabei der Apokalypse zu bedienen. Freilich läßt auch die Apokalypse nicht exegetisch mit sich spielen, und die Einseitigkeiten der Exegese hängen vielfach mit Einseitigkeiten des Fanatismus oder auch des Spiritualismus zusammen. Die Paronomasie ἐπιδή, ἐπιδήσει; ἀφελή, ἀφελεί ist nicht etwa bloss ein stilistisches Wortspiel: sie deutet vielmehr darauf hin, daß die Verschuldungen an dem Inhalt der Apokalypse im Zusammenhang stehen mit der inneren Verschulung des Schulbigen, und daher auch unfehlbar auf ihn zurückfallen, oder auch, daß sie als Verletzungen der göttlichen Treue und Wahrhaftigkeit in Selbstverletzungen zurückschlagen. — Jedem, welcher höret, d. h. wer die Verlesung des Buches in der Gemeinde mit vernimmt; es soll also in der Gemeinde mitgelesen werden. Nach Biringa, Bleek u. a. soll die Androhung gegen leichtfertige Abschreiber gerichtet sein, nach Ewald und de Wette gegen ein ungenaues, mißliches Weitertragen. Mit Grund findet Dillmeyer, beides unzulänglich und betont das Bewahren des Inhalts, der Offenbarung Gottes, auf deren Verfälschung der Fluch gelegt werde. Die tadelnden Worte Luthers in der Vorrede von 1522 f. bei dem-

selben, S. 582. Nach Bleek hat Luther nicht ganz mit Unrecht an den Worten Anstoß genommen. Auch de Wette findet das Gesagte zu stark. Hengstenb. versteht das Wort von solchen Zusätzen und Weglassungen, die sich an dem eigentlichen Kern des Buches vergreifen (S. 78). Nach Ebrard sind diese Worte: „das Siegel, das Christus selber auf die Apokalypse drückt.“

B. 20. Es spricht, der dieses bezeugt. Hier wird noch einmal Jesus redend eingeführt, und zwar zunächst als ein Zeuge, welcher die vorstehende Bezeugung des Johannes ergänzt, aber damit mittelbar auch als Zeuge für die ganze Apokalypse eintritt. Dieses Zeugniß aber faßt er zusammen in die alles bestätigende und alles umfassende Zusage: Ja, ich komme bald.

Mit einem großartig einfachen Gebetswort beantwortet der Seher das Wort des Herrn. Amen, komm Herr Jesu.

B. 21. Die Gnade (s. Kap. 1, 4). Das εὐχὴν der Rec. schließt sich allerdings an Kap. 1, 4 genauer an, allein es ist einerseits weniger bezeugt als unsere Lesart, und andererseits ist die Lesart: mit allen Heiligen der Solennität des Schlusses ganz gemäß.

Zweite oder dogmatisch-ethische und homiletische Abtheilung.

Vorbemerkung.

Da es sich bei einer allgemeinen Bearbeitung der Apokalypse vor allen Dingen um die Feststellung des exegetischen Gesichtspunktes handelt, so ist es selbstverständlich, daß die dogmatische Auffassung derselben und ebenso die homiletische Benutzung derselben durch die sichere Feststellung des exegetischen Resultats über die Apokalypse bedingt sind. Weil nun aber dieses Resultat in der Theologie noch in hohem Maße in Frage steht, so kann sich der Dogmatiker nicht mit naiver Zuersticht auf schwankenden Boden stellen, oder bestimmter, auf diejenigen Stellen, wo der Boden schwankt, seinen Aufbau gründen, und noch mehr gilt dies vom Homiletiker.

So ist es z. B. keine Frage, daß die neuere, angeblich kritische, jedenfalls zeitgeschichtliche Auffassung des Buches die dogmatische Seite desselben größtentheils indifferenzirt, größtentheils sozusagen kompromittirt hat, wie ja auch namentlich Schleiermacher, de Wette u. a. von einem gar geringen Gehalt dieser Schrift geredet haben. Bei dieser Ansicht bleiben auch für die Homiletik nur ganz vereinzelte Stellen

übrig; auch diese aber können insofern nur mit einer gewissen Inkonzsequenz benutzt werden, als man das Buch unter das Vorurtheil gestellt hat, es habe einen mehr oder minder apokryphischen Charakter.

In einem ähnlichen Verhältnisse aber stehen die unfreien Anhänger der Orthodoxie des 17. Jahrhunderts zu dem Buche. Nach ihren Voraussetzungen darf z. B. nicht die Rede sein von einer Uebergangsperiode zwischen dem diesseitigen und dem jenseitigen Aeon, von einem eigentlichen Millennium, von einer besonderen Hoffnung auf die Wiedergeburt des Volkes Israel. Der jüngste Tag muß ein einziger Tag sein. In diesem einzigen Tage muß die ganze Welt rein vernichtet werden und auch wieder durch eine völlig neue ersetzt. Ein Millennium soll wider den 17. Artikel der Augsburgerischen Konfession freiten. Die Gehenna soll mit dem Todtenreich zusammenfallen und schon in der Mitte der Zeit ein ganz fertiger Ort sein. Wenn nun diese und ähnliche Voraussetzungen gegenüber einer lebendigen Auffassung der Heiligen Schrift, insbesondere der Apokalypse sich als Beschränktheiten eines

unfreien Buchstabenglaubens, oder doch exegetischen Traditionsglaubens erweisen, so versteht sich die Konsequenz von selbst: viel sicherer Grund und Boden bleibt für dogmatische Beweise und homiletische Bezugungen in der Apokalypse nicht übrig. Wird sie gleichwohl von diesem Standpunkte ausführlich benutzt, so wird man sie in ähnlicher Weise dogmatisch und homiletisch zusammenschütren, wie man in entgegengesetzter Richtung das Alte Testament redt und streckt, um dasselbe das ganze Neue Testament und die ganze Kirchenlehre explicite aussagen zu lassen.

Fassen wir aber auch die mittlere Richtung ins Auge, welche das apokalyptische Buch von freieren praktischen Standpunkten aus angesprochen und die Hoffnung besserer Zeiten, sogar das tausendjährige Reich in ihm gefunden hat, so hat doch auch diese durchweg nicht viel dogmatischen und ethischen Grund und Boden gewonnen überall da, wo sich dieser Standpunkt in der Annahme von Präbiktionen der Kirchengeschichte in chronologischem Verlauf explizirte. Gleichwohl ist dieser Standpunkt durch seine eminente religiöse Werthschätzung des Buches im Verhältniß der orthodoxistischen und der neotristischen Auffassung in hohem Grade bereichert.

Sogar auch die sogenannte reichsgeschichtliche Erklärung ist besonders dadurch betheiligt an der Unsicherheit einer durchgehenden dogmatischen und homiletischen Benutzung der Heiligen Schrift, daß sie nicht mit Konsequenz auf die Ermittlung eines Systems fester biblisch = apokalyptischer Symbolik ausgegangen ist.

Wir meinen, nach diesem Gesichtspunkte gearbeitet, und auch durch Gottes Gnade wohl Einiges erarbeitet zu haben. Allein die dargebotenen Resultate sind einstweilen Gegenstand der theologischen Diskussion. Die Dogmatik und Homiletik wird also erst allmählich, jedenfalls nur vorsichtig einen sicheren Gebrauch von dem etwa Anerkannten und Bewährten machen können.

Wir werden es daher nicht unternehmen dürfen, den ganzen Verlauf unserer Exegese mit dogmatischen und homiletischen Nutzenwendungen zu begleiten; besonders auch noch deswegen nicht, weil es sich zunächst um die Anregung zu einer einfacheren und auf die biblische Symbolik fester begründeten Auslegung unseres Buches handelt. Freiere Anlehnungen an den allegorisch bestimmten Text können über die Riden hinwegführen.

Gleichwohl ist für den bibelgläubigen Standpunkt nach seinen verschiedenen Modifikationen des Gewissen, des Gemeinamen, des Köstlichen für Lehre und Leben so viel vorhanden, daß uns auch bei den Beschränkungen, die wir uns auferlegen, hoffentlich noch eine reiche Ausbeute an dogmatischen und homiletischen Ergebnissen übrig bleibt.

Wir werden uns über diesen Schatz am besten orientiren, wenn wir die betreffende Bearbeitung in einen allgemeinen und einen speziellen Theil verzweigen. Der allgemeine Theil wird sich nach Hauptgesichtspunkten auseinanderlegen, der spezielle nach den Hauptabschnitten des Buches. Dogmatisch-Ethisches und Homiletisches wird überall in gemeinsamer Fassung zur Sprache kommen.

Erster Theil.

Allgemeine dogmatisch-ethische und homiletische Verhandlung über die Apokalypse.

Erster Abschnitt.

Die dogmatisch-ethischen Elemente der Apokalypse.

Dem Vorurtheil der älteren, orthodoxistischen Schule, wie wenn die Apokalypse hinsichtlich der dogmatisch-ethischen Elemente durchaus auf den Entwicklungsstand der früheren apostolischen Theologie zu rekurriren, oder gar nach demselben zu korrigiren sei, stellt sich das neuere Vorurtheil in bestimmten Verzweigungen zur Seite; indem nämlich die Baur'sche Schule das Buch für eine wirkliche Schrift des Apostels Johannes hält und eben darum auch für das Produkt eines ganz beschränkten und trüben Judenthums, während die Schleiermacher'sche Schule sich dahin ausdrückt, der dürftige Gehalt der Schrift hänge mit ihrem Ursprung aus der Autorschaft eines nicht-apostolischen, gewissen Johannes zusammen. Das Buch ist wenig werth, weil es von dem Apostel Johannes ist, sagen die einen. Das Buch ist sehr wenig werth, weil es nicht von dem Apostel Johannes ist, sagen die anderen. Den rohen Entstellungen seiner Würde, welche sich Volkmar in der Baur'schen Richtung erlaubt hat,

ist die naiv-eitle Sentenz de Wette's vorangegangen: „Ein Buch, von dem man ganze Kapitel nach Ausdrückung von einigen Tropfen Saft als leere Schalen bei Seite legen muß, eignet sich wenigstens nicht zum Volksbuche (Einleit., S. 6).

Andererseits haben pietistisch-chilastische und theosophische Schulen vielfach eine ganz neue und aparte Theologie in der Apokalypse finden wollen, z. B. Swedenborg.

Allen diesen Entstellungen des wirklichen Sachverhaltes gegenüber muß aber behauptet werden: 1) daß die Apokalypse dieselbe Lehre des Christenthums enthalte wie das ganze übrige Neue Testament, und zwar nach johanneischem Typus; 2) daß sie als die entwidelteste Gestalt der Lehre des Neuen Testaments in Beziehung auf ihr Thema: die Reichshoffnung des Reiches Gottes und seine Zukunft in der Welt, zu erkennen sei, wenngleich in biblisch-künstlerischen, allegorischen und symbolischen Formen verfaßt.

Es gibt freilich eine Anzahl von Segnern der eschatologischen Dogmatik, welche gleichwohl darauf Anspruch machen, auf der Grundlage fester

und gesicherter Glaubensprinzipien zu stehen. Ihre Bedenken gegen eschatologische Dogmen treten in folgender Gradation hervor: 1) Man kann keine Dogmen entnehmen aus bildlichen allegorischen oder überhaupt poetischen Darstellungen. 2) Die Aussagen der christlichen Hoffnung lassen sich nicht dogmatisch verwerten. 3) Je weiter die Geschichtlichkeit des Christenthums von der historischen Mitte des Lebens Jesu absteht, desto mehr wird sie problematisch. Was die erste Einwendung gegen die christliche Eschatologie betrifft, so beruht sie auf zwei falschen Voraussetzungen. Die erste ist, daß sich allegorische oder symbolische Darstellungen nicht auf einen dibattischen oder bestimmten begrifflichen Lehrgehalt zurückführen lassen. Die zweite, daß es in der Bibel eine Region abstrakter Lehrbuchformen gebe, von welcher man die Region der bildlichen Formen abscheiden könne. Auffallend ist es freilich, daß oft dieselben Docenten gern ihre Berichte über die Lehren des Alten Testaments von dem Jenseits vorzugsweise aus poetisch-pathologischen Äußerungen des Buches Hiob oder den Psalmen entnehmen. Wenn man ferner den Wahrheiten der christlichen Hoffnung die eigentliche dogmatische Evidenz absprechen möchte, so sollte man doch schon wissen, daß im weiteren Begriff der ganze christliche Glaube den Charakter der Hoffnung hat (Hebr. 11, 1), daß Glaube, Hoffnung und Liebe der Substanz nach sich decken (1 Kor. 13), und daß es ohne Dogmen der christlichen Hoffnung, auch im engeren Sinne gefaßt, überhaupt keine Dogmen geben würde. Wenn endlich eine idealistische oder vom Spiritualismus behaftete Christologie der Lehre von der Auferstehung Christi eine mindere Bedeutung zuschreibt als der Lehre von seinem historischen Leben und erstlichen Sterben, so kann man zuversichtlich von diesen schädlichen Momenten auf eine schädliche prinzipielle Grundlage selbst zurückzuführen, wie sie sich auch bei Schleiermacher in einer mangelhaften Erkenntniß der Persönlichkeit wahrnehmen läßt. Wo einerseits der Begriff der göttlichen Persönlichkeit einen Defekt hat, andererseits der Begriff der menschlichen Persönlichkeit, da kann auch der Begriff des Gottmenschen nicht in seiner vollen historischen Gewichtigkeit vorhanden sein.

Wenn man die dogmatische Bedeutung der Apokalypse einmal unbefangener würdigt, dann wird man merken müssen, daß sie die christlichen Dogmen der vorangehenden neutestamentlichen Schriften nicht verbunkelt, sondern erläutert und begründet hat, ja daß man ihre Theologie als eine Vermittelungstheologie im besten Sinne betrachten kann. Dies gilt in erster Linie von den eschatologischen Dogmen, also von der Lehre vom Tode, vom Zwischenzustande, vom Reiche Gottes, von der triumphirenden Gemeinde, vom Antichristenthum, von der eschatologischen Bedeutung Israels, von der Parusie Christi, von der Auferstehung, vom jüngsten Tage, von dem Reiche der Herrlichkeit, von der Hölle und vom Himmel. In zweiter Linie aber

gewinnen auch die Lehren von Gott, von der Schöpfung, von Christo, von seinem Erlösungswerk, von dem christlichen Leben nach seiner religiösen und seiner sittlichen Natur, endlich auch von der Bibliologie eine erweiterte Bestimmtheit.

Fassen wir zunächst die Dogmen erster Linie, die eschatologischen Dogmen ins Auge.

Die Lehre vom Tode wird sicher nicht dadurch verdunkelt, sondern aufgeklärt, daß die Apokalypse den Begriff des zweiten Todes aufstellt. Der erste Tod wird dadurch gewissermaßen zu einem Schattenbilde für die Gläubigen herabgesetzt, wie dies auch im Ev. Joh. der Fall ist. Hier hat Christus die Schlüssel des Todes, die Seelen leben fort, und selig sind die Todten, die in dem Herrn sterben. Ebenso wird das Todtenreich, der Hades, so unterschieden von der Hölle oder dem Feuerofen getrennt, wie dies sonst nirgend der Fall ist. In Beziehung auf die selig Vollendeten ist die lichte Seite des Todtenreichs zum Aufenthalt bei dem Herrn im Himmel geworden; der Ort der Qual aber innerhalb des Todtenreichs hat sich zum Abyssus gestaltet. Und die Zwischenregion, das Todtenreich im engeren Sinne, ist somit sogar noch durch eine besondere Sphäre von der Idee der Gehenna, welche noch nicht verwirklicht ist, unterschieden. Wenn aber die Seelen der Martyrer als unter dem Altar befindlich und zu Gott um Vergeltung ausschreiend zur Sprache kommen, so ist damit ausgedrückt, daß sie ein Recht und einen Rechtstrieb haben, ihre künftige vollkommene Resitution oder Rechtsbefriedigung zu erwarten, daß ihr Leben nach göttlicher Schickung wie auf dem Altar geopfert ist, und daß sie somit als Nachfolger Christi auf dem sichern Wege sind vom Tode zur herrlichen Auferstehung. Was sodann ihre Auferstehung anlangt, so ist es wohl nicht bloß ein Bild ihrer Rechtsfertigung vor Gott und der Welt, wenn ihnen der Schmutz weißer Kleider verliehen wird, sondern es ist damit zugleich ausgedrückt, daß sie der ersten Auferstehung entgegenwachsen (1 Kor. 15; 2 Kor. 5; Phil. 3, 11).

Das Ende der Welt oder der jüngste Tag erscheint in der ultra-supranaturalistischen Dogmatik, die sich für vorzugsweise orthodox hält, möglichst unvermittelt, höchstens vermittelt durch die Mission und veränderte ethische Zustände; dem entsprechend ist das Weltende absolute Weltvernichtung, und der jüngste Tag wirklich nur der letzte der Tage im Sinne astronomischer Tageslänge. Wie so viel lebendiger, organischer, vermittelter aber gestaltet sich alles nach der Apokalypse, freilich im Zusammenhang mit minder entworfenen Bestimmungen der ganzen Heiligen Schrift! Hier wird das Bild des Abfalls, wie ihn schon Christus selber angedeutet und Paulus bestimmter geweißt hat, vollständig entrollt, und er wird bestimmt qualifiziert als ein gereiftes Antichristenthum, dessen Hauptfigur eine dämonische Thierbildung des christlichen Volkslebens ist, dessen Nebenfigur aber in der Gestalt des falschen Propheten, des Apostaten, aus der theokratisch-kirchlichen Ordnung hervorgeht, so sehr, daß

diese sich selbst zu einer pseudochristlichen Kirche, zu einer Kirche des Abfalls gestaltet.

Mit diesem Reifwerden des Antichristenthums zur Ernte ist das Reifwerden des Christenthums vorausgesetzt, obwohl das Gedeihen der Gemeinde zur Brant, allerdings gesichert durch die 144,000 Versiegelten, und veranschaulicht durch die 144,000 Trümpfhirenden, fast hinter der Scene, hinter der antichristlichen Erscheinungswelt verschwindet. Durch die Drangsale, die sie zu bestehen hat, wird die Gemeinde fast zur ausschließlich unsichtbaren Kirche. Aber eben durch diese unerhörte Noth ist die (durch die Reife des Guten wie des Bösen vermittelte) Erscheinung Christi ebenfalls in ihrer wunderbaren und plötzlichen Gestalt begründet. Und welsch eine Fülle von Vermittelungen ist damit gewonnen! Der jüngste Tag selber wird zu einem Gottesstage von tausend Jahren (Ps. 90). Die Auferstehung der Todten wird zu einem Lebensprozeß, der von innen nach außen fortgeht durch einen ganzen Aeon hindurch, von den ersten herrlichen Auferstehungsblüten bis zu der letzten allgemeinen Auferstehung hin und daher auch in der Form der Verwandlung (nach Paulus) sich vollziehen kann (1 Kor. 15, 23. 24). Nicht minder wird das Gericht zu einer lebendigen anschaulichen Folge von dem Kriegsgerichte bei der Wiedertehr Christi an durch das Friedensgericht der tausend Jahre hindurch bis zu dem Verdamnißgericht am Schluß derselben. Gleiches gilt endlich vom Ende der kosmischen Welt selbst. Die orthodoxe Schulvorstellung von einer wirklichen Vernichtung der alten Welt und einer eigentlichen Erschaffung der neuen korrespondirt allerdings mit der foteriologischen Vorstellung, daß der neue Mensch aus einer eigentlichen geistlichen Erschaffung hervortrete an die Stelle des natürlichen, ganz toden Menschen, welcher mit dem alten Menschen identifizirt wird, d. h. sie ist eben die falsche Konsequenz von diesem falschen Prinzip. Was aber insbesondere die Lehre vom Satan anlangt, so wird sie nicht nur in der Apokalypse bedeutend entwickelt, namentlich nach dem Begriff des Verklägers, sondern auch begründet, insofern der Satan diesseits durch die Stistung des Antichristenthums in den Kreis der religiösen Erfahrung eintritt.

Auch der Eintritt des Weltenendes wie die Parusie Christi wird hier zu einer ethischen Nothwendigkeit, da er erfolgt zur Niederschlagung des letzten materiellen Aufstehs der Bosheit gegen die Gottesgemeinde auf Erden. Das Wiederaufleben des scheinbar längst vernichteten Bösen auf Erden charakterisirt ganz seine zähe Schlangennatur, zugleich die schließliche Entblößung der Bosheit von allen idealistischen Illusionen, wie sie mit denselben etwa zur Zeit des Antichristenthums operirte, ihr Hervortreten in der nackten Verschönerung des satanischen Geistes mit menschlicher Roheit und Brutalität. Mit diesem Gericht über den letzten Aufsteh ist das allgemeine Gericht und so auch die allgemeine Auferstehung indicirt.

Merkwürdig ist die ethisch = psychologische Ordnung, nach welcher das Thier oder der Antichrist und der falsche Prophet schon früher, ja um die tausend Jahre früher in die jetzt bereitete Gefenna oder den Feuerpfuhl geworfen werden wie der Satan. Auch diese Ordnung aber ist der Idee des Lebens gemäß. Jene beiden haben sich bei der Parusie nach ihren Kräften und Künften ausgelebt, der Satan hat sich erst am Ende der tausend Jahre ausgelebt. Man kann auch sagen, das idealistische Böse ist tausend Jahre früher gerichtet als das brutale Böse; sowie auch der Kern der Menschheit der Parusie der ganzen Menschheit in der Entwicklung unendlich weit voraus ist.

Insofern man nun auch noch von einem Zwischenzustande zwischen dem jüngsten Gericht und dem idealen Ziel aller Dinge reden kann, erscheint derselbe für die Bösen offenbar als eine unabsehbare Folge von Aeonen. Wohin der Strom des Paradieses geht aus der Gottesstadt hinaus, ist nicht gesagt. Die mittelalterliche Vorstellung von der endlosen Dual aller außer der Kirche Gestorbenen tritt der Freiheit Gottes zu nahe, die Systeme der absoluten Wiederbringung treten der Freiheit des Menschen zu nahe; beide stehen zu apodiktisch den verschüllten Geheimnissen der Aeonen gegenüber, hinter denen die Berge der absoluten Ewigkeit im Lichtglanz der Herrlichkeit Gottes leuchten.

Eine gleiche Förderung soll die Glaubenslehre im allgemeinen von der Apokalypse erhalten, ungeachtet ihrer bildlichen Darstellung. Die Lehre von der Dreieinigkeit Gottes und von dem Verhältniß Gottes zu Christo wird hier unverkennbar über allen Monophysitismus emporgehoben, nicht minder aber über den Arianismus und alle innertrinitarische Subordination. Die Schöpfung erscheint hier im Reflex des neuen Paradieses als ursprüngliche Anlage für eine Welt des ewigen Geisteslebens. Das Menschengeschlecht wird durch eine Auswahl von Auserwählten repräsentirt, die nicht im mindesten ein Präjudiz bilden gegen die großen Massen der Menschheit, sondern den Mittelpunkt, den Ruhm und relativen Halt derselben bilden, wie ja ihr absoluter Mittelpunkt, Ruhm und Halt Christus ist. Wie reich sind ferner die Grundzüge der Erlösung, der Versöhnung, des Heils gezeichnet, gegenüber der dunklen Nachtseite des Menschenlebens, des Verderbens! Hier reflektirt sich die Taufe der Kirche in der Bluttaufe, das Abendmahl der Kirche in dem Abendmahl des Geistes, der gesegliche Pann in dynamischen Pannverhältnissen, die Gerechtigkeit des Glaubens in der Gerechtigkeit des Lebens, und wie reich die verschiedenen Gestalten der Kirche zur Erscheinung kommen, nicht minder die Grundformen der inneren und äußeren Geschichte der Kirche, des Reiches Gottes und der Welt, das bedarf nach einer ersten Betrachtung der Offenbarung keiner besondern Auseinanderlegung.

Zweiter Abschnitt.

Die homiletische Anwendung und Verwendung der Apokalypse.

Vor allen Dingen ist festzustellen, daß die Apokalypse nicht als ein versiegeltes Buch bei Seite gelegt werden soll, sondern als ein offenes Buch behandelt werden, benutzt werden soll zur Erbauung der christlichen Gemeinden (s. Kap. 1, 1—4; Kap. 2—4; 22, 10, 16; sowie die hin und wieder eingestreuten Paränesen).

Sodann aber ist ebenso bestimmt der Wille des verherrlichten Herrn zu beachten, daß der Schatz der Apokalypse zunächst den Knechten des Herrn anvertraut ist, und daß diese von denselben allerdings nicht in hierarchischer Bevormundung, aber doch in pastoraler Weisheit mit der Erkenntnis und dem Verständnis der Gemeinde vermittelt werden soll. Daher wird die Apokalypse den Knechten übergeben (nach Kap. 1, 1; vgl. Kap. 22, 6, 16).

Daher schreibt auch der Seher nicht an die Gemeinden direkt, sondern an den Engel der Gemeinden.

Wie verantwortlich aber dieser Auftrag ist, das ergibt sich aus den Worten Kap. 22, 18, 19.

Das Gewicht der warnenden Worte aber wird belegt durch die zweifache Thatsache, daß ungeachtet ihrer strengen Drohung einerseits der Fanatismus in der Kirche und der Schwarmgeist ganzer Sekten von den Montanisten an bis zu den „Heiligen der letzten Tage“ den reinen Gehalt der Offenbarung durch Zuthaten, Mißdeutungen und chiliastische Verzerrungen verbunkelt hat, und andererseits der Spiritualismus von Alters her aus unfreier Gespensterfurcht vor dem Chiasmus die Wirkung der Offenbarung nicht nur gemindert, sondern vielfach paralysirt hat bis zur Entfälschung der christlichen Wächter und Wachsamkeit, und bis zur Entkräftung der eschatologischen Elemente in den Evangelien und den apostolischen Briefen selbst.

Im allgemeinen kann man den Grundsatz aufstellen, daß das Maß der dogmatischen und ethischen Evidenz der Apokalypse zugleich den Maßstab abgibt für ihre homiletische Anwendbarkeit.

Insbefondere aber bildet sich eine Topik homiletischer Dörter, welche über alle exegetischen Bedenken in lichter Klarheit emporragt, aus den herrlichen Doro-logien, Lobgesängen und Himmelsbildern überhaupt; aus den christologischen Momenten; aus den soteriologischen Lehrstellen; aus den vielfach mit Emphase hervorgehobenen Bedrufen und Trostsprüchen; insbeson-dere auch aus den sieben Sendschreiben, wie sie ja auch aufs mannigfache homiletisch verwendet worden sind (s. E. 42, 43).

Literatur über die Anwendung der Apokalypse.

Imm. Nisch, Ueber den kirchlichen Werth und Gebrauch der Apokalypse, Wittenberg 1822. — Hoffe, Der rechte Standpunkt der Betrachtung der Offenbarung Joh. (Monatsschrift für die ev. Kirche

der Rheinprovinz und Westfalens, 12. Jahrg., 7. Heft, 1853). — Christiani (General-Superintendent von Vibland), Bemerkungen zur Auslegung der Apokalypse, mit besonderer Rücksicht auf die chiliastische Frage, Riga, Barmeister. — A. F. Schmidt (Stiftsdiakonus in Stuttgart), Ein Votum über die homiletische Behandlung der Apokalypse, Stuttgart 1867. — S. Danz, Universal-Wörterbuch, S. 54.

Dritter Abschnitt.

Das Bibelwerk: Starke.

Auch hier möchten wir uns nicht erlauben, an dem Bibelwerk vorbeizugehen, welches in seiner fortbauenden Wirkung den Anlaß zu der Entstehung des unsrigen gegeben hat, obwohl wir uns hinsichtlich der schon bezeichneten Schwächen und der atomistischen Natur des bezeichneten Wertes auf ganz kurze Referate beschränken müssen.

In theokratischer Beziehung finden wir aus der Einleitung nichts Besondere hervorzuheben. Es ist ebenso einseitig, wenn Starke die Offenbarung das allerwichtigste Buch der ganzen Heiligen Schrift nennt, wie wenn es von anderen älteren lutherischen Theologen zu einem deuterokanonischen Buch gemacht wurde, oder von der modernen Kritik gar zu einer fast werthlosen pseudo-propheetischen Dichtung gemacht wird. Es mag dagegen als eine löbliche Resignation erscheinen, daß Starke fast durchgehend zwei Konstruktionen des Buchs nebeneinanderstellt, das eine „Systema derer, die das Meiste schon als erfüllt erklären“, das andere „Systema derer, die das Wenigste als erfüllt (b. h. das Meiste als noch zu erfüllen) erklären.“ So gibt er denn auch bei vielen einzelnen Abschnitten den unaufgelösten Gegensatz verschiedener Auffassungen an.

Hierher gehört noch eine Bemerkung über die praktische Bedeutung der Apokalypse. „Der Nug, den dieses recht verstandene und getreulich angewendete Buch gibt, ist 1) zur Befestigung des Glaubens in der Lehre von der Person, Naturen, Ständen und Aemtern Christi; auch in der Lehre von der Rechtfertigung und Heiligung und von der göttlichen Eingebung der Heiligen Schrift; 2) zur Warnung wider das große mannigfaltige Aergerniß, so sich begibt in der Christenheit, welche unter so viel Trübsalen, Regereien und andern Gebrechen der Vernunft verborgen ist, oder vom Teufel mit Aergerniß und Rotten zugebedt wird, daß man sich daran stößt, oder ein falsch Urtheil fällt, und also den Artikel verliert: Ich glaube eine heilige christliche Kirche; 3) zur kräftigen Erweckung, um im Kampfe wider die Sünde und das Reich der Finsterniß in sich und außer sich bis zum Sieg getreu zu bleiben, da es so oft heißet: Wer Ohren hat, der höre, was der Geist den Gemeinden saget. Wer überwindet! er überwindet! u. s. w.; 4) zum Trost im Leiden, sonderlich im äußerlichen, welches man in und von der bösen Welt um des Namens und der Nachfolge Christi willen über sich nimmt. Dazu sonderlich in den sieben Briefen die theuersten

Verheißungen von der so gar großen und herrlichen Gnadenbelohnung gegeben werden; 5) zur Einsicht in noch künftige, trübselige Zeiten, um sich dazu in der Kraft Gottes gefaßt zu halten, und zur Aufmunterung, wenn man siehet den großen Verfall der Kirche: dagegen man sich mit der lebendigen Hoffnung von der bevorstehenden wirklichen Verwechselung der Finsterniß mit dem Lichte aufrichten kann, welches rechtschaffenen Knechten und Kindern Gottes kein Geringes ist; 6) zur Aufklärung der prophetischen Schriften A. T. Denn wie die Propheten uns den besten Schlüssel geben zur Offenbarung Johannis: so gibt uns diese nicht weniger in ihrem rechten Lichte den besten Schlüssel zum wahren Verständniß der Propheten.“

Vierter Abschnitt.

Die Literatur über die dogmatisch-ethische, insbesondere die homiletische Seite der Apokalypse.

Zu den früher bereits angegebenen und gegebenen Verzeichnissen (S. 58. 59) und Bibelwerk Joh. (S. 28) bemerken wir noch, daß in Starke's Bibelwerk am Schlusse der Offenbarung unter der Ueberschrift: Fortsetzung des Verzeichnisses der exegetischen Schriften, welches im ersten Theil dieses Werkes angefangen worden — auch noch insbesondere eine ansehnliche Anzahl von Schriften über die Apokalypse sich findet. Das Meiste wird freilich veraltet sein.

Aus der jetzigen Zeit gehört wohl noch manches hierher, sowie zur Literatur der Apokalypse über-

haupt, namentlich: Münchmeyer, Bibelstunden über die Offenb. Joh., Hannover 1862. — Das Ende der Zeiten. Vorträge über die Offenb. des h. Joh., von Emil Steffann, Berlin 1870. — Kienlen, Commentaire historique et critique sur l'Ap. de Jean, Paris 1870 (zeitgeschichtlich; doch gegen Volfmar). — O. Sullivan (Rector of Killyman), The apostacy predicted by Saint Paul, Dublin, London 1842 (gelehrt, geistvoll, evangelisch, antipapistisch. Ueber den Abfall nach 2 Thess. 2). — Thomas Newton (Bishop of Bristol), Dissertation on the Prophecies, which have remarkably been fulfilled and at this time are fulfilling in the World. Revised by Dolson, London (große Beseffenheit, interessanter Gehalt, welt- und kirchenhistorische Haltung). — Garratt, Commentary on the Revelation of St. John considered as the divine book of History, in which God has delineated what is now past, present, and to come and decided before hand, London 1866 (Kirchenhistorisch. Originell. Unter dem Bilde des Thiers versteht er ein (1866) noch bevorstehendes Konzil des vereinten Morgen- und Abendlandes). Die kleine apokalyptische Literatur ist sehr umfassend in England, selbst in der Form periodischer Blätter. Das praktische Volk ist, in der eschatologischen Erwartung vielfach chiliastisch erregt, wie dies der Darbismus, der Irvingianismus und ähnliche Erscheinungen beweisen. Ein paar neuere Schriften sind in der Einleitung angeführt.

Zweiter Theil.

Spezielle dogmatisch-ethische und homiletische Andeutungen.

Erster Abschnitt.

Der Prolog (Kap. 1, 1—8).

Dogmatisch-ethische und homiletische Elemente.

Allgemeines. Von Gott. Von der Offenbarung. Vom Martyrium. Von der Vision. Vom Gottesdienst. Von der Kirche. Von der Trinität. Vom Heil. Von der Bestimmung der Christen. Von der Zukunft Christi zur vollendeten Offenbarung Gottes.

Spezielles. Die Offenbarung als Apokalypse, das Ende und die Krone der Offenbarungen. Das Ende und die Krone der biblischen Bücher. Das Ende und die Krone der christlichen Glaubenslehren. Das Ende und die Krone der Paränesen. Die Apostel als die großen Martyrer oder Zeugen Christi. Von seiner Vergangenheit; Gegenwart; Zukunft. Johannes nach seiner dogmatischen und homiletischen Bedeutung. Johannes als Seher des Geistes in der Wirklichkeit (das Ev. Joh.) und als Seher der Wirklichkeit im Geiste (die Apokal.). Die Vision als Wahrzeichen der Tiefe des inneren Menschen-

lebens, der Höheit des gereiften Christenlebens. Die Seligkeit des Christen im Vorausblick auf die Zukunft Christi. Die allzeit gewisse Nähe der letzten Zeit in dem schnellen Lauf und Wechsel der christlichen Zeiten. Die Zukunft Christi in jedem christlichen Zeitalter. Der christliche Gottesdienst in der einfachen Grundform von Vorlesenden und Zuhörern. Die gemeinsame Seligkeit der Leitenden und der Geleiteten in einem wahren Kultus. — Wie sich die alles umfassende Eigenthümlichkeit Christi verzweigt und abspiegelt in den Aposteln, so die Eigenthümlichkeiten der Apostel in den Eigenthümlichkeiten der Gemeinde. Die sieben Gemeinden im tiefsten Grunde eine Gemeinde. Die Dreieinigkeit Gottes in der Herrlichkeit ihrer Offenbarung: der Vater als der Uequeil der Gnade und des Friedens, der da ist, der da war, und der da kommt; der Heilige Geist in den Manifestationen der sieben Geister vor dem Throne des göttlichen Waltens; der Sohn Gottes, als der treue Zeuge, als der Erstgeborene von den Todten; als der Fürst der Könige der Erde; als der, der uns geliebet hat, und rein gewaschen von unseren Sünden mit seinem Blut. Die Gnade

über den Christen, der Friede in den Christen, ein ewig neuer Segensgruß des Dreieinigen. Der hohe Beruf der Christen, mit dem sie gemacht sind zu einem Königreich von Priestern, wie er verwirklicht ist für sie, und verwirklicht wird in ihnen. Könige und Priester nach ihrem Zusammenhang.

1) Könige und Priester im Sinne der Ausartung streiten und konspiriren abwechselnd miteinander. 2) Könige und Priester im Sinne weltlicher Ordnung stehen nebeneinander und beschränken einander. 3) Könige und Priester als Knechte Gottes im Sinne des geistlichen Lebens sind eins und bedingen einander. Man wird nur König im Dienste Gottes, wenn man als Priester ihm alles opfert oder hingibt in reiner Entsagung fort und fort. Man wird nur Priester des ewigen Geistes, wenn man königliche Güter in königlicher Freiheit verwalten kann. Die erste Dogologie a. Herrlichkeit, b. Machtwalten, c. heides in die Aeonen hinaus. Woran erkenne ich, daß Gott auf Erden verherrlicht wird? 1) Wenn keine irdische Herrlichkeit als Wolke diese himmlische Sonne verbunkelt. 2) Wenn seine Herrlichkeit auch im Abglanz alles Heiligen und Herrlichen auf Erden gewirbt wird. In Gottes Reich gründet sich das Machtwalten ebenso auf seine Herrlichkeit, wie seine Herrlichkeit auf das Machtwalten. Was bedeutet das: *Ewigkeiten*? Unendliche Offenbarung des göttlichen Wesens. Unendliche Entfaltung des seligen Lebens. Unendliche Entwicklung und Entschleierung der Welt. Das biblische Amen: die vollendete Persönlichkeit Christi; die vollendete Gestalt des Reichs; die vollendete Gewissheit des Gebets. Das Thema des Buchs: er kommt. — Zugleich das Thema der Weltgeschichte; der religiösen Ahnungen, der Wissenschaft und der Kunst. Mit den Wolken. So hoch und frei wie die Wolken auftauchen aus dem Himmelsgrunde; so verhüllt und so offenbar wie der Blitz in der Wolke; so erhaben über die Erde und so sicher für die Erde. Einst wird das Sehen zum Schauen des Herrn für alle. Wie sich diese Verkündigung (B. 7) schon in jedem Gottesdienste zu erfüllen anfängt: man schaut zu ihm auf. Man erkennt sich verschuldet an dem Kreuze Christi. Man feiert mit heiligen Todtenklagen seine Passion und seinen Tod. Diese Prophetie wird einst zur vollendeten Wirklichkeit werden. Mit seiner Zukunft kommt der Sonntag, kommt der Kultus, kommt das Offenbarungswort über die ganze Erde. Auch die Feinde müssen ihn sehen; müssen ihre Verschuldung gegen ihn in ihrer Verschuldung gegen ihr innerstes Selbst erkennen, müssen so erst oder so in die letzte Todtenklage über ihn mit einstimmen. In der Zukunft Christi wird sich Gott vollkommen offenbaren als Jehova, der Bundesgott: der sich selber treu blieb; seinem Volke treu blieb; seiner Gerechtigkeit gegen alle treu blieb. Das Alpha und das Omega, oder der tiefste Begriff in elementarer Versinnlichung. Wie das ganze Wort die ganze Geisteswelt umfaßt, so der Geist Gottes Anfang, Mitte und Ende der Dinge. — Was das bedeutet, daß Gott als Allherrscher erst

am Ende des Weltlaufs vollkommen hervortritt, daß er sich vollkommen unterscheidet a. vom Satum, b. vom Despoten, c. von der Willkür, d. vom Zufall. — Ueber die Martyrer. Den Gottesdienst. Trinitatisfest. Konfirmation. — Zu vergleichen 2 Mos. 19; Jes. 6; Hesek. 1; Dan. 7; Sacharja 12; Matth. 24, 30 u. a.

Sander („Versuch einer Erklärung“, 1829, f. S. 58): Man vergleiche nur die Offenbarung Johannis mit den übrigen heiligen Schriften, besonders mit den Propheten, so wird man bald finden, wie fast kein Bild von Johannes gebraucht wird, das nicht auch bei diesen zu finden und durch sie zu erklären wäre. Man stelle nebeneinander: Offenbarung 1 u. Ezech. 1, 26; Jes. 6 u. f. w.

Wächter (f. S. 59): Wie die Kenntniß der Offenbarung St. Johannes für alle Christen hochwichtig sei (Offenb. 1, 1—3). Gnade und Friede von Gott, der uner schöpfliche Born alles Trostes (Kap. 1, 4—6).

Böhmer (f. S. 58): Johannes schreibt keine Dogmatik, sondern eine heilige Geschichte, in der ist der allgemeine Ausgangspunkt der allherrschende ewige Gott; sodann offenbaren sich die Mächte, welche die Erfüllung seines Heilsrathschlusses vorbereiten, und zuletzt kommt Christus selbst, erst als der wahre und höchste Prophet „der treue Zeuge“, dann als „der Erstgeborne der Todten“, und endlich „als Fürst der Könige der Erde.“

Zur Literatur (f. oben, S. 59). Eilenthaf, Bibl. Archivarius, S. 808. — Danz, S. 57 und Supplement, S. 6.

Zweiter Abschnitt.

Die erste Vision. Das Himmelsbild der sieben Gemeinden (Kap. 1, 9—20).

Allgemeines. Auch hier steht die Hirtentreue des Menschen mit der Hirtentreue Gottes in lebendiger Wechselwirkung. Johannes denkt auf Patmos seiner sieben Gemeinden im Geiste des Gebets. Der Herr aber macht ihm durch den Geist der Offenbarung den Blick auf die sieben Gemeinden zu einer Vision der ganzen Zukunft der Kirche. Die himmlische Seligkeit inmitten des irdischen Martyriums. Die prophetischen Visionen als die theokratisch-höhere Wirklichkeit der platonischen Ideen, die hohen mysteriösen Quellpunkte aller Grundströmungen oder des Heilsstroms der Weltgeschichte. — Die Vorbedingungen der Prophetie, äußeres Leid, innere Festlichkeit, Einsamkeit, Gebet. Die Offenbarungsformen. Die Entwicklung der Offenbarung vom Gehörwunder zum Gesichtswunder hin. Die Erscheinung Christi in seiner Herrlichkeit nach ihren symbolischen Grundzügen. Christus der Sohn Gottes, auch ewig der verklärte Menschensohn. Die Erschütterung der Seher bei dem Hervortreten des Herrn in seiner Offenbarung, eine Art von Sterben, und darum eine Quelle des neuen hohen Lebens. Wie sie sich a. in ihrer originalen Gestalt durch die Geschichte der prophetischen Berufungen hindurchzieht (2 Mos. 3, 5; 4, 24; 34, 30—35; Jes.

6, 5; Jerem. 1, 6; Hesek. 3, 14. 15; Dan. 10); b. reflektirt in der jüdischen Sage (Richter 13, 22) und in der griechischen Mantik; c. schattirt in der Geschichte abfälliger Propheten, vor allem des Bileam (4 Mos. 24, 4); d. fixirt in den Grundformen der Wiebergeburt: Buße und Glauben, Absterben des alten, Auferstehung des neuen Menschen. Die Lehre vom Todtenreich und vom Tode. Der Hades ist von der Gehenna zu unterscheiden. Die Erscheinung Christi, tödtend momentan, belebend für immer. Die heilige Schriftstellung (B. 19). Der Schlüssel der Symbolik (B. 20).

Spezielles. Johannes, ein Verbannter auf Erden, heimisch im Himmel. Der große Prophet, ein Bruder und Mitgenos aller Christen 1) in der Trübsal, 2) in der Reichsherrschaft, 3) in der Geduld Jesu. — Patmos, so arm in der Geographie, so verherrlicht in der Theokratie, ebenso wie Bethlehem, Nazareth. Aehnlich Palästina. — Der Sonntag in seinem apostolischen Glanz: der Tag des Geistes; der Entrückung; der vollendeten Offenbarung. Sonntagsruhe, Vertiefung des Lebens in seinen tiefsten Grund, und dadurch zugleich in die reichste Erinnerung und in die klarste Voransicht. Die heilige Stimme. Das heilige Buch. Die Bibel beruhend auf göttlichen Stimmen und Posaunen. Der Christ, welcher die drei Zeiten durch die Vertiefung in seine Gegenwart findet (s. Ermählung und Verherrlichung in seiner Rechtfertigung), lernt dadurch auch Gott erkennen als den, der da ist, der da war, der da kommt. — Die sieben Gemeinden oder Repräsentanten aller Gemeinden, zunächst auch in Kleinasien, oder die eine Gemeinde in siebenfacher Gestalt. Die heilige Siebenzahl der Gemeinden, begründet auf die Siebenzahl der Geister Gottes, und immer wiederkehrend in den folgenden Sieben. Christus mitten unter den Leuchtern also hier wie jenseits. Derselbe Hierarchismus, welcher Lehre und Leben auseinanderreißt, Glauben und Sitte, Amt und Gemeinde, Geist und Natur, Glauben und Bildung, Leib und Seele, reißt auch im ganzen und großen Erd und Himmel auseinander. Wie der Geist Gott in das Jenseits bannt, so die Hierarchie den Herrn Christus. Christus ist die lebendige Einheit der sieben einzelnen goldenen Leuchter, und nur durch diese Einheit erfüllt sich der Typus des einen siebenarmigen Leuchters (2 Mos. 25, 31—37). Die Gestalt Christi nach ihren Attributen, oder der Unterschied zwischen der theokratischen Symbolik und der humanistischen Vestibil. Fürchte dich nicht, ein Grundwort des Christenthums von Anfang bis zu Ende (Luk. 2, 10; Matth. 28, 5; s. die Konfession unter: Fürchte nicht). Die Geschichte und Wirkung des Todes und der Auferstehung Christi, die Aufhebung aller Furcht für alle Gläubigen. Christus der Lebendige 1) nach seinem geistigen Wesen und Wirken (der Erste, der Letzte, Leben des Lebens); 2) nach seiner Geschichte (tödt und lebendig geworden für immer); 3) nach seiner Macht (er hat die Schlüssel des Todes und des Hades). „Schreibe, was du

siehst“. Alle Schrift soll ein Abdruck göttlicher Wirklichkeit sein. Der Schlüssel der Symbolik (B. 20) soll den Ausgangspunkt bilden für den Aufschluß aller apokalyptischen Geheimnisse. Die Engel der Gemeinden weder Presbyterien noch Bischöfe, noch Prediger, sondern der Geist der Gemeinden in symbolischer Personifikation, wie er allerdings durch die Vorsteher der Gemeinden vertreten werden soll, aber sehr häufig nicht vertreten wird. Er repräsentirt ihre Eigenthümlichkeit, ihr Ideal und ihren Bestand an geistlichem Leben, die lokale unsichtbare Kirche. Die Gemeinden als Leuchter. Sonntagsfeier. Bibelfeier. Osterfeier. Todtenfest. Feier der Kirchweih (oder des Engels der Gemeinde). Amtsfeier. Siehe die Folge der Visionen Kap. 4, 2 (Einzelmomente), Kap. 17, 3 (Einzelmomente). Parallelen: Apostelg. 10, 10; 20, 7; Sacharj. 4, 2; Dan. 7; Dan. 10; Jes. 41, 10; 48, 12; Mal. 2, 7.

Stärke: Christus ist seiner Kirche stets gegenwärtig, sie zu erleuchten, zu heiligen und zu vertheiligen (Ephes. 5, 26), hat also keinen Statthalter nöthig.

Richter (s. S. 58): B. 17 u. 18 sagt Jesus mit anderen Worten dasselbe, was beim Matth. 28, 18 zu lesen ist: „Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden“, und zugleich: „Ich und der Vater sind eins.“

Gärtner (s. S. 58): Mit dem Posaunenton der Stimme Christi war die Offenbarung für das Ohr, mit den sieben Leuchtern für das Auge eröffnet. Diese sieben Leuchter entsprechen genau den sieben Lampen auf dem siebenarmigen Leuchter im Heiligen in der Stifthschütte. Die selbständigen Leuchter, jeder mit eigenem Schaft, bedeuten die größere Vollkommenheit der neutestamentlichen Gemeinde; zudem wandelt der Herr in ihrer Mitte, was beim siebenarmigen Leuchter dem Wibe nach nicht möglich wäre. Die sieben Leuchter deuten auf eine vollkommene Gemeinde, in die der Heilige Geist aus der Innenwelt Gottes siebenfach einströmt.

Dritter Abschnitt.

Das Erdenbild der sieben Gemeinden. Die sieben Sendschreiben (Kap. 2. 3).

Allgemeines. Die sieben Gemeinden als reale Lebensbilder und zugleich als typische Bilder der ganzen Kirche, a. nach ihrer räumlichen Ausbreitung, b. nach ihrer chronologischen Entfaltung. — Die sieben Gemeinden als das Centrum der sieben aufgelassenen Siegel oder der enthüllten Weltgeschichte, als Veranlassung der sieben Bußposaunen für die Welt in der Kirche und die Kirche in der Welt, als das Organ der sieben Erweckungs- und Reformationsdonner, als Objekt der Feindschaft des Reiches der Finsternis in den sieben Köpfen des Antichrist, geläutert und gerettet durch die Verstockungsgerichte der sieben Zorneschalen, welche ausgegossen werden über die antichristliche Welt, zur Vermittlung der Erscheinung Christi und seiner Vereinigung mit der Braut in dem einen Geiste, in welchem die

sieben Geister eins geworden sind. Die sieben Sendschreiben als der allseitige Inbegriff aller Vorträgen des himmlischen Oberhirten an die Hirten und Gemeinden der Kirche, als das allseitige Vorbild pastoraler Wirksamkeit der Hirten, und zugleich als prophetische Bestimmen des Geistes der Gemeinde für die Heerden selbst. Die johanneische Theologie. Die johanneische Kirche. Die geschichtliche Fortdauer derselben innerhalb der Kirchengeschichte. Ihre bleibenden Grundzüge. Ihre Zukunft.

Die sieben Gemeinden als die sieben Leuchter der Erde. Als Lebensbilder der mannigfachen Gestaltungen des Christenthums. Parallelen und Gegensätze: Ephesus und Smyrna. Smyrna und Pergamus. Pergamus und Thyatira (Bileam u. Jesabel). Thyatira und Sardes. Philadelphia und Laodicea. Lichter und Schatten: 1) die Metropole: Wachsende Kirchlichkeit, abnehmende Christlichkeit. Gefeigerte Aeußerlichkeit auf Kosten der Innerlichkeit, der ersten Liebe. — 2) Smyrna, die Martyrgemeinde im Kampfe mit der judaisirenden, orthodoxyischen Richtung. 3) Pergamus, die Befestigung-Gemeinde, schlaff in der Kirchenzucht gegen antinomistisches Wesen. 4) Thyatira, die begeisterte Gemeinde, von unsittlicher Schwärmerei befallen. 5) Sardes, die kirchlich scheinbar lebende, geistlich todt Gemeindegemeinde. 6) Philadelphia, klein und rein, daher auch Missionsgemeinde. 7) Laodicea, die Laue. — Wie die Drohungen und Verheißungen des Herrn an den sieben Gemeinden in Erfüllung gegangen sind. Historische Lebensbilder. — Die mannigfachen Gestalten Christi den sieben Gemeinden gegenüber. Alle nach Einzelzügen seiner Gesamterscheinung (Kap. 1).

1. Ephesus. Die äußerlich und gesetzlich treue, innerlich und geistig sich verdunkelnde Muttergemeinde.

Wie Christus sich dieser Gemeinde, der Metropole, vorstellt nach ihrem Bedürfnis (V. 1). Die Verheißung derselben: ihre vielen Tugenden (V. 2 und 3). Gegenüber aber der eine große gefahrdrohende Mangel (V. 4). Die entsprechende Mahnung, Warnung, Drohung (V. 5). Ein Hoffnungszeichen, wodurch sich der Tadel Christi selbst beschränkt. In ihrem Haß gegen den Nikolaitismus ist noch eine Spur der ersten Liebe (V. 6). Wehr und ethisch-belebte Verheißung, dem Standpunkte der Gemeinde gemäß. Ephesus die Metropole, und die Metropolen in der Kirchengeschichte (Jerusalem. Rom. Konstantinopel. Alexandrien etc.).

2. Smyrna. Die Martyrergemeinde, verfolgt vom Judenthum.

Das Lebensbild Christi nach dem Bedürfnis dieser Gemeinde (V. 8). Ihre Verheißung (V. 9). Ihre Drangsal jetzt und in der Folgezeit und das Ermunterungswort des Herrn (V. 9. 10). Die große Verheißung (V. 10). Der Wehr und das herrliche Ziel, dem Kampfe der Gemeinde gemäß (V. 11). Smyrna und die Martyrerkirchen im Kampfe mit den verschiedenen Gestalten des Ju-

daismus und Orthodoxyismus (mit dem falschen und dem großen Bann). Die Synagoge des Satans.

3. Pergamus. Die Martyrgemeinde, verfolgt vom Heidenthum.

Die Ankündigung: Christus als der Inhaber des zweischneidigen Schwerts (V. 12). Verheißung der Martyrtreue im äußeren Kampfe (V. 13). Rüge der falschen Duldbildung im Verus zum geistigen Streite (V. 14. 15). Mahnung zur Buße und Androhung des richterlichen Einschreitens Christi (V. 16). Ganz eigenthümliche auf die Verhältnisse des inneren, geistigen Lebens hinielende Verheißung (V. 17) Pergamus oder die freie Kirche in mangelhafter Wahrnehmung der Kirchenzucht gegen Bileamiten und Nikolaiten. Bileam, der Typus des falschen Propheten oder des Abfalls. Der erste alttestamentliche Judas (worauf Ahyatophel u. a.) ein Vorbild des letzten, des falschen Propheten (Apok. 13).

4. Thyatira. Die aufgeregte Gemeinde, mit dem Mafel antinomistischer Geisteschwärmerei behaftet.

Die Ankündigung des Herzen- und Nierenprüfens in seiner heiligen Bewegung (V. 18). Das Lob: der Eifer (V. 19). Die Rüge: die Duldbildung der Jesabel und der von ihr ausgehenden antinomistischen Schwärmerei (V. 20. 21). Furchtbar ernste Androhung der Strafe, ganz der Sünde gemäß (V. 22. 23). Beschränkung der Androhung durch das Versprechen der Schonung für die Schuldlosen (V. 23—25). Die Verheißung des Geistes heiliger Disziplin, sowie des wahren Fortschritts gegenüber dem falschen, der Situation der Gemeinde gemäß (V. 26—28). Der Wehr am Schluß, statt daß er bisher der Verheißung voranging. Derselbe Wechsel der Stellung zwischen der bedingten Verheißung und dem Wehr zeigt sich auch bei den folgenden Gemeinden. Die architektonische Unterscheidung, welche dadurch zwischen den drei ersten und den vier letzten Gemeinden entsteht, kann zugleich eine Andeutung des Gegensatzes ihrer geographischen Lage sein. Die Richtung von Ephesus nach Smyrna und Pergamus geht nordwärts, die weitere Richtung der Sendschreiben dagegen geht wieder südwärts: von Pergamus aus nach Thyatira, Sardes, Philadelphia und Laodicea. — Die Gestalten der Jesabel in der Kirchengeschichte, oder das mannigfache Wiederauftauchen schwärmerisch-unsittlicher Sekten und Schulen. Verderbliche Weiber in der alten und neuen Kirchengeschichte gegenüber der Reihenfolge frommer Frauenbilder.

5. Sardes. Die Gemeinde der Mehrheit nach geistlich erstorben.

In seiner ganzen allgemeinen Oberherrlichkeit über die Gemeinde, in der Fülle seines Geistes tritt Christus dieser des Geistes ermangelnden Gemeinde entgegen, und zwar sofort mit der schweren Anklage, sie sei todt, was eben zweifach schlimm ist, da sie

den Namen hat, daß sie lebe (Kap. 3, 1). Wehruf, mit Beziehung auf die noch vorhandenen Ueberreste des Lebens (B. 2, 3). Anerkennung der wenigen Schuldlosen, verbunden mit der entsprechenden Verheißung, dem nämlich gemäß, daß sie ihre Kleider nicht befleckt haben (B. 4, 5). Wehruf (B. 6). — Die traurigen Lebensbilder todter oder absterbender Gemeinden, selbst ganzer Kirchen.

6. Philadelphia. Die Perle unter den Gemeinden.

Christus in der feierlichen Gestalt des Verwalters der Schlüssel Davids, d. h. der wahren Kommunion (B. 7). Große Anerkennung und große Verheißung in lebendigem Wechsel beider Momente (B. 8—10). Ermunterung und außerordentliche Schlußverheißung (B. 11, 12). Wehruf (B. 13). — Das Charakterzeichen lebendiger christlicher Gemeinden und Gemeinschaften: Die offene Thür. Offen nach außen zur Mission; offen nach innen zur Kommunion.

7. Laodicea. Die laue Gemeinde, der Verwerfung nahe.

Unsere Ansicht, daß Laodicea infolge ihrer spiritualistischen Richtung der Laueit verfallen sei, wird sofort belegt durch die charakteristische Ankündigung Christi. Er tritt hier ganz vorzugsweise als der historische Christus auf, und bezeichnet sich eben in dieser Eigenschaft als identisch mit dem ideellen Urprinzip der Schöpfung (B. 14). Mit der Rüge der Laueit ist sofort die Androhung des Gerichtes der Verwerfung verbunden (B. 15, 16). Der Herr deckt dann aber auch die Quelle ihrer Laueit auf, Hochmuth auf ihren vermeintlichen Geistesreichtum bei unausprechlicher Geistesblödsinnigkeit (B. 16, 17). Diesem Zustande entspricht sein eingehender Rathschlag (B. 18), die Aeußerung seiner Liebe, seines Mitleids in seiner Rüge (B. 19), sowie seine eigenthümliche Aufforderung zur Buße (B. 20). Die ethisch-gebundene Verheißung hat einen ebenso konkreten Charakter, wie der Auftritt Christi am Anfang, ganz dem Bedürfnis einer in Spiritualismus zerfallenen Gemeinde gemäß (B. 20, 21). Das Schlußwort beschließt hier ebenso den siebenten Brief, wie alle vorherigen (B. 22). — Der spiritualistische Hintergrund der lauen Gemeinde. Das idealistische Traumleben als Unglaube an die historische Macht der Ideen, oder vielmehr an die Menschwerdung des Wortes.

Uebersichten wir die ganze Gruppe, so sehen wir Licht und Schatten in den meisten Gemeinden nebeneinander, doch in sehr verschiedenen Verhältnissen; nur Laodicea verfällt ganz der Rüge, und nur Philadelphia bleibt ganz von der Rüge frei. Dieser Gegensatz erklärt sich durch den Geisteshochmuth der einen, durch die Demuth und Bescheidenheit der andern. Jeder Gemeinde gegenüber aber ist Christus ein anderer und doch immer derselbe. — Der himmlisch vollkommene Herr der Heerde und Arzt der Seelen.

Der Reichtum von homiletischen Arbeiten über die sieben Sendschreiben ist so groß, und die betreffenden Schriften sind so zugänglich, daß wir statt des Versuchs, diesen Schatz zu vermehren, uns wohl auf den vorhandenen Reichtum beziehen dürfen. Auch schon in der älteren Zeit haben die sieben Sendschreiben zu mannigfaltigen Bearbeitungen veranlaßt, wie dies z. B. die Verzeichnisse in Lillenthals biblischem Archivarius von S. 811—819 bezeugen. Wir haben oben S. 59 die speziellen Werke von Meister, Wichelhaus, Heubner, Zorn, van Dosterzee angeführt. Zu nennen bleibt noch u. a. Bisto, Christenspiegel, Betrachtungen über die sieben Sendschreiben der Offenb. Joh., Berlin 1837. — Dazu kommen die vielen homiletischen oder allgemein erbaulichen Arbeiten, welche sich über die Apokalypse überhaupt verbreiten (s. ob.), namentlich von Bengel, Hahn, Schultze, Noos, Wächter u. a. Die Predigten von Wichelhaus haben zu ihrer Zeit bedeutenden Eindruck gemacht, Wächters Predigten sind durch Studium, Geist und Wärme belebt; die Predigten von Dosterzee's sind besonders durch Geistesfülle und großartigen oratorischen Schwung ausgezeichnet. Trench commentary etc. 1867.

Starke: Die Benennung Christi im Eingange eines jeden Briefes ist genommen aus dem Gesichte und Beschreibung Christi (Kap. 1, 11—18), ist aber nicht einerlei, sondern in jedem Briefe anders, und hat eine Absicht und Gleichheit mit und auf den Inhalt des Briefes und Zustand derselben Gemeinde. Die Verheißung, die in jedem Briefe den Ueberwindern gegeben wird, ist eingerichtet nach dem Zustand derselben Gemeinde und nach dem Bösen, das überwinden werden muß. — Die erste Liebe. Die Redensart ist genommen von der ersten Liebe der Eheleute, die rein und brünnig zu sein pflegt, Jerem. 2, 2 (also reine Bräutlichkeit, d. h. Empfänglichkeit, Lauterkeit, Freiheit, Wärme und Hingebung des religiösen Bewußtseins, mit einem Worte: Wahrhaftige Innigkeit und Innerlichkeit). Als das Gemeinsame des alttestamentlichen Bileam und der neutestamentlichen Nisolaiten wird angeführt: 1) Prahlerei, 2) Geiz (Habsucht), 3) Verflüchtigung zum Abfall, 4) ins Gericht.

Lavater: Jesus Messias, oder die Zukunft des Herrn nach der Offenb. Joh. (Poesie).

Der Kreuzritter (v. Meyer, Schlüssel zur Offenb. St. Joh., f. S. 58): „Sei getreu bis in den Tod, so will ich dir die Krone des Lebens geben.“ Kranz und Krone ist einerlei, nur daß die Siegestronen aus lebendigem Laub zu sein pflegten. Selbst bis zum gewaltsamen Tode verlangt hier der Herr über Tod und Leben von seinen Nachfolgern Treue und Standhaftigkeit. Er hat den Kranz des Siegs und die höchste Krone des ewigen Lebens errungen, und sein erster Blutzuge Stephanus (d. i. Kranz, Krone) hält gleichsam im Namen, den er führt, allen Martyrern ihre himmlische Belohnung vor.

Van Oosterzee. Die Offenbarung des verherrlichten Christus auf Patmos laßt uns dann betrachten: als unvergänglich für Johannes, bedeutungsvoll für alle Jahrhunderte der Folgezeit, lehrreich für einen jeden von uns. — Christus steht vor euch als das Bild des unsichtbaren Gottes, der priesterliche König des Gottesreichs, der treue Freund seiner Diener, der Herr und Richter der Zukunft. — Smyrna: Das arme Smyrna bereichert; das gelästerte Smyrna geehrt; das bedrohte Smyrna gesichert; das kämpfende Smyrna getrennt; das siegende Smyrna gekrönt.

Vierter Abschnitt.

Zweite große Vision. Das Himmelsbild der Siegel (Kap. 4 u. 5).

Allgemeines. a. Die Entrückung des Sehers in den Himmel. Eine Vision in der Vision, welche zugleich die momentane Entrückung in das Licht der Vollendung bedeutet. — Die Bedeutung des Himmels in der ganzen Heiligen Schrift von 1 Mos. 1, 1 an ist zugleich kosmisch und geistig. Der Himmel ist so zu sagen das plastische Symbolum der Religion, insbesondere des Christenthums. Das Gottesreich, ein Himmelreich. — b. Der Thron, der Thronende und sein Walten. Der Thron unschreiblich. Das Bild des Thronenden wird mit Recht nicht gemalt, sondern nur annäherungsweise symbolisirt durch Edelsteine, welche die Farbe des Lichts und des Lebens haben, an den Menschen erinnernd. Der Regenbogen ober die Herrlichkeit der Gottheit, anschaulich im farbigen, siebenfachen Glanze der Offenbarung für die Geisterwelt. Die vierundzwanzig Ältesten auf ihren Thronen, ober die Auserwählten im Glanze vollendeter Gottesgemeinschaft. Die weißen Gewänder der Vollendung. Die Grundformen der göttlichen Offenbarung: Blitze, Stimmen, Donner; f. die Eregese. Die sieben Geister Gottes im Bilde ewig brennender Fackeln, Symbole der ewig lebendigen Einheit von Licht, Leben und Liebe. — Das gläserne Meer und die vier Lebensgestalten, f. die Eregese. — Das Walten Gottes im Bilde dieser Lebensgestalten. Die zweite Dogologie (B. 11), eine Entwicklung der ersten (Kap. 1, 6), als Ausdruck der immer reicheren Offenbarung Gottes. — c. Das versiegelte Buch des Weltlaufs. Wehklage und Trost. Der Weltlauf als ein vollendetes Buch, ober der Rathschluß Gottes. Als ein versiegeltes Buch, ober das nächtliche Dunkel der Weltgeschichte. Als ein schreckvolles Buch in seiner scheinbaren unausslöschlichen Verslossenheit. Als ein Buch voller Heilswunder, bestimmt durch den Löwen aus Zuba in seinem Siege aufgeschlossen zu werden. Christus der Gekreuzigte und Auferstandene, der Eröffner, Erklärer und Verklärer des Buchs mit den sieben Siegeln. Die Siegel der Schuld, der Zurechnung, des Gerichts, des Fluchs, des Todes, der Todesfurcht und der Verzweiflung — wie er sie allesammt löst und auflöst in Rettung

und Erbarmen durch seine Erlösung. Selbst das Evangelium ist der unerleuchteten Welt ein finsternes Schicksalsbuch, aber durch die von Christus ausgehende Erleuchtung soll ihr das finstere Weltgeschick selber ein Evangelium werden. — d. Der Löwe als das Lam m. Die Einheit des Löwen und des Lammes, ober die absolute Siegesmacht der vollendeten Liebes- und Lebensmacht. Die göttliche Allmacht und die göttliche Geduld nach ihrer allgemeinen Einheit in der Weltgeschichte, nach ihrer konzentrirten Einheit in Christo. Das Lamm, der Mittelpunkt alles Lebens, 1) des Thrones Gottes, 2) der vier Grundformen seines Waltens, 3) der auserwählten Presbyter des Alten und des Neuen Bundes. Die symbolische Erscheinung des Lammes, f. oben. — Wie ein Geschlachtetes, ober die unendliche Bedeutung der Geschicklichkeit Christi und des Christenthums. Christus hat den Beruf, das Räthsel der Weltgeschichte zu lösen, aus der Hand des Vaters angenommen. — e. Der Kultus des Lammes. Die dritte Dogologie, ober das neue Lied: der Typus des christlichen Kultus. Eine Antiphonie zwischen der seligen Menschenwelt und der heiligen Engelwelt, eine Symphonie aller guten Geister und aller Kreaturen zum Preise des Lammes und zur Verherrlichung des allwaltenden Gottes.

Spezielles. Die große Vision der Vorsehung Gottes. Die Macht der Vorsehung: Gott auf seinem Throne; das Ziel der Vorsehung, die Vollendung der Geisterwelt, repräsentirt durch die vierundzwanzig Ältesten; die Wirkungen der Vorsehung: die Manifestationen der Geister Gottes; das Werk der Vorsehung: das gläserne Meer, die wogende und dennoch durchsichtige Weltgeschichte; die Organe der Vorsehung: die vier Lebensgestalten oder Grundformen des göttlichen Waltens; die Herrlichkeit der Vorsehung: ihr Resultat eine stete Dogologie; der Gedanke der Vorsehung: das versiegelte Buch. Die Schrecken und Dunkelheiten des Waltens der göttlichen Vorsehung. Die weinenden Genien der Menschheit. — Weine nicht. Wie manchmal dieses Wort im Neuen Testament vorkommt in ähnlicher Weise wie das Wort: fürchtet euch nicht, ober sei getrost und ähnliche himmlische Worte der Ermunterung. — Das Licht und alles erleuchtende Centrum der Vorsehung: Christus als Lamm und als Löwe. Das Christenthum, ober der Tod und die Auferstehung Christi in ihrer unendlichen Wirkung. Die Erlösung als Lösung aller Räthsel der Weltgeschichte, der Menschheit, der Welt. Die Ältesten, wie sie in ihren Attributen erscheinen als die Erben der vollendeten Gottesgemeinschaft, als die vertrauten Zeugen seines Waltens. Ein Presbyterium Gottes: christologische Idee der gottverwandten und durch Christus zu Gotteserben erhabenen Menschen. Die dritte, völlig entfaltete Dogologie. — Jede geistige Zeichnung des Löwen ist falsch, welche nicht zugleich das Lamm klar erkennen läßt. Jede Zeichnung des Lammes ist falsch, hinter welcher

der Löwe verschwindet. Nur der Geist Christi kann diesen großen Gegensatz fassen als lebendige Einheit. Als Einheit so sehr, daß der Löwe nicht wäre ohne die Lammesnatur, das Lamm nicht ohne die Löwenatur. — Wie sich die Heilige Schrift in den idealen Büchern reflektirt, welche in der Apokalypse vorkommen. Der Bibel liegen Wesensverhältnisse zum Grunde, welche hier in der Form von Büchern erscheinen. — Der christliche Kultus, beruhend in seiner Wahrheit auf dem himmlischen Kultus aller Wesen. Heilige Lieder und neue Lieder. — Alle heiligen Lieder sind Ausflüsse des einen himmlischen neuen Liedes. An das Loblied von der Schöpfung und Vorsehung (Kap. 4, 11) schließt das Loblied von der Erlösung sich an (Kap. 5, 9). Die Grundform des Kultus, eine Antiphonie, worin einander gegenüberstehende Geister ihre seligen Anschauungen austauschen. Das Amen in der Synagoge und im christlichen Kultus.

Starke: Quersnel, man muß von der Erde frei sein, wenn man die Geheimnisse des Himmels wissen will. Die Ältesten: Diese Figur ist, wie in diesem ganzen Gesichte, genommen aus dem Tempel zu Jerusalem, da David vierundzwanzig Ordnungen der Priester gemacht (der Seher selber hat uns Kap. 21 die Zusammenfassung der zwölf Stammhäupter Israels mit den zwölf Aposteln näher gelegt, in dessen hängt die Bestimmung der Priesterordnungen auch wieder mit der ursprünglichen Zwölfzahl zusammen).

De Rougemont, *La Révélation* (f. S. 58): *Le trône était environné d'un arc-en-ciel, qui avait la couleur de l'émeraude. L'arc-en-ciel est le signe de l'alliance de dieu avec l'humanité tout entière, issue de Noé, et il annonce ici que les révélation subséquentes auront pour objet l'histoire future des nations. L'émeraude est verte, et le vert est la couleur de l'espérance.*

H. W. Rink (f. S. 58): Die Zeichen der letzten Zeit. Und ich meinte sehr u. f. w. Johannes hatte ein priesterliches Herz, er war ein Genosse am Reiche Christi (Kap. 1, 9); das Reich Gottes lag ihm am Herzen mehr als sein Leben. Da können wir seine Thränen begreifen, die er darüber weinte, daß niemand würdig erfunden wird, das Zukunftsbuch zu eröffnen.

Literatur. Roffhach, *Schöpfung und Erlösung* nach Offenb. 4 u. 5, Barmen 1866.

Fünfter Abschnitt.

Das Erdenbild der sieben Siegel. Die Eröffnung derselben (Kap. 6).

Allgemeines. Der Weltlauf in seiner Sammenterscheinung. Nach seiner vorwaltenden äußeren und vorwaltend inneren Gestalt. Das erhabene Bild der vier Reiter. Der Ruf wie mit Donnerstimme: Komm und siehe! Komm und siehe, daß Christus auf dem weißen Roß den drei düsteren Reitern voranreitet, sie beherrscht und gebracht hat in seinen Dienst, den Dienst seines Reichs. Komm

und siehe: der lichte Grundgedanke, der nach ihrer vorwaltenden Erscheinung so düsteren Weltgeschichte. Die vier Rösse oder die Weltgeschichte, ein Weltlauf in ewiger Fortbewegung. Jedes Roß hat seinen Reiter, d. h. seine Idee, seine von der Idee beherrschte Haltung und Richtung, sein Ziel und seinen Zweck. Die Haupttrichung aller aber wird von der Richtung Christi beherrscht und bestimmt. Man kann die Gruppe der vier Reiter auf eine Zweizahl zurückführen: Christus der persönliche Sieg, gegenüber der unpersönliche, persönlichen Leiden verheerende Krieg. Denn so wie Christus die drei finsternen Reiter zu seinem Gefolge macht und in seinen Dienst zwingt, kann der zweite Reiter den dritten und vierten als seine Knappen ansehen, da der Krieg erstlich die Zehrung und zweitens die Seuche im Gefolge hat. 1. Die vorwaltend menschliche Weltgeschichte. Das erste Siegel. Christus als der Logos auch die Dynamis, die durch heil. Leiden siegende Grund- und Hauptmacht der Weltgeschichte. Der große Sieger in allen Kriegen der Weltgeschichte, a. er hat gesiegt, b. er siegt gegenwärtig, c. er wird siegen — Das zweite Siegel. Der Krieg. Seine Nachtseite oder Abnormität. Seine Tagessite im Gefolge Christi. Zu vergleichen unsere Broschüre: vom Krieg und vom Sieg. — Das dritte Siegel. Die Zehrung. Erbilden. Soziale Leiden. Der Reichtum und die Armut. Der Wucher und der Pauperismus. Die Armenpflege. Die sozialistischen Projekte. Die unendliche Steigerung des Pauperismus durch den Luxus der Wohlhabenden und Wohllebenden; die unendliche Minderung desselben durch die Selblichkeit christlicher Gesinnung und klassischer Bildung. — Das vierte Siegel. Der Tod. Die Verhältnisse der Sterblichkeit. Die Seuchen. Die Gifte. Die wilden Thiere. Die Selbstmorde. Wollust und Grausamkeit in ihrer Wechselwirkung. Kindersterben. Molochsopfer. Die makrobiotischen Gegenwirkungen. 2. Die vorwaltend geisthafte Weltgeschichte. Das fünfte Siegel. Die Martyrergeschichte des Reichs, als Kern der Weltgeschichte: der leidende Christus. Die Martyrer von Abel an. Nach menschlicher Bosheit auf dem Ader des Fluchs, außer dem heil. Lager, auf der Schädelstätte erwirgt; nach göttlichem Rath auf Gottes Altar geopfert, unter dem Altar begraben. Der Zusammenhang aller Martyrleiden mit dem heil. Opfer und Sühnleiden Christi im Centrum. Alle Martyrleiden um des Wortes Gottes willen (oder um der Wahrheit willen auch in der Heidenwelt), durch das Leiden Christi unsündigt, geläutert, vollendet. Das Blut der himmlisch Gesinnten, vergossen durch die irdisch Gesinnten, von dem Geiste der Fürbitte beseelt, und dennoch ein realer geschichtlicher Nothtrieb, welcher Vergeltung verlangt Die alttestamentl. Martyrergeschichten (Matth. 23). Die apostolischen. Die altkatholischen. Die mittelalterlich protestantischen. Die evangelischen. Die große Geschichte der geistigen Martyrleiden. Auch Johannes und alle seine Geistesgenossen, die eines

natürlichen Todes gestorben, sind wahre Martyrer. Die Wahrheit des Martyriums, die Treue im Bekenntniß bis in den Tod. Das Zeugniß als Bekenntniß. Es gibt nur verfolgte Bekenntnisse, keine verfolgten. Das Christenthum selber ein Bekenntniß. Der Trost über alles Martyrleid und die Beschwichtigung alles Martyrleid. Die Beruhigung im Blick auf die ganze Martyrergeschichte, a. die große Leidensgenossenschaft; b. der göttliche Rathschluß über das Zustandekommen der Vollzahl; c. die Ruhe in Geduld und in der Hoffnung der vollkommenen Vergeltung; d. die weißen Kleider jenseits, auch diesseits immer heller schimmernd in geschichtlichem Glanze. Selbst durch die Kanonisation der Märtyrer wird das Gedächtniß der letzteren gehoben und erneuert. Die Inquisitionsschreden, wie sie immer mehr ein Grauen der Menschheit werden, auch eine vorläufige Rehabilitation der Erwürgten. — Das sechste Siegel. Der triumphirende Christus. Die symbolischen Vorzeichen der Zukunft Christi, geistig und kosmisch: das große Erdbeben. Die Verbunkelung von Sonne und Mond (Matth. 24). S. die Gegense. Die Zukunft des Herrn zum Gericht, eine Zukunft zum Schreden aller irdisch Gesinnten (B. 16). Der große Tag des Jorns, s. Zephania. Seine erschütternde Wirkung. Der große Tag des Jorns ist doch auch der große Tag der schließlichen Erlösung. Das weiterhin aufzuschließende siebente Siegel, die Hülle aller Kampf- und Bußpossaunen, welche als Gottes Gerichts- und Weltlauf ergänzen und durchbrechen.

Spezielles. Die Attribute des ersten Reiters, oder die Einzelzüge in seiner Erscheinung. Die symbolischen Züge des zweiten Reiters; ebenso des dritten und vierten. Der Krieg als göttliches Verhängniß: ihm ward gegeben, zu nehmen den Frieden von der Erde. Ihm ward ein großer Schwert gegeben. Die Theurung auf Erden, ein Nothstand, den die Himmlichen kennen (B. 6), bestimmen, begrenzen, lenken. Der Tod als ein Gericht; als ein zum Heil gewendetes Gericht. Der Tod Christi, des Todes Tod. — Der Hades auch im Dienste Christi. — Die Seelen der Martyrer: sie sind noch alle da, und sichtbar für das Auge des Sehers. Man ihnen ihre Treue gegen das Wort Gottes und ihr Zeugniß von Jesu zum Verbrehen machte. Ihr gemeinsamer Charakter. Wie die Blutrache einen Keim der gerechten Vergeltung enthält, so ist auch das Gericht Gottes ein großes heiliges Analogon unheiliger Blutrache. — Das weiße Kleid: ein Lieblingsbild des Johannes, ein Lieblingschmuck der Kirche. Warten eine kleine Zeit. Wehmuth und Friede in dem Troste, daß die Leidenden um Christi willen eine große Genossenschaft bilden. — Die bange Frage des schwachen Menschenherzens, warum Gott der Allherrscher in seiner Heiligkeit, die das Böse haßt, und in seiner Wahrhaftigkeit, womit er der Frommen Bundesgenosß ist, seine Kinder, Knechte und Zeugen von seinen Feinden könne erwürgen lassen, erwürgen

lassen um seines Namens willen, und sogar seine Vergeltung so lange könne vergebens erwarten lassen. Die himmlische Antwort auf diese Frage. Der Tag des Jorns nach seinen Vorankommnissen in der Heiligen Schrift (ober nach den Voraussetzungen) und in der Weltgeschichte (ober nach seinen Vorzeichen). Der Tag des Jorns in seinen Wirkungen.

Starke: Der Reiter auf dem weißen Pferde ist Christus, welches klarlich erhellet aus Kap. 19, 11 bis 16. Ein weißes Pferd war bei den Heiden sonderlich in Hochachtung; wenn der Perser Könige der Sonne opfern wollten, brachten sie ein weißes Pferd. Den Feldherren gab's ein Ansehen, wenn sie auf weißen Pferden vor den Kriegsheeren herritten, sonderlich brauchten die Sieger im Triumph weiße Pferde, und die Römer ließen ihre Triumphwagen von weißen Pferden ziehen. — Die rothe Farbe ist ein Zeichen des Krieges, daher die Perser und Macedonier in rothen Kleidern in den Krieg zogen. — Zu B. 5 anzuzeigen den Hunger, der die Leute als schwarz und verbrannt macht (Klagel. 4, 2. 7. 8). — Eine Wage in seiner Hand. Damit man Gewürze abwägt. Das zeigt an einen Mangel, darin man den Proviant nicht, wie sonst gewöhnlich, mit Scheffeln, sondern mit der Wage abmisst (3 Mos. 26, 26). Doch nicht den größten Mangel und Hungersnoth. Denn wo man das Getreide abwägen muß, ist zwar ein Mangel, aber doch noch keine Hungersnoth. — *χλωος*, bleich, blaß, bedeutet die bleiche Farbe der dünnen und welk werdenden Kräuter und Blätter der Bäume, also wurde Konstantius genannt Chlorus, wegen seiner Bleiche. Weil der Tod insgesamt blaß heißt, und den Menschen erbsarbig, ja zur Erde macht, so schidet sich dieses Bild wohl dazu. — Zum fünften Siegel. Duesnel: Die Heiligen bitten um die andere Zukunft Christi, wie die Erzbäter und Gerechten nach der ersten geseufzt haben (H. 14, 7; Luk. 10, 24). — Die Nebensarten von den Sachen dieses sechsten Siegels sind hergenommen aus Jes. 2, 19–21; 13, 9. 10; 24, 23; 34, 2. 4; Hesek. 32, 7. 8; Joel 3, 20. 21; Matth. 24, 29; Luk. 21, 25. —

Gräber, Versuch einer historischen Erklärung u. s. w. (s. S. 58): Erstes Siegel. Dies erste Bild zeigt uns keine heidnische, sondern eine christliche Vittoria. So lautet die Ueberschrift, welche wir diesem Bilde geben müssen. Die Beschaffenheit dieses Reiters wird uns zuerst geschildert, dann sein Werk. Sein Werk ist der Sieg. Er zog aus siegend und daß er siegte, d. h. er zog aus von einem Sieg zum andern. Sein Sieg war ein Siegeszug durch die Welt. Wie erhaben und wie tröstlich ist es, daß das erste Stild, welches uns von der Regierung und Herrschaft Christi auf Erden geoffenbart wird, sein Sieg ist. Sein erstes ist der Sieg, und er zieht von einem Sieg zum anderen aus, und er endet mit Sieg! Alles, was er demnach thut, ist Sieg. Er kann nicht anders als siegen. Es geht unter seinem Regiment nicht wie in den Kriegen der irdischen Könige, daß das Glück abwechselt, oder daß

die Siege nur mit großen Verlusten erkaufte werden, sondern er siegt allezeit absolut. Wer in diesen Kriegen sich nicht als Freund will gewinnen lassen, wird als Feind gerichtet. Ueberwunden wird jeder, der eine zur ewigen Seligkeit, der andere zur ewigen Verdammniß. — Der Bogen (Ps. 7, 13. 14). Er ist nicht mit dem Schwerte, sondern mit dem Bogen bewaffnet, weil das kurze Schwert dem Kämpfer eine große Gefahr bringt, selbst verwundet zu werden, dagegen trifft der Bogen aus der Ferne. (Wie verhält sich das „Schwert in seinem Munde zu dem Bogen in seiner Hand?“ Das Schwert ist sicher sein Wort, der Bogen dagegen wohl seine Geisteswirkung, sowohl die erweckende wie die richtende.)

Po Lock, Der Lauf der Zeit, ein Gebicht in zehn Gesängen, übersezt von Hcp. Hamburg, Perthes, 1830. Zum sechsten Siegel. Ein Versuch, die kosmische Krise zu zeichnen. „Indessen zeigt die Erde schon die Spuren des Endes. Alles über ihr verkündet, daß nun der große, letzte Umsturz naht, die Morgensterne wankt und fällt zurück u. s. w.“ (Die Idee, daß in der absterbenden kosmischen Natur die Extreme immer mehr hervortreten, tritt anbeutungsweise hervor, ist jedoch nicht klar genug durchgeführt. Auch wird nach der Schrift die kosmische Schwankung im Erdenleben zuerst bemerkbar.)

Van Oosterzee, De Oorlogsbode (Der Kriegsbote): Tijdsprek in Augustus 1870. 's Gravenhage. Ueber Kap. 6, 1—8. Das Thema: De oorlog en zijne ellenden, beschouwd in het licht der christelijke Heilsopenbaring. „Op de tweede vraag, wie hem beschikt, dezen rustverstoorder, antwoordt onze tekst veelbeteeknend, dat hem deze macht is gegeven. — Ueber die sieben Siegel und insbesondere die vier Reiter mancherlei spezielle Literatur. S. Kiliethal, Archivarius, S. 822. Oben S. 59. — I. Hofacker, Ueber das weiße Pferd u. s. w. Tübingen 1830. — Cunningham, Dissertation of the seals ect. London 1817.

Sechster Abschnitt.

Das ideale, himmlische Weltbild der sieben Bußposaunen (Kap. 7).

Allgemeines. Die unsichtbare Kirche diesseits und jenseits; diesseits die Versiegelten, kämpfende Ueberwinder; jenseits die seligen Ueberwinder. Die Versiegelung und ihre dogmatische Bedeutung (die *donum* von Jakobus als *δικαιωσις* bezeichnet, Röm. 5, 4; Jakob. 2, 21). Die Vernachlässigung der Unterscheidung zwischen der Rechtfertigung und der Versiegelung hat eine schwere Verdunkelung der evangelischen Grundlehre von der Rechtfertigung zur Folge gehabt, namentlich in drei großen theologischen Schulfreien. Abraham wurde nach dem Sinne des Apostels Jakobus nach 1 Mos. 15 gerechtfertigt, nach 1 Mos. 22 versiegelt. Da die Rechtfertigung allezeit in einem Rechtsforum geschieht, und da es verschiedene Arten des Forums gibt (siehe den Art. Tersteegen in Herzogs Encyclopädie), so

konnte Jakobus die Rechtfertigung bezeichnen mit Zurechnung des Glaubens zur Gerechtigkeit, die Versiegelung aber mit dem Ausdruck *δικαιωσις*. Das einmal war das Forum des Gewissens gemeint, das anderemal das Forum der Gemeinde („und ist ein Freund Gottes geheissen“). S. das Bibelwerk zu Jakob. 2. — Die Versiegelung bezieht sich nicht nur auf die letzte Zeit, sondern durch die ganze Folge der neutestamentlichen Zeit (wie sie ja auch durchweg die letzte Zeit im allgemeineren Sinne heißt) auf die Sicherstellung gegenüber den Versuchungen dieser Welt. Das heißt, die Versiegelung Kap. 7 bezieht sich auf die Posaunen Kap. 8. Was die vier Engel auf den vier Ecken der Erde zu beschiden bestell sind, nämlich die vier Winde der Erde, den Weltgeist in allen seinen Grundformen loszulassen über Erde und Meer, sie zu beschäbigen, über die theokratische Gottesordnung oder die Kirche und das Volksleben, sie durch große Versuchungen zu läutern, das geht eben mit den Posaunengerichten in Erfüllung. In Beziehung auf die Versuchungen aber, welche die sichtbare Kirche erschüttern und gefährden, heißt es von der unsichtbaren Kirche: sie ist gesichert, gesichert zur Hälfte durch die Versiegelung diesseits, zur Hälfte durch den Eingang der Seligen in die triumphirende Kirche jenseits. Wenn es heißt, die Engel dürfen die Winde der Versuchung nicht loslassen bis die Versiegelung vollendet ist, so ist mit der Priorität der Zeit der Versiegelung die Priorität der Kraft in den Versiegelten ausgedrückt. Sie werden festgestellt durch die Verleihung der Gnade der Beständigkeit. Kap. 14 erfahren wir, daß ihre Bewährung auch durch Aufrichtigkeit, Lauterkeit, Meibung der Lige bedingt war, vorab aber müssen wir wissen, daß ihre Versiegelung ganz ein Werk der Gnade ist. Ueber die Bedeutung der vier Winde von den vier Ecken der Erde, der Erde selbst, des Meeres, der Bäume, des Aufgangs der Sonne, die Bedeutung der Beschäbigung, der Zahl 144,000 s. m. die Eregese.

Wir haben oben gezeigt, daß die buchstäbliche Deutung der zwölf Stämme Israels auf das jüdische Volk in der letzten Zeit ganz haktlos ist. Die symbolische Bezeichnung der auserwählten Gottesknechte mit dem Namen des geistlichen Israel gibt aber zugleich eine hinlängliche Bürgschaft dafür, daß der Apostel die allgemeine Hoffnung auf eine Wiederbringung Israels mit im Auge hat. Denn so wenig der symbolische Name Israel die Gläubigen aus den Heiden ausschließt, so wenig schließt er die gläubigen Juden und die Hoffnung auf den Glauben Israels aus. Die bekannte, oben besprochene judaisische Auffassung der Versiegelung ist nicht nur mit dem eregetischen Makel grober Buchstäblichkeit, sondern auch mit dem Makel des dogmatischen Irthums behaftet, als könne es am Ende der Zeiten wieder volkstümliche Vorrechte Israels im Reiche Gottes geben, während das Volk in der Mitte der Zeit gerade insofern seiner Ansprüche auf solche Vorrechte der Verwerfung verfallen ist.

Auch die Architektur und Symmetrie der Tafel

der Versiegelten spricht für ihren symbolischen Charakter. Die durch die allgemeine Zwölfszahl hindurchgehende spezielle Zwölfszahl, allemal mit der königlichen Zahl 1000 vervielfältigt, ist immer wieder der Ausdruck heil. Fülle, heil. Vollkommenheit. Sodann spricht dafür die freie Disposition und Modifikation des Verzeichnisses der zwölf Stämme (s. oben). Nicht minder die vollkommene Gleichstellung der einzelnen Stämme in Betreff der Auswahl. Uebrigens ist auch hier zu bemerken, daß diese Auswahl weitere Kreise von Seligen nicht ausschließt. Dieselbe buchstäbliche Geregelt, welche das Judenthum einerseits so ausnehmend begünstigt, würde dasselbe andererseits aus äußerster beeinträchtigen, wenn man den Text so verstehen wollte, in den letzten Zeiten würden zwar viele Juden gläubig werden, aber nur 144.000. Die Versiegelten sind die eigentlichen Standhalter der lebendigen Kirche durch die Zeiten der Kirche hindurch, die Pfeiler, an welche sich viele Schwache anlehnen.

Das besagt denn auch gleich die zweite Abtheilung, das Gesicht der unzähligen Schaar der Seligen. Sie ist durch folgende Bestimmungen charakterisirt, 1) Eine zahllose Schaar. Gegensatz gegen den dogmatischen Partikularismus; 2) aus allen Nationen und Stämmen und Völkern und Sprachen. Gegensatz gegen den exegetischen Partikularismus, welcher die Apokalypse mit dem Vorwurf des Zudaisirens belastet; 3) vollendet; stehend vor dem Throne Gottes und des Lammes, angethan mit weißen Kleidern, dem Schmuck der Heiligkeit, und Palmen als Sieges- und Friedenssegen-Zeichen in ihren Händen. Gegensatz gegen den hierarchischen Partikularismus, welcher das unmittelbare Seligwerden nach mittelalterlichen Motiven bestimmt (Martyrer, Mönche, Priester, werthvolle Aesceten, Kalenderheilige bevorzucht); 4) ihr Ausruf: das Heil ist bei unserem Gott u. s. w. Durchweg evangelisch, sogar ein Protest gegen jede Werk- und Lehrgerechtigkeit. Bei unserem Gott und dem Lamm. Gegensatz gegen pietistisch- sowie gegen heistlich-exklusive Formen; 5) das Amen und der Lobgesang der ganzen Engel- oder Geisterwelt.

An das große Himmelsbild der Vollendeten schließt der himmlische Unterricht über die Herkunft der Seligen, ihren unaufschieblichen Zug, ihren Charakter und ihre Bestimmung sich an. Selbst der Glaube eines Johannes sagte es nicht, woher alle diese unermesslichen Schaa ren der Seligen gekommen, und wie hoch sie gekommen. Einer der Ältesten aber, mit den Tiefen der Geschichte des Reiches vertraut, gibt ihm Aufschluß. 1) Ueber das Woher: Aus großer Trübsal. Alle kommen aus unerkannten Tiefen des Leidens, des Kampfes, nicht bloß aus sichtbaren Martyrleiden (s. Röm. 6). Sie alle haben ihre Kleider gewaschen und helle gemacht im Blute des Lammes. Mit der Tiefe ihrer Leidenserfahrung korrespondirt die Tiefe ihrer Heilserfahrung: sie erkennen und bekennen alle die weltversöhnende Sühne. Diesen Tiefen aber entspricht die Höhe ihres Ziels. Also 2) Aufschluß über

das Wo hin: Vor den Thron Gottes, zum seligen Priesterdienst, nach dem Bilde des Tempellebens; zur vollkommenen Befriedigung aller Sehnsucht, und Freiheit von aller Gluthige nach dem Bilde des Geschäfts-, des Arbeits- und des Wanderlebens (Ps. 23); zum vollen tröstlichen Aufschluß der Freuden der Thronensaat, ja der Himmelsperle, welche aus jeder Thronen geworden ist (s. oben).

Spezielles. Die verschiedenen Formen des Weltgeistes und seiner Versuchungen. Die Versuchungen als Schidungen Gottes. Nach Zeit und Ort und Maß beschränkt. Ihr Zweck. Die verschiedenen Momente in der Entwicklung des Heilslebens, insbesondere die Versiegelung. Die Erweckten können fallen; es ist aber eben die Bedeutung der Versiegelten, daß sie den Glauben im Kampfe des Lebens, namentlich in großen Opfermomenten bewahrt haben. Männer in Christo. Die Helben Israels, die Helben Davids als Typen der Gotteshelben. Auserwählte Steine, Blumen, Thiere, Menschen, Christen. Die zwölf Stämme als Typen der Charismen. Die Weisung der Naturgabe durch die Geistesgabe zur Gnadengabe. Beide Gaben sind Gnadengaben im weiteren Sinne, die erste als Gabe der unverdienten Schöpferhuld, die zweite als Gabe des unverdienten Erlösungsheils. Die zwölf Stämme, Typen der Fülle der Charismen im Reiche Gottes. Ihre Auswahl, Typus der persönlich und historisch Auserwählten. Die Zahl 1000 als Bild der fortbauenden Gegenwart Christi in seiner Kirche durch den ganzen Aeon. Vergleichung einzelner charakteristisch zu bestimmenden Stämme; Juda und Joseph; Simeon und Levi; Joseph und Benjamin. Die sichtbare und die unsichtbare Kirche. Die beiden Sphären der Kirche diesseits und jenseits. In der sichtbaren Kirche kann die Sichtbarkeit der Kirche sich sehr verbunkeln. Wird die sichtbare Kirche als Kirche unsichtbar, so tritt die unsichtbare Kirche sichtbar hervor. Das gilt von jeder Zeit, wird aber besonders von der letzten Zeit gelten — Das himmlische Palmenfest. Das himmlische Bekenntniß der Seligen. Ihr Lob. Der Lobgesang aller Geister über die Vollendung der Seligen. Die Doro logien der Menschen und der Engel. Die Katechese, welche der Älteste mit Joh. aufstellt, verglichen mit der Katechese Petri (Joh. 21). — Die Demuth des großen Apostels in diesem Bericht. Der große ewige Pilger- und Festzug seliger Seelen von der Erde nach der himmlischen Heimat. Der Thron. Der Tempelbau. Die Herrlichkeit Gottes über ihnen. Analoge Stellen: Jes. 25, 4 ff.; 49, 10; Ps. 23. 91. 126; Jes. 66, 13.

Starke: Gott hat seine Auserwählten gezählt, aber die Anzahl ist ihm allein bekannt. Hat er die Haare gezählt, vielmehr die Personen.

A. H. B. Brand, Anleitung zum Lesen der Offenb. Joh. (f. S. 58); B. 9—12. Und siehe! Eine große Schaar. Diese Erscheinung überrascht den Seher, die vorige nicht; das versiegelte Volk sah er auch nicht, diese Schaar erscheint im Himmel.

(Ein höchst bedeutsamer Gegensatz! Von den Versiegelten auf Erden vernimmt er nur die Stammescharaktere und Zahlen durch ein Gehörwunder, diese kommen ihm in persönlicher Bestimmtheit zur Anschauung durch ein Gesichtswunder.)

Siebenter Abschnitt.

Die sieben Posaunen. Erdenbild.

(Kap. 8, 1—9, 21.)

Allgemeines. Da sich bei diesem Kapitel das Auseinandergehen der Auslegungen, mithin die Unsicherheit der bisherigen Auslegung steigert, so wird die theoretische wie die praktische Anwendung hier zu gesteigerter Vorsicht veranlaßt sein.

Für manche ist z. B. das siebente Kapitel eine Epipode, und es schloß sie sich demnach unser Kapitel an das sechste unmittelbar. Wir dagegen sehen in dem siebenten Kapitel die himmlische Gestalt des Erdenbildes, welches in den Posaunen selbst folgt. Oder mit anderen Worten: die sieben Posaunen sind eine Loslassung der vier Winde von den vier Ecken der Erde, zu schädigen die Kirche und das Volkleben (Erde und Meer). Wir haben es demnach durchweg mit Verbunkelungen der sichtbaren Kirche zu thun, mit geistigen Vorgängen, dargestellt in kosmischen Formen. Diese Verbunkelungen sind gemäß den Zuständen der Kirche Gerichte, für die einzelnen Christen Versuchungen, als Schädigungen des Herrn aber Mahnungen und Bedrücke zur Buße und zum Kampf, darum Posaunen.

Die Stille im Himmel während einer halben Stunde bezeichnet die himmlische Spannung und Rüstung, welche die ganze große Stunde der Versuchung veranlaßt.

Auch die sieben Engel mit den Posaunen müssen erst an sich halten und warten auf den rechten Moment wie die vier Engel im vorigen Kapitel. Ihr Warten hat einen gemeinsamen Zweck mit dem Warten der vier Engel. Dort handelte es sich um das Vorangehen des Gotteswerks der Versiegelung, hier handelt es sich um die Vollendung der damit korrespondirenden menschlichen Gebete der Heiligen. Also der Geist des Gebets muß in der Kirche die Gegenwehr gegen die kommenden Versuchungen bilden. Die Gebete aber, die von der Erde aufsteigen, müssen im Himmel vollendet werden. Ihre Läuterung von dem irdischen Pathos, z. B. des Konfessionalismus und Nationalismus, wird nun zunächst dargestellt in der Form einer Ergänzung durch das Räucherwerk, welches ein Engel in einem goldenen Rauchfaß, in welches ihm viel Räucherwerk gegeben wird für den himmlischen Räucheraltar, hinzufügt zu den Gebeten der Heiligen. Nach der Schrift kann dieses Bild nur von der himmlischen Fürbitte des Geistes Christi verstanden werden. Daran schließt sich dann die andere Funktion des Engels an, die Ausschüttung des Rauchfassers voll Feuer vom Altar auf die Erde. Dies sind ohne Zweifel die Sendungen des hohenpriesterlichen Geistes Christi vom Himmel, deren Wirkungen bildlich

dargestellt werden in Stimmen, Donnerschlägen, Blitzen und Erdbeben (s. die Eregese). Die zwiefache Fortdauer des Werks Christi in seinem ewigen Geiste besteht in der Richtung zu Gott hin in der Fürbitte, in der Richtung zu der Gemeinde auf Erden hin in den Ausgießungen seines Geistes mit den Feuergluten seines hohenpriesterlichen Liebes- und Opfermuthes.

Die vier ersten Posaunen (s. oben). Die erste Verbunkelung der Kirche entsteht durch den Fanatismus. Er tritt hervor als Gericht über den Mangel an Innerlichkeit. Die zweite große Versuchung ist die Verbreitung des Fanatismus, worin ein großer Berg, eine theokratische, kirchlich-politische Ordnung zu brennen anfängt, und sich hinabstürzt ins Meer, über das christliche Volkleben. Damit werden die Reaktionen der Verbitterung hervorgerufen, die Abweichungen, die Absfälle, bezeichnet durch den brennenden, auf die Ströme und auf die Quellen fallenden Stern. Eine Folge der drei bei allen Gegensätzen zusammenwirkenden Verderbnisse ist dann die große geistige Verminderung des Sonnenlichtes der Offenbarung, des Mondlichtes der Naturoffenbarung (die sich unter allen Fortschritten der Naturwissenschaft noch verbunkeln kann) und des Lichtes, das von den geistigen Sternen in der Kirche ausgeht.

Die drei letzten Posaunen. Sie werden von den vier ersten Posaunen erstlich dadurch unterschieden und über sie emporgehoben, daß sie angekündigt werden durch einen Adler, welcher mitten durch den Himmel fliegt und ihren Anzug verflüchtigt, und zweitens dadurch, daß er sie als drei Wehe über die, welche auf Erden wohnen, bezeichnet. Wir bemerken hier nachträglich, daß der Bezirk des ersten Wehe genau bezeichnet ist als die Sphäre der fünften Posaune (Kap. 9, 1—11). Nicht minder bestimmt ist die Sphäre des zweiten Wehe als die Sphäre der sechsten Posaune (Kap. 9, 12—21).

Unter dem materiellen Gesichtspunkte bildet die beginnende Apostasie, welche Kap. 11, 1 bis 14 geschildert wird, auch eine Ergänzung zu dem Gericht der sechsten Posaune.

Die Weherufe des Adlers über die, die auf Erden wohnen, sprechen die Thatsache aus, daß der Geist der Weiskagung in gehobener Majestät nunmehr drei ganz universelle Versuchungen ankündigt, welche über alle kommen werden, und zwar so mächtige Versuchungen, daß die Mehrheit voraussichtlich in ihnen fallen wird, während die Minderheit der Versiegelten die schwersten Anfechtungen und Verfolgungen wird zu bestehen haben.

Hinsichtlich der fünften und sechsten Posaune beziehen wir uns auf die Eregese. Halten wir auch unsere Auffassung für entschieden begründet (ganz besonders durch den Umstand, daß die Heuschrecken des fünften Bildes die Menschen quälen bis zur Verzweiflung, ohne sie zu tödten, und daß die Feuerrosse des sechsten Bildes die Menschen tödten, was ohne Zweifel von geistiger Tödtung zu verstehen ist), so will der Grund und Boden dieser Auslegung doch

erst noch mehr gesichert sein, bevor sich im Frieden darauf bauen läßt. Die Orinbung von homiletischen Nutzenwendungen auf die herkömmliche kirchenhistorische Erklärung, z. B. auf die Annahme, daß die Heuschrecken Muhamedaner seien und der Apollyon die Chalisen, die Rösse aber der sechsten Posaune der zweite Erguß der Muhamedaner, die Erscheinung der Türken (Sander. Nach von Meyer bezeichnen die Heuschrecken das mittelalterliche Pfaffenenthum, die Rösse überhaupt orientalische Barbaren) hat wie verwandte Erklärungen jedenfalls nicht die Evidenz, welche die evangelische Predigt und Katechese verlangt.

Sehr zu beachten scheint der Grundgedanke, daß sich die Verderbnisse, welche die sieben Posaunen schildern, darstellen in plastischen Figuren der verschiedensten Natur, theilweise der greuelhaftesten Unnatur. Ein Hagel- und Feuerregen, mit Blut gemengt; ein großer Berg, der sich brennend ins Meer stürzt; ein vom Himmel fallender Stern, der, wie eine Fackel brennend, viele Ströme und Quellen vergiftet; Sonne, Mond und Sterne in ihrem Schein um das dritte Theil gemindert — lauter unheimliche Bilder der Naturverfälschung. Unter der fünften Posaune aber tritt die greuelhafteste Unnatur hervor: Heuschrecken, die nichts Grünes fressen, dagegen die Menschen stechen wie Skorpionen, mit Haaren wie Weiberhaare, und Zähnen wie Löwenzähne, und ähnlichen Widersprüchen behaftet, erscheinen erst wie ein Vorspiel der Feuerroffe der sechsten Posaune, die ihre Reiter dahinzureißen scheinen, die mit ihren schlangenartigen Schwänzen beißen wie mit ihren Mäulern, und aus ihren Mäulern Feuer, Rauch und Schwefel speien. Erst unter der siebenten Posaune aber vollendet sich die Unnatur im Bilde des Drachen, des Thiers und des Weibes, das auf dem Thier reitet. Mit wunderbarer Meisterschaft ist hier durchweg das Wisse als Unnatur in wüsten Widersprüchen gezeichnet.

Speziell es. Wir geben nur die uns mehr oder minder als gesichert scheinenden Momente an. Die Verdunkelungen der Kirche, Gerichte Gottes. — Die Posaunen Gottes seine Gerichte über die Ungetreuen als Rufe zum Kampf für die Getreuen, als Weck- und Bußrufe für alle. — Die Stille im Himmel, ein Zeichen der großen Theilnahme der himmlischen Gemeinde in ihrem Vorausblick auf die Ansetzungen der Gemeinde auf Erden. Die Vollendung der Gebete der Gläubigen durch die Fürbitte Christi im Himmel. — Das Feuer des heilbringenden Geistes, das vom Himmel fällt, die Gemeinde zu beleben, damit nicht am Ende das Feuer des Gerichts über sie vom Himmel falle. — die Folge der Gerichts- und Bußposaunen, eine stete Steigerung nach der zunehmenden Entwicklung der Menschheit. Der Fanatismus, eine Mischung aus Frost und Feuer (eigiger Herzenskälte und fleischlicher Phantastie) mit Blut gemengt. — Was könnte man unter einem brennenden Berge, ins Meer hinabstürzend, verstehen im Geistigen? Da der Satan als ein vom Himmel fallender Stern

bezeichnet worden ist, so läßt sich daraus der fallende Stern, Vermuth genannt, bezeichnen als Abfall aus Verbitterung hervorgehend. Geistige Ströme, Strömungen und Quellen in der Menschheit, ihre Bestimmungen und ihre vielfache Vergiftung. Die Verdunkelung der geistigen Lichte der Christenheit, und welche Verschuldungen ihr müssen vorangegangen sein. Der Abler der prophetischen Weissagung. — Der Warnungsruf des Geistes der Weissagung über die ganze Erde. Als Weheruf ein Ruf über die irdisch Gesinnten. Die großen Wehe-Schickungen über die Erde jedenfalls große allgemeine Versuchungen (bei den drei düstern Reitern war noch von keinem Weheruf die Rede). Der Abyssus oder Abgrund als Mittelregion zwischen dem Hades und der Hölle. Die Seelenleiden der Menschheit, welche die Entwicklung derselben durch das Christenthum in der Sphäre alles geistig ungesunden Lebens mit sich bringt. Alle Geistesformen, welche durch innere große Widersprüche den Charakter des Greuelhaften annehmen, richten sich selbst. Sie richten aber die Verblendeten, die sich ihnen hingeben, geistlich zu Grunde. Beispiele solcher Widersprüche lassen sich reichlich angeben, namentlich Ansprüche auf hohes Geistesleben, verbunden mit knechtischen Sätzen (Montanismus); auf hohe christliche Heiligkeit, verbunden mit erbarmungsloser Strenge (Novatianismus); auf Reinheit von den Einflüssen der Welt und des Staats, verbunden mit Räuberwesen (Donatism) u. s. w. — Die Erscheinungen der Unnatur in der religiösen und in der moralischen Welt sind durchweg Heerschaaren des geistlich und mittelbar auch leiblich tödtenen Verderbens. Die Rösse des Verderbens gehen allesamt mit ihren Reitern durch. Die Unbussfertigkeit unter den Gerichten Gottes nach dem Gegensatz der Bigotterie und des Sündendienstes (s. Kap. 20 und 21). Bigotterie und Wollust sind hervorragende Züge auch in den neuesten Gestaltungen des Verderbens.

Stärke: Auch bei den sechs aufeinander folgenden Posaunen gibt er wieder zwei entgegengesetzte Auslegungen referierend an: solche, die sie als erfüllt ansehen, und solche, die sie für zukünftig halten.

Literatur. Vetter, die sieben Posaunen. Breslau 1860 u. a. (s. S. 59).

Achter Abschnitt.

Das verschleierte Himmelsbild der sieben Donner.
(Kap. 10, 1—11.)

Allgemeines. Hier potenziert sich das Mysterium der Weissagung innerhalt der mysteriösen Apokalypse selbst. Ja es bildet sich sogar der Gegensatz, daß die sieben Donner speziell versiegelt werden sollen (Kap. 10, 4), während die Offenbarung im allgemeinen nicht versiegelt werden soll (Kap. 22, 10). Wir haben es oben versucht, das Motiv dieser speziellen Versiegelung anzugeben, und zugleich angenommen, daß der Seher in zuständiger exoterischer Form eine Skizze des versiegelten Esoterischen gegeben habe (Kap. 11, 1—14). Denn absolut esoterisch kann sich das Christenthum an

seinem Punkt verhalten. Auch kann man mit Sicherheit annehmen, daß die Elemente der sieben Donner in den apostolischen Briefen, sowie bereits in den Evangelien vorhanden sind. So liegt z. B. (wenn wir den Donner als Bild geistiger Aufreinigung und Lebenserfrischung betrachten) schon eine Bekämpfung orthodoxer Gesetzhaltung in dem Briefe des Jakobus, eine Reform unfreier, dilaatorischer Aeußerlichkeit im ersten Briefe Petri, sowie in den beiden Thessalonicherbriefen; dem Libertinismus treten der zweite Brief Petri und der Brief des Judas entgegen, die paulinischen Briefe reformiren in einer reichen Stufenfolge den Glauben, die Kirche, die Christologie u. s. w., und über sie hinaus liegt noch eine johanneische Reform der christlichen Gnosis. Johannes wußte nicht nur, daß das Gesetz als die erste Reformation Israels unter Donner und Blitz gegeben war, daß das feurige Wetter des Elias einen Wendepunkt gebildet hatte zwischen der gesetzlichen und der messianisch-prophetischen Periode, er hatte es auch selbst erlebt, daß das Gebet Christi um die Verklärung des Namens seines Vaters mit einem dem Donner ähnlich lautenden Wort der Zusage beantwortet worden war. Und so war es der Entwicklung der Offenbarung gemäß, daß der Donner, welcher im Alten Testament Symbol des Gesetzes war, im Neuen Bunde für den Donnersohn Symbol des Evangeliums und seiner siebenfachen heiligen Evolutionen wurde. Hinsichtlich der schönen, erhabenen und erhebenden Seite des Donners ist sogar die skandinavische Mythologie über den Standpunkt vollstimmlicher Furcht in der Christenheit hinaus (zu vergleichen auch Sophokles, Oedipus auf Kolonos). Indem wir uns hiermit auf den ergetischen Theil zurückbeziehen, halten wir es zugleich für selbstverständlich, daß die Homiletik den Abschnitt von den sieben Donnern mit besonderer Vorsicht zu behandeln hat, obgleich allerdings die jene Stimme begleitenden Erscheinungen nicht versiegelt sind. Was die Versiegelung selber betrifft, so ist das Wort im weiteren Sinne zu nehmen. Im buchstäblichen Sinne versiegelt man das Geschriebene; hier aber heißt es: schreibe nicht!

Spezielles. a. Der Engel der Endzeit. Ein Vorgehen und Bild der Zukunft Christi. 1) Seine Erscheinung; 2) das Büchlein von der Endzeit in seiner Hand; 3) seine Herrschaft und Macht: seine Füße gesetzt auf Land und Meer; 4) sein Ruf wie Löwengebrüll, der Weckruf für die wachenden sieben Donner. Das Wort Christi, die ewige Quelle aller Geisteswirkungen in der Kirche. b. Die sieben Donner als mysteriöse Vermittlungen der Endzeit. Als versiegelte Geheimnisse. Je mehr sie als kanonische und dogmatische Gewissheiten der Weissagung versiegelt sind, desto mehr wirken sie ein auf die religiöse Ahnung, das Gefühl, den Geist des Gebets. Die sieben Donner im Naturleben (Ps. 29), Sinnbilder der sieben Donner des Reiches Gottes. Die Mythen des Christenthums, vorgebildet durch die Mythen des theokratischen Heiligthums, offenbar in seinen That-

sachen und Grundlehren (1 Tim. 3, 16), vermittelt durch evangelische Mythenform (Matth. 10, 27), durch sakramentale, kirchenhistorische (disciplina arcani), insbesondere mittelalterliche und durch eschatologische Mythen. Die Versiegelung der Donner, das Geheimniß der Geheimnisse. Die Gewissheit der Gewissheiten, oder der feierliche Schwur des Engels von dem nahenden Ende. — Die Gottesknechte in der Heiligen Schrift, göttliche Versicherungen, wiederhallend in der gewissten Gewissheit auserwählter Menschenherzen. Wie ist das zu verstehen, daß die Zeit der Zukunft unbekannt, muthmaßlich in chronologischem Sinne noch fern und doch entschieden nahe ist? 1) Wir befinden uns mitten in der steten, unausfaltbaren Bewegung zu jenem Ziele hin; 2) die Bewegung geht immer rascher, und die Katastrophe dieses periodischen Verlaufs wird jedenfalls plötzlicher kommen als man denkt. Ihre Motive liegen in der Tiefe der religiös-moralischen Welt (wo das Was ist u. s. w.). Jedes große Ereigniß hat noch von jeher die Menschheit überrascht wie eine Art von jüngstem Tag. Die Zeit der siebenen Posaune, die Endzeit. Die seligen Geheimnisse, welche der Brust der Knechte Gottes anvertraut sind gegenüber den unseligen Geheimnissen der Kinder der Bosheit. c. Die neue, zweite Verzung des Sehers. Der Auftrag an den Seher, das Büchlein zu essen. Die Handlung selbst und ihre Bedeutung. Die innige Aufnahme der Weissagung von der Endzeit in ihrem süßen Reiz und in ihrer erschütternden Schmerzengewirkung. — Die umgekehrte Folge der Wirkung des Büchleins nach dem Worte des Engels und nach dem Worte des Sehers. Freud und Leid, sagt das menschliche Gefühl; Leid und Freud sagt der himmlische Geist. Du mußt abermals weisagen, oder der Auftrag, die Endzeit im Weltlauf zu verkündigen, als ein bevorstehendes Verhängniß Gottes über die ganze Welt, Völker und Könige. Das apokalyptische Büchlein, Quelle aller Zeitungen der letzten Zeit.

Starke: Der Löwe brüllet, wer sollte sich nicht fürchten, in sich schlagen und wahre Buße thun (Amos 3, 8). Der im Himmel wohnet, kann eine Weile schweigen, aber zu seiner Zeit auch reden, daß uns beide Ohren gellen (Ps. 2, 5; 50, 21; 1 Sam. 3, 11). Etliche, meinen sie (die sieben Donner), haben entdeckt die betrübtesten Zufälle der wahren Kirche. Auch hier wieder mehrfach der Gegenatz: „die dieses als schon erfüllt ansehen“, und: „die es als zukünftig achten.“

Jung Stilling, Die Siegesgeschichte der christlichen Religion in einer gemeinnützigen Erklärung der Offenb. Joh. (Sämmtliche Schriften, III. Bd. Stuttgart 1835. Zu Kap. 10, 1): Sein Angesicht glänzt wie die Sonne, denn er lebt im Lichte, und klärt alles auf, wohin er sieht; von seiner Erscheinung an bis daher ist's auch immer heller und heller geworden. Um sein Haupt glänzt der Regenbogen; denn er ist ein Bote des Bundes, der die Enthüllung des Geheimnisses Gottes, in welchem der Bund Gottes mit Noach und alle seine Verheißungen er-

fällt werden sollen, ausrufen soll. Er ist mit einer Wolke bekleidet, die der Wagen und das Reifelleid dessen ist, der da kommen wird in den Wolken (Kap. 1, 7 u. Dan. 7, 13). Und seine Füße sind wie Feuerpfiler; denn wo er steht, da steht er fest, die Pforten der Hölle können ihn nicht von der Stelle bewegen, und wer ihn wegzämpfen will, der verbrennt sich die Finger. Dies alles ist uns Bürge für die Gültigkeit seiner Botschaft, für die Wahrheit des Blickleins, das er in der Hand hat, und das uns Johannes nun noch mittheilt.

Niemann, Die Offenb. St. Joh. (S. 58): Alles Wort Gottes ist als himmlische Speise am Baume des Lebens süß, wenn wir es zuerst annehmen im Glauben, aber danach wird es auch, während die Süße nicht aufhört, bitter als ein Richter der Gedanken und Sinne des Herzens, wenn nun der alte Adam unter der Schärfe dieses zweischneidigen Schwerts in den Tod sinken muß: doppelt süß aber ist dieses Wort, wenn es den endlichen Sieg Christi über das Reich der Finsterniß verkündigt, doch auch bitter zugleich, denn es verbindet sich damit Klage, Ach und Weh, das über die messianische Gemeinde schwer hereinbricht durch den letzten verzweifelten Kampf des Fürsten der Finsterniß gegen das Reich Gottes.

Neunter Abschnitt.

Groterische Andeutungen aus dem Erdenbilde der sieben Donner (Kap. 11, 1—14).

Allgemeines. Auch von diesem Abschnitte gilt, was vom vorigen gesagt ist. Der exegetische Grund und Boden ist noch nicht sicher klar gelegt und fest für dogmatische und homiletische Bauten. Wir müssen auch hier zwischen unserer festen Ueberzeugung und dem kirchlich konventionellen Status, der in amtlichem Vorgehen doch nicht ganz unbeachtet bleiben kann, unterscheiden.

Vor allem ist das Verhältniß unseres Abschnittes zu dem vorigen festzustellen. Es ist nicht schwer, zu bemerken, daß sich die sieben Donner in dem Walten der zwei Elfkinder wieder zu erkennen geben, da aus ihrem Munde Feuer hervorgeht, und da sie den Himmel verschließen und aufschließen können wie Elias.

Unverkennbar ist es freilich auch, daß wir es hier mit einer Skizze der kirchenhistorischen Verhältnisse, welche den Uebergang zur Endzeit bilden, zu thun haben.

Ebenso sicher ist es ferner, daß wir in der Bestimmung über den Tempel B. 1 u. 2 ein Bild der christlichen Kirche haben und nicht eine buchstäblich zu fassende, jedenfalls dann verunglückte Prophezeiung über den Tempel zu Jerusalem. In Betreff dieses Tempelbildes sowie der darauf folgenden Geschichte der zwei Zeugen, sowie des Gerichts am Schluß beziehen wir uns auf die exegetische Abtheilung. Bei einer vorsichtigen Behandlung könnte übrigens die Betrachtung sich recht wohl stützen auf

die Grundlinien: die innere und äußere (oder unsichtbare und sichtbare) Kirche (B. 1 u. 2), die neutestamentliche Reichsordnung in dem Gegensatz von Kirche und Staat (B. 3—7), die ernste Aussicht, daß einmal die Hemmung des antichristlichen Wesens aus dem Mittel gethan wird (B. 7—10; 2 Thess. 2), die Gewißheit, daß die zeitlich untergehenden Formen von Kirche und Staat in der Vollendung des Reiches Gottes ihre Auferstehung feiern werden (B. 11. 12). Endlich das damit verbundene soziale Erdbeben, welches die neutestamentliche Gottesstadt der veräußerlichten christlichen Ordnung erschüttert, und durch ein vorläufiges Gericht manche zur Buße ruft, wodurch sie dem vollendeten Abfall zur Zeit des Thiers sich entziehen und vor dem Endgericht in der Parusie Christi bewahrt bleiben.

Spezielles. Die Tempelverhältnisse des Alten Bundes in ihrer symbolischen Bedeutung für die christliche Kirche. a. Das priesterliche Heiligthum, eins geworden mit dem Allerheiligsten; b. der Altar; c. die Anbeter; d. der Vorhof der Heiden. — Die Bedeutung des Vorhofes: ein bildliches Zeugniß 1) gegen die Auffassung, welche den Vorhof mit zum Heiligthum zählt; 2) gegen die andere, welche den Vorhof schlechthin Welt nennt.

Die zwei Grundformen des Zeugnisses von Christo in der christlichen Zeit: die kirchliche Kommunion und ihre christlich-sozial-humane Sitte. — Die Delbäume, durch welche das Leben der Elfkinder, der Christen, nicht erzeugt, wohl aber vermittelt wird — Delbäume und Leuchter zugleich; d. h. einerseits begeben mit geistigem Quellleben (Joh. 4), andererseits ausgebildet zur Form der Vermittelung des Geistes für die Menschen. Die ganze christliche Zeit, eine Zeit des einen Geistes Christi in dem Wechsel verschiedener Zeitformen. Im ganzen und großen sind die Delbäume zugleich Leuchter, und die Leuchter Delbäume; d. h. Geistesleben und Formbildung, Erkenntniß und Praxis gehen in paralleler Entwicklung miteinander durch die Zeit. Im einzelnen aber fehlt mitunter neben dem Delbaum der Leuchter, und öfter noch neben dem Leuchter der Delbaum. — Der Wettstreit der mittelalterlichen Kirche und des mittelalterlichen Staates in der Erziehung der christlichen Menschheit. Ihr Verein. Ihre furchtbare Strenge. Ihre Spannungen und ihr allmähliches Zerfallen mit der Sympathie des christlichen Volkslebens. — Das Thier aus dem Abgrund als Vorspiel des Antichristenthums, oder des Thiers aus dem Meer, oder wie die dämonischen antichristlichen Stimmungen den schließlichen antichristlichen Gestaltungen in menschlichen Charakteren vorangehen. — Die ersterbenden und erstorbenern Formen der alten Ordnung der Dinge (B. 9). Die antichristlichen Feste der Zukunft (B. 10). Die Zeit von drei Tagen und einem halben, oder die Zeit des scheinbaren Untergangs des Reiches Gottes, allemal zugleich die Zeit einer herrlichen Erhöhung desselben. Die Aussicht auf die endliche Erfüllung aller kirchlichen und staatlichen Vorzeichen in der

Einheit eines himmlischen Reichs. — Die apokalyptischen Erdbeben in ihrer großen Bedeutung, 1) in ihrer geistigen Bedeutung; 2) in ihrer sozialen Bedeutung; 3) in ihrer kosmischen Bedeutung. Der Zerfall der äußeren historischen Gottesstadt. Die zwiefache Wirkung der Gerichte und Schrecken Gottes: Viele werden getödtet, die übrigen gerathen in Furcht und geben Gott die Ehre.

Starke: Die wahre Kirche ist nicht aus der Vielheit und Sichtbarkeit zu urtheilen, weil (wie ja auch) der Vorhof mit seiner Länge und Weite den Tempel vielmals übertrifft. Die Lehrer der christlichen Kirche müssen innerlich den Oelbäumen gleich und mit dem Oel des Heiligen Geistes erfüllt sein, äußerlich aber als Fackeln scheinen mit einem unsterblichen Leben. — **Duesnel:** Wenn sich Gott seiner Diener zur Heiligung der andern bedient hat, so bedient er sich der Gottlosen, sie selbst durch Leiden und Martyrthum zu reinigen. — Die Welt ist zu beweinen, daß sie ihre Sünden mit Freuden als ein öffentliches Fest begehet.

Erwe: Weissagung und Weltgeschichte in ihrer Zusammenfassung (s. S. 57). Es wird wohl diese zwiefache Zahl auch ein zwiefaches, von Gott übertragenes Amt, nicht aber einen äußerlichen Stand bedeuten, so daß allezeit einige gewaltige Buß- und Glaubenszeugen von kirchlichem und von weltlichem Amt und Beruf vorhanden sind, um Christi geistliches Reich aufrecht zu halten mitten in der Welt.

Wilhelm Friedrich Rind, Apokalyptische Forschungen, Zürich 1853 (s. S. 57): Die Stadt. Es ist eine allegorisch große Stadt, die sich an den Boten Gottes vergeißt und an seinem eigenen Sohne. Unmöglich kann es eine bestimmte Stadt sein, wenn man von den Völkern, Geschlechtern, Zungen und Nationen die Leichname der Getödteten sehen wird.

Zehnter Abschnitt.

Das Himmelsbild von der Offenbarung des Antichristenthums auf Erden (Kap. 11, 15—12, 12).

Allgemeines. Der vorliegende Abschnitt sowie der folgende Kap. 12, 13—13, 18 sind ganz besonders dazu geeignet, die von uns angegebene Konstruktion der Apokalypse zu erläutern und zu bestätigen. Unser Abschnitt nämlich ist nicht recht verständlich ohne die bestimmte Beziehung auf das nachfolgende Erdenbild, und die in diesem Bilde hervortretende Entwicklung des Antichristenthums wird nur faßlich unter der Beleuchtung unseres Himmelsbildes als ein im Rathschluß Gottes vorhergesehenes Gericht, als eine scheinbare Herrschaft des Antichristenthums, welche durchaus von der siegreichen Macht des Himmels, von dem Triumphe Christi und dem Siege seines heroischen Geistes über den Satan in der Geistersphäre überwaltet wird.

Auch hier geht die himmlische Siegesfeier (Kap. 11, 15—19) dem irdischen Gerichte (Kap. 13, 1 ff.)

voraus. Das Weib mit der Sonne bekleidet, die göttliche Reichsgemeinde erscheint nach ihrer himmlischen Gestalt im vollen Glanze (Kap. 12, 1—6) über ihrer höchst bedrohten Flüchtlingsgestalt auf der Erde (Kap. 12, 13—17). Ihre wirkliche Hergabengeburt (Kap. 12, 2—5) ist das heilige Gegenbild des heillosen falschen Propheten, der in Lammesgestalt von ihrer irdischen Ordnung, der Erde ausgeht. Der grobe rothe Drache, der im Himmel, in der Region des Geistes austritt mit großer Verführungsmacht, um den männlichen Sohn zu verderben und seine Geisterschaar zu überwinden, hier aber einen durchaus vergeblichen Fehlschlag macht auf den zum Himmel entflachten Sohn, einen Fehlschlag auf Michael und seine Engel, der mit seinem Sturze auf die Erde endigt, erscheint dann auf der Erde als ein fürchterlicher Verfolger des Weibes, er speit seine Wasserströme, d. h. Völkermassen gegen sie aus, er bekämpft ihre einzelnen Kinder, er inkarnirt sich mit seinen sieben Köpfen in dem siebenköpfigen Antichrist, er verhilft dem gräßlichen Thier, nachdem es auf den Tod verwundet ist, zu einer scheinbaren Heilung, stiftet mit dem Scheine dämonischer Allmacht Teufelsanbetung und Lasterungen auf Erden, zieht den falschen Propheten mit seinen Blendwerken in seinen Dienst und erreicht vorübergehend eine durch soziale Symbole scheinbar gesellschaftlich organisirte Herrschaft auf Erden. Nach dem Himmelsbilde ist das Weib in der Wüste, wohin sie sich selbst geflüchtet hat, geborgen durch einen Ort, den ihr Gott bereitet hat („eine feste Burg“), und findet ihre Nahrung und Pflege daselbst durch ihre ganze Prüfungszeit von tausend zweihundert und sechzig Tagen und Tagewerken hindurch. Nach dem Erdenbilde müssen ihr die zwei Flügel des großen Adlers zu ihrer Flucht gegeben werden, an dem Vergungsort ihrer Zuflucht wird sie unterhalten durch dieselbe Zeit, die aber hier mit der ominösen Zahl eine Zeit, zwei und eine halbe bezeichnet wird, womit eine große scheinbar endlose schwere Verführungszeit, die bis zur Hoffnungslosigkeit anzudauern scheint, ausgesprochen sein wird, und zudem wird sie auf zwiefache Weise von der Schlange bedrängt. Gegen die Ertränkung und Wegschwemmung durch die Wasserfluten muß sich das Sonnenweib sogar von der Erde helfen lassen, und nach dem verheißten Anschlag auf den Kern ihrer Gesamtheit, wobei ihre Erscheinung selbst von der Erde abhängig gemacht worden ist, wird sie bekämpft in den übrigen ihres Samens in ihren vereinsamten Kindern.

Die hohe Bedeutung der siebenten Posaune, welche nun bis zu den sieben Jorneschalen oder bis zum Gerichte fortgeht, wird zuerst ausgesprochen durch eine große Feier im Himmel. Es liegt eine erhabene Paradoxie in der Anschauung, daß der Eintritt der scheinbaren Satansherrschaft auf Erden im Himmel gefeiert wird durch große Stimmen mit den Worten: es ist das Reich der Welt unsers Herrn und seines Christus geworden, und er wird regieren von Ewigkeit zu Ewigkeit. So ganz

entschieden ist diese Epoche des himmlischen Sieges mit der Erscheinung des Antichristenthums, daß die himmlischen Aeltesten das Fest schon zum Dankfest machen können. Großartig aber ist der Blick oder Schluß, mit dem sie gerade in dem Zorne der Heiden das Hervorbrechen des göttlichen Zornes (mit seinen Zorneschalen) erkennen, in der Todeszeit der diesseits Lebenden eine neue Lebenszeit der jenseitigen Töbten, die beginnende Epoche ihrer Restauration, welche ihrer Natur nach das Verderben für die Verderber der Erde mit sich bringt.

Auf diese Festantiphonie zwischen den himmlischen Stimmen und dem Dankgebet der Aeltesten folgt die Eröffnung des himmlischen Tempels und was damit verbunden ist. Der vollen Offenbarung des Satans kommt die vollkommene Offenbarung der Offenbarung, wenn wir so sagen sollen, zuvor. Für die, welche mit dem Seher sehen wollen, wird der Tempel aufgethan, die Idee des Reiches Gottes allgemein verständlich, die Lade seines Bundes wird anschaulich, d. h. das tiefbunte Geheimniß der Versöhnung und Gnade wird helles Erkenntnißlicht für alle Sehenden, und die Wirkung dieser herrlichen Entwicklung des Lebens der Gottesgemeinde kann nicht ausbleiben: Blitze der Offenbarungsmomente, Stimmen der Verkündigung, Donner der Predigt, Erdbeben der Gemüthserschütterungen und großes Hagelwetter der fanatischen Stimmungen, welche sich aus der Mischung zwischen Gewitterstöße und Eisesfälle bilden.

Mit der Herrlichkeit der Offenbarung wird auch die Herrlichkeit der Reichsgemeinde offenbar, das Weib mit der Sonne bekleidet, im astralischen Schmuck des terrestrischen Kosmos.

Alle Wehen der Erde aber erscheinen im Zusammenhang mit ihren Wehen als Geburtswehen, als Wehen des Messias.

Und damit erscheint denn auch der Feind, der große rothe Drache. Er ist Einheit von Schlange und Schwein, „Spottgeburt von Dreck und Feuer“, leuchtet in dem düstern Glanz seiner Feuernatur und seiner Blutschuld, hat sieben scheinheilige Köpfe, statt des einen heiligen Kopfes, und ist behaftet mit dem Widerspruch der zehn Hörner seiner Gewalt, womit ausgesprochen ist, daß seine Gewalt durchweg auf der Zehnzahl der Welt beruht, während seine Kronen auf den sieben Köpfen eine durch den Schein der heil. Sieben erscheinende Rechtsmacht bedeuten. Aber nicht mit dem Glanz der Kronen, sondern mit den furchtbaren Schwingungen des Schwanzes, der Scheinmacht, wirft er den dritten Theil oder ein geistiges Drittel der Sterne, der Genien der Geisteswelt des Himmels, auf die Erde nieder, in den irdischen Dienst der kirchlich weltlichen Ordnung der Dinge. Die Vernichtung seiner Anschläge aber ist in einer Folge von Niederlagen ausgesprochen: 1) Wird Christus im Lichte der Ewigkeit als der Männliche in den Himmel entrückt zum Throne Gottes; 2) das Weib wird gesichert in ihrem Vergungsort und versorgt; 3) der Drache mit seinen Engeln wird von Michael und

seinen Engeln aus dem Himmel auf die Erde geworfen, aus der Sphäre des reinen Geistes der inneren Gemeinde auf die äußeren kirchlichen und staatlichen Ordnungen; 4) auch diesseits hat sich eine unsichtbare triumphirende Gemeinde festgesetzt, die so tief und hoch und weit und breit ist als die vollendete Glaubensfreudigkeit geht in ihren beiden Grundzügen: Glaubensgerechtigkeit in der Versöhnung und Martyrtreue bis in den Tod.

Den Uebergang zu dem Erdenbilde macht der Gedanke: Das höchste Wohl der himmlisch Gesinnten wird zum Wehe über Erde und Meer, Hierarchie und Volksleben.

Spezielles. Die Wechselwirkung zwischen der Entwicklung und Vollendung des Reiches der Finsternis einerseits, und des Reiches Gottes andererseits. Die himmlische Feier über die letzte Nothzeit der Erde. Das Gericht des Zornes Gottes in dem Zorn der Heiden. Die Endzeit, eine Feier der Rechtfertigung aller Zeugen Gottes. Die Verkürzung der ganzen Heilsoffenbarung in Erkenntniß und Leben: eine sichere Hoffnung der Christenheit. Die großen Wirkungen der immer mehr offenbar werdenden Offenbarung B. 10. Das Weib mit der Sonne bekleidet, oder die Herrlichkeit der ewigen Reichsgemeinde. Die Geburtswehen der Gottesgemeinde.

1) Die Martyrer Israels, 2) der große Martyr Christus, 3) die Martyrer der christlichen Kirche. -- Christus geht auch als der universelle ewige Christus hervor aus den Geburtswehen der Gottesgemeinde in der Zeit. Alle Leiden dieser Zeit sind der ewigen Herrlichkeit nicht werth. Die Lehre vom Satan, in der Apokalypse vollendet. Der große rothe Drache 1) als bildliche Darstellung des Satans; 2) des satanisch oder dämonisch Bösen; 3) des Bösen überhaupt. Der Unglaube ist von der Leugnung des Satans zu der Leugnung des satanisch Bösen fortgeschritten, von dieser zu der Leugnung des Bösen überhaupt. Die Glaubenserkenntniß muß durch die Vertiefung der Lehre vom Bösen zum Verständniß des satanisch Bösen, und durch dieses zur Einsicht in die göttliche Offenbarung über die Existenz des Satans und eines Satansreichs kommen. Das Böse im Bilde des Drachen: 1) Das absolut Häßliche, der Drache, die monströse Gestalt, in dem heuchlerischen Anspruch der Schönheit, in dem Pomp der feuerrothen Farbe, mit seinen sieben Kronen; 2) das absolut Vignnerische in dem Widerspruch der Hörner und der Kronen mit dem heuchlerischen Anspruch auf heilige Intelligenz in den sieben Köpfen; 3) das absolut Schlechte in seinem Verhalten gegen die „Sterne“ oder Geister des Himmels, gegen Gott und Christum, gegen das Weib und die Bestimmung der Menschheit, mit dem heuchlerischen Anspruch, ein freies Geisterreich zu stiften (aus gefallenem Sternen). Das satanisch Böse, oder die bewusste Feindschaft wider Gott und Christum. Der Satan und sein Reich. Die betreffende Lehre hat durch mittelalterliche Krassifizierungen, welche auch in der protestantischen Orthodoxie noch vielfach fortbauerten, eine ähnliche Reaktion hervorgerufen

wie die grobe Steigerung der Erwählungslehre, wie die furchtbare Ueberspannung des Bannes, der kirchlichen Disziplin, der Amtsgewalt, des Buchstabenglaubens. Dadurch ist diese Lehre für die hoimilaische Weisheit eine schwierige, mehr oder minder esoterische geworden. Sie darf jedoch nicht in Anschlag kommen, noch weniger gelehrt werden; die rechte Behandlung derselben aber ist bedingt 1) durch die Hervorhebung der durch das ganze Universum gehenden Geisterwelt; 2) durch die Betätigung, daß der Ursprung der Sünde nicht in animalischer Sinnlichkeit liegt, sondern in geistigem Mißbrauch der Freiheit; daß ein Geisterfall weder bloß auf der Erde anzunehmen, noch durch das ganze Universum; und daß von dem irdischen Geisterfall nach der Schrift auf einen früheren Geisterfall zu schließen ist, der den Mittelpunkt und Hintergrund des diesseitigen Bösen bildet.

Die zerstreuten Erscheinungen des Bösen auf Erden bilden gleichwohl in ihrem Widerstreit gegen das Reich Gottes eine einheitliche Macht als das Reich der Finsterniß. Eine einheitliche Macht gegen das Reich Gottes, aber keine einige Macht in sich selber, wie das Monstrum der sieben Köpfe zeigt. Die antitheokratischen Momente im Alten Testament als Vorspiele der antichristlichen Momente im Neuen Testament und in der Kirchengeschichte. Das jenseitige Satanswerk wird diesseits in antichristlichen Thatfachen offenbar, und muß mittelst derselben nachgewiesen werden. Der Menschenfeind nach Joh. 8, 44 als Versführer (zu geistigem Hochmuth, 1 Mos. 3; zur schwärmerischen Fleischeslust, 4 Mos. 25 u. s. w.); als Verkläger (Hiob). Typen des Antichristlichen: Bileam; Goliath; Ahiophel; Antiochus Epiphanes; Judas. Der Anschlag des Satans auf die Vertilgung Christi, durch die Auferstehung und Himmelfahrt Christi bereitet. Der Kampf zwischen dem Licht und der Finsterniß auf Erden ist in seinem entscheidenden Centrum ein Geisterstreit im Geistesgebiet (s. das Bibelwerk zu Joh. 13, 31). — Die Verwerfung des Satans aus der reinen Sphäre des christlichen Geistes in die Sphäre der irdischen Ordnungen, a. im Leben Jesu (Matth. 4; Luk. 10, 18; Joh. an bezeichneter Stelle), b. in der Sphäre der Kirche durch den Geist Christi. — Der Triumphgesang über den Verkläger B. 10 (s. die Gregese).

Starke: Quaesnel: Je mehr wir zu dem Ende kommen, je mehr bemühet sich der Teufel, uns zu verderben, und je mehr sollen auch wir wachen, beten und arbeiten.

N. v. Brun, Blicke eines alten Knechts, der auf seinen Herrn wartet, in die Offenbarung u. s. w. (s. S. 58): Uns sterblichen Menschen erscheint manches erst im Werden, weil unser Gesichtskreis zu beschränkt ist, was himmlischen Geistern, welche die sterbliche Hülle nicht hindert, schon als geschahen da steht. (Die Auslegung des Einzelnen kirchengeschichtlich. Das Praktische sinnvoll und erbaulich.)

Gräber (s. oben): „Ebenso unhaltbar wie dort (Kap. 8, 1) sind die Behauptungen (Hengstenbergs) für Kap. 11, 19. Man nehme den Fall, es schliesse hier wirklich die Offenbarung definitiv ab, was nach Hengstenberg doch annehmbar wäre? Wie! sollte denn die ganze Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden mit einem „großen Hagel“ schließen!“ Die Wüste (Kap. 12). So sagt Thomas von Kempen: „Willst du aber etwas wissen und lernen, das dir auch etwas nützt und frommt, so lerne, was so wenige wissen und können, gern unbekannt zu sein und dich für nichts halten zu lassen.“ (Also Entsagung; nicht bloß Dürre, Mangel, Armuth, oder die Verborgenheit des Reiches Gottes im Mittelalter.) Der Herr zieht die Seinen aus dem Gemüth der Welt zurück; einen Moses vergräbt er gleichsam 40 Jahre in der Wüste bei Jethro, einen Elias am Bache Chirith, einen Luther in der engen Zelle eines Klosters u. s. w.“

Elfter Abschnitt.

Das Erdenbild des Antichristenthums.

(Kap. 12, 13—18.)

Allgemeines. Die Steigerung, welche in der Entwicklung des Antichristenthums auf Erden hervortritt, ist bezeichnet mit den Namen: der Drache, der Antichrist, der falsche Prophet, wozu dann noch als eine Art von Ergänzung kommt die herrschende antichristliche Gemeinde mit ihren antichristlichen Gemeinschafts-Symbolen.

Zuvörderst hat der Drache auf Erden noch keine bewußten Organe; nur als willenlose oder unfreie Völkermassen sei er die Wasserströme aus gegen das Weib, um sie wegzuschwemmen. Auch kann er demnächst seine Versuchungen zunächst nur in vereinzelten dämonischen Ansechtungen auf einzelne Gläubige oder vereinzelte Gemeinschaften richten.

Darauf aber erwirbt er sich ein bewußtes menschliches Organ, das Thier, welches aus dem Meer des Völkerlebens auftaucht, und worin er selber auf lange Zeit hin ganz verschwindet. In dem Antichristenthum, welches zunächst auch noch eine Gemeinschaft von antichristlichen Sympathien ist, zuletzt aber in Talenten der Bosheit persönlich wird, die im Menschen der Sünde ihren Gipfelpunkt erreichen, reflektirt sich das satanische Wesen in gesteigerter Potenz. Es erscheint als die vollendete Komposition aller dämonischen, antitheokratischen Weltmächte, oder auch der vier danielischen Thiere. Die Namen der Lästung, welche auf seinen Köpfen bemerkbar sind, müssen wohl als in direkte Lästungen betrachtet werden; es legt sich mancherlei Attribute bei, welche gotteslästerlich sind, z. B. absolute Herrschergewalt, absolute Lehrgewalt u. dgl. Damit hängen dann aber auch die direkten Lästungen zusammen, die ihm providentiell verstatet sind mit seinem Kästern, ja die das Gericht mit vollziehen müssen über die gottentfremdete Christenheit. Was aber die Herrschaft des Antichristenthums

am meisten fördert, das ist das scheinbare völlige Wiederaufleben desselben in seinem ungöttlichen Weltwesen nach der tödlichen Wunde, die ihm das Christentum in einem seiner Köpfe (in einer speziellen Weltmacht) beigebracht.

So wird der äußere Sieg des Reiches der Finsternis über die Heiligen und seine vorübergehende öffentliche Herrschaft über die Völker herbeigeführt; sicher in Formen subtiler Weltbildung und vermittelt der Sympathie bethörter Millionen, wonach auch der dadurch herbeigeführte Teufelsdienst nicht als ein rohes Schamanenwesen zu denken ist. Es ist die feige Anerkennung der scheinbar unüberwindlichen Macht der Füge, des Hasses, der Gewaltthätigkeit.

Die Gewaltthätigkeit auf religiösem Gebiet aber wird ihr Gericht finden; um so vollkommener, je mehr sich die Gläubigen aller gewissens- und rechtswidrigen Gewaltthätigkeit enthalten und begeben lernen.

Seine volle Macht aber erreicht das antichristliche Wesen erst durch den falschen Propheten, welcher jedenfalls als solcher von der Reichsgemeinde in ihrer äußeren Erscheinung ausgeht. Daß er die ganze Institution nicht hinüberführt in das feindliche Lager, ergibt sich aus der weiterhin folgenden Thatsache, daß die Hure von dem Thiere getödtet wird; allein er bezeichnet doch die eigentliche Essenz ihres Weltgeistes, den Wendepunkt, nach welchem die Familiarität zwischen dem Weibe und dem Thier, worin zuerst das Thier dem Weibe diene, dahin umschlägt, daß das Weib dem Thiere sich unterordnen muß. Es ist also das Bild der schmackvollen Apostasie, welche auch zuerst in Sympathien des Abfalls auftritt, dann sich in hervorragenden Exemplaren ausprägt, und zuletzt in einem vollendeten Talent der Persiflie gipfelt.

Durch den vollkommenen Heuchler wird dann auch die vollkommene antichristliche Gemeinde gestiftet, in welcher das vollendete Gegenbild der wahren Kirche erscheint darin, daß sie auch ihre Offenbarungswunder hat, ihren symbolischen Kultus, ihre symbolischen Erkennungszeichen und ihren Gemeindebann. Ihre Offenbarungswunder aber sind Blendwerke, ihr Kultus ist Anbetung des Thierbildes, ihre Erkennungszeichen sind Brandmale der geistigen Sklaverei, und ihr Bann ist mehr als der große Bann — die soziale Acht gegen die Gläubigen.

Eben das Merkmal aber, woran man den Antichrist erkennen soll, setzt die Fortdauer einer stillen Gottesgemeinde in der trübseligen Zeit voraus, für deren Glieder dieses Merkmal bestimmt ist.

Spezielles. Das Thier und der falsche Prophet, oder die Beziehungen, Antipathien und Sympathien zwischen dem weltlichen und dem geistlichen Babel. Die satanische Macht, der unheimliche Geist auf der Erde. Auch im Gebiete der symbolischen Erde, der kirchlich-staatlichen Ordnung. Der Geist des Reiches der Finsternis, ein Geist der Verfolgung. Die Geborgenheit der Gemeinde Gottes auf Erden, gesichert durch die Wüsten der Armuth und Entsa-

gung. Die heil. Wüstenbewohner: Moses, Elias, Johannes, Christus. Die Wüstenkirchen. Die blühende Wüste. — Fortgetragen auf Adlersflügeln vor den Verfolgern der Erde. 1) Israel, 2) die christliche Kirche, 3) alle gläubigen Seelen. Die Erhaltung und Versorgung der Kirche auch durch die schwersten Zeiten. Und die Schlange schloß aus ihrem Maul zc. Bald wird der Drache zur Schlange, bald wieder die Schlange zum Drachen. Der Strom in symbolischer Bedeutung nach der Lichtseite und nach der Schattenseite. So die Erde. — Die historische Abhängigkeit der Kirche von der Erde. Ihr scheinbares Aufgehen in die Gestalt der Erde. Ihre Angst um die Erde. Die vereinzelter Verfolgungen der wahren Kinder der Kirche und Zeugen Jesu. Durch die Vereinzelungen ist zwar die Macht des Glaubens getheilt, aber auch die Macht des Bösen. Der Satan sucht die Christen auf. Aber weshalb? Das Thier aus dem Meer. Sein düsterer Sinn. Seine grauenvolle monströse Erscheinung. Sein Geschäft (Verwirklichung der Anbetung des Drachen. Verlästerung des Heiligen und Ueberwindung der Heiligen). Seine Geschichte. Sein Erfolg. Die Verlästerung, a. die indirekte, b. die direkte, und zwar 1) des Namens Gottes, 2) seiner Hütte, 3) derer die im Himmel wohnen (s. oben). Die großen Weltmonarchien nach ihrer Lichtseite in dem Humanitätsbilde Dan. 2, nach ihrer Nachtseite in dem Thierbilde Dan. 7. Die Konzentration aller ungöttlichen und widergöttlichen Prinzipien in der letzten antichristlichen Weltmacht. Die Natur des wilden Thiers, ja der vollendeten Bestialität im Scheine und Anspruch vollendeter Zivilisation. Das Thier 1) in dem Gegensatz von Wollust und Blutdurst; 2) von Stumpfsinn und absolutem Mangel an Verstandnis des Göttlichen und von erfinderischer animalischer Schlantheit; 3) von Raublust und Zerstörungstrieb. Das apokalyptische Thier, nach seiner buntschneidigen eleganten Erscheinung dem Pardel gleich, nach seinen plumpen Klauen dem Bären gleich, nach seinem Maul dem Löwen gleich, nach seinen Köpfen, Hörnern und Kronen die vollendete Mißgeburt und Mißgestalt. Inwiefern kann von einer Besiegung der Heiligen durch das Thier die Rede sein, und inwiefern auch nicht? Der Universalismus oder die internationale Macht des antichristlichen Wesens. Die Teufelsanbetung in ihren groben, subtilen und subtilsten Formen. Das Lebensbuch. Das Himmlische. Die Lösung der Gemeinde Gottes unter den Verfolgungen dieser Welt (Kap. 13, 10). Der falsche Prophet, 1) seine Typen in der Heiligen Schrift; 2) seine Exemplare in der Kirchengeschichte; 3) seine Grundzüge zu aller Zeit. Der Abfall, eine zwiefache Heuchelei, wie die Heuchelei zwiefacher Abfall (Persiflie gegen den Himmel und die Hölle zugleich). Heuchelei, der Mutter Schoß des Abfalls. Die Persiflie oder die spezifische Schlechtigkeit, das Brandmal des Abfalls. Der Unterschied zwischen den Sündern, die nur Böse

sind, und den Schlechten. — Weil der Satan in den Schlechten seine Werkzeuge findet, so verleumdet er alle Menschen als Schlechte, aber an dieser Voraussetzung wird er zu Schanden (s. Job; Sacharja 3; Matth. 4). Alle Tyrannen werden zu Schanden an der Voraussetzung, daß die Menschheit im Kern faul und schlecht sei. Gott hat einen Fels in die Mitte des Weges der Weltgeschichte gelegt, woran alle Gottlosigkeit zu Schanden werden muß. Das Scheinwesen des Abtrünnigen. Seine Scheinheiligkeit (wie das Lamm); seine Scheinwunder; sein Scheinkultus; seine Scheingemeinde. Das grauenhafte Bild der Satansgemeinde. Die greuelhaften Widerspiele in dem Wesen des Bösen: des Thiers, des falschen Propheten, der antichristlichen Gemeinschaft. Die Achtung der Gläubigen in der Zeit der vollendeten Herrschaft des Unglaubens: 1) subtil; 2) allgemein. Die mysteriöse Zahl. Als Räthsel gefaßt unendlich dunkel (die verschiedensten Auslegungen). Als Symbol gefaßt klar genug. — Die antichristliche Signatur eines Lebens voll von unendlichen eitlen und vereitelten Anschlägen, Mühlen, Tücken und Ränken. Das mysteriöse Signalement, eine große Warnung für den Gläubigen, nicht ein großes Problem für neugierige Grübeleien. Die großen Combinationen des höllischen Geistes werden immer an einem Rechnungsfehler zu Schanden: 1) Er hält alle und alles für so schlecht wie sich selber; 2) er spricht: es ist kein Gott nach Ps. 14, 1, und hält die Heiligen, die auf Erden sind, und die Herrlichen (s. Ps. 16, 3) für Schattenbilder.

Starke, Cramer: Gott hat viele Wege und Mittel, seine Kirche zu erhalten, und kann ihr bald Flügel ansetzen, daß sie der Bosheit der Tyrannen leicht entgehen kann: denn die Kirche muß dennoch immer bleiben. — Wie lang oder kurz die Trübsal seiner Gläubigen sein soll, hat Gott schon zuvor beschlossen und abgemessen (Ps. 124, 1—5; W. 16). — Quésnel: Niemand entgeht der Versuchung und Verfolgung des Satans, wenn er ein wahrer Same der Kirche ist (2 Tim. 3, 11. 12). — Ein weltlich Reich heißt ein Thier, weil oft mit thierischer Unvernunft, Tyrannei, unrechtmäßiger Gewalt und viehischen Kisten dabei regiert wird (Dan. 7, 4. 23). Die weltlichen Reiche sind sehr veränderlich. Denn Gott setzet Könige ein und ab (Dan. 2, 21; 5, 25—28). Der Geist Gottes redet in seinen Kindern, der Geist des Teufels redet auch in seinen Gliedern. Die Vielheit und Höheit derer, welche sich zu einer falschen Religion bekennen, macht aus dem Irrthum nicht die Wahrheit. Die Geburt der Gläubigen in ihrer Trübsal ist ihre große Krone. Lammesgestalt und Drachenherz. — Wie die egyptischen Zauberer eitle Wunder nachäfften u. s. w. Die falschen Religionen werden durch Gewalt und Grausamkeit aufgebracht; das Evangelium durch Demuth und Geduld. Wir sollen Christi Malzeichen an unserem Leibe tragen, nicht aber des Thiers (Gal. 6, 17). Der Widerchrist übt zweierlei Gewaltthätigkeit aus, er nimmt den Rechtgläubigen das

Leben und (oder) die Freiheit, welche so lieb ist als das Leben. „Wie nun das Thier keine einzelne Person, sondern eine Gemeinschaft der Menschen, so kann der Name des Thiers nicht sein der Name eines Fürsten etc. Gar wohl scheidet sich hierher für den Antichrist der Name Abdonikam (Efra 2, 13 u. s. w.), da von Abdonikams Familie 666 zurückkommen. (Aus dieser Quelle oder weiter rückwärts aus Bitringa hat ohne Zweifel Hengstenberg seine Erklärung geschöpft.) Die rechte Weisheit besteht darin, daß man wisse, den Geist Gottes vom dem Geist der Finsterniß zu unterscheiden.

H. W. Rind, Die Lehre der Heiligen Schrift vom Antichrist (s. S. 58): Interessante Mittheilungen und Verhandlungen über die Spiritisten. Der falsche Prophet wird hier zum Repräsentanten der falschen Wissenschaft gemacht, und von der großen Pure Babylon unterschieden und abgetrennt.

Zwölfter Abschnitt.

Das himmlische Weltbild der sieben Zornesgeschalen oder des Zornesgerichts in seiner allgemeinen Gestalt (die drei speziellen Gerichte über Babel, das Thier und den Satan umfassend).

(Kap. 14, 1—15, 8.)

Allgemeines. Die eigenthümliche Erhabenheit dieses Abschnittes tritt erst recht hervor, wenn derselbe als Darstellung der himmlischen Feier über die Zornesgerichte Gottes auf Erden betrachtet und auf diese bezogen wird. Das furchtbare Dunkel dieser dießseitigen Gerichte ist droben lauter Licht, ja in einen festlichen Lichtglanz aufgelöst. Droben werden die Maßregeln des göttlichen Zorns, wie er als ein heiliger Zorn der vereinten Liebe und Gerechtigkeit über dem Zorn der Heiden waltet, und denselben durch sein Walten in das Gericht der Selbstvernichtung führt, in ihrer Heiligkeit und Herrlichkeit erkannt und gefeiert zur Verherrlichung Gottes und des Lammes.

An der Spitze des ganzen festlichen Vorganges steht das Lamm auf dem Berge Zion, umgeben von den 144,000 Auserwählten, welche die triumphirende Gemeinde repräsentiren. Darin liegen zwei große Gedanken. Einerseits hat das Lamm seine himmlische Gemeinde hoch über die Sphäre des Zorns emporgerückt, und andererseits ist es gerade die Gerechtigkeit und das Recht des Lammes und seiner Genossen, wodurch der Zorn der Heiden erregt und der heilige Zorn Gottes über diesen Zorn herbeigeführt wird. Hier liegt die Kausalität der Zornesgeschalen.

Daran schließt sich die Darstellung des vollkommenen himmlischen Bewußtseins um die Nothwendigkeit dieser Gerichte, sowie um die ideale Bedeutung derselben, nach welcher sie als die Ernte der Erde eintreten müssen zur rechten Zeit, jetzt da die Erde reif ist zur Ernte, zu einem Gerichte, welches die finale Erlösung sein wird, indem es scheidet zwischen dem Weizen und der Spreu. Diese ganze Darstellung verzweigt sich in eine große Verhand-

lung zwischen sechs Engeln, von denen drei Engel die Verkündigung des Gerichtes, drei andere die symbolische Vollziehung besorgen. Beide Abtheilungen werden getheilt durch eine zwischen einfallende Stimme vom Himmel, welche die Todten, die in dem Herrn sterben, selig preist. Der erste Verkündiger macht es durch das ganze Weltall bekannt, daß das bevorstehende Gericht ein ewiges Evangelium sein wird, ein Evangelium der Ewigkeit für alle, welche Gott die Ehre geben. Das Gericht als Todesgericht aber verzweigt sich in zwei Gerichte: das Gericht über Babylon die Große, und das Gericht über das Thier und seine Anbeter. Beide Gerichte aber bilden hier erst noch zwei Seiten des einen allgemeinen Gerichts (B. 19. 20). Auch die Verhandlung der drei vollziehenden Engel theilt sich in zwei Abtheilungen. An die Spitze der drei Vollziehungengel tritt hier die siebente, oder vielmehr die erste Gestalt der ganzen Gruppe, der Mann auf der weißen Wolke, oder wieder das Lamm in einer anderen Gestalt. Da der Vater sich Zeit und Stunde des Endgerichts vorbehalten hat, so repräsentirt ein Engel diesen Vorbehalt des Vaters, indem er ihn zur Ernte der Erde auffordert. Christus wirft seine Sichel auf die Erde, und so erfolgt die Ernte im eigentlichen Sinne, die Ernte der Erlösung, der Erlösten. Daran schließt sich dann die Ernte des Jornes an. So entfaltet sich das vollkommene himmlische Bewußtsein über Begriff, Zweck, Zeit und Stunde des Jornesgerichts.

Darauf folgt der dritte Akt, die Darstellung der heiligen Ordnung des Jorngerichtes, und seiner heiligen himmlischen Maße. Die göttliche Milde in dem Gerichte selbst wird zuerst dadurch ausgedrückt, daß es sich in die Siebenzahl verzweigt, sodann dadurch, daß die Gerichtsverhängnisse durch sieben Gottesengel ausgeführt werden, weiterhin dadurch, daß noch einmal das Resultat des Gerichtes zur Erscheinung kommt, das kristallene Meer, die ewige neue Menschheit, und daß dieselbe gefeiert wird mit einem Gesange, worin das Lied des Moses oder das Lied des Jornes, und das Lied des Lammes oder der Liebe geeinigt sind. Ganz besonders ist es dann endlich noch hervorzuheben, daß die Engel aus dem Tempel der Hütte des Zeugnisses hervorgehen, also eins sind mit der Idealität des göttlichen Gesetzes, was sich ebenfalls ausdrückt in ihrem heiligen Schmuck, und daß ihnen die Verwaltung des Jornes vom Throne her übergeben wird in goldenen Schalen in himmlischen Maßen, welche die göttliche Treue bestimmt hat (s. oben).

Spezielles. Die Vorfeier des Jornesgerichts im Himmel. Die triumphirende Gemeinde: a. ihr Standpunkt, b. ihr Mittelpunkt, c. ihre Charakterzüge, d. ihr Lied. — Das Verhältniß der 144,000 Triumphirenden zu den 144,000 Versiegelten (Kap. 7). Das Endgericht als Ernte der Erde. Das neue Lied: 1) seine Neuheit, 2) seine Tonweisen, 3) die Sänger, 4) die Zuhörer. Das ewige

Evangelium als das Evang. der Ewigkeit. Oder als die eschatologische Gestalt des einen, prinzipiellen Evangeliums. Die Vorfeier des Gerichtes über Babel im Himmel. Die Vorfeier des Gerichtes über das Antichristenthum. Die Geduld der Heiligen 1) als Ausdauer in der Verfolgung; 2) als Duldbung, oder Enthaltung von der Verfolgung. Die große Warnung vor dem Antichristenthum (B. 9–11). Selig sind die Todten u. s. w., oder die himmlische Friedensglocke, wie sie die Donner des Gerichtes unterbricht. — Die doppelte Gottesernte auf Erden: 1) die eigentliche Ernte (die Sichel); 2) die uneigentliche Ernte (die Kelter). Kap. 15: Die himmlische Ausströmung der sieben Engel des Jornes in ihrer großen Bedeutung: 1) was sie schaffen (B. 2); 2) was sie verfertigen (B. 3); 3) was sie stiften (B. 4). — Das Hervorgehen der Gerichte Gottes aus seinem Tempel. Die Gerichte Gottes in ihrer schönen himmlischen Erscheinung (B. 6 u. 7). Die erhabene Verhüllung der Majestät Gottes über seinen Gerichten auf Erden und ihre Bedeutung.

Starke (Kap. 14): Christus siehet mitten in seiner Kirche gegen die antichristlichen Gruel und Grausamkeiten als Ueberwinder (Ps. 100, 2), und ist bereit, seinem Volke beizustehen (Apost. 7, 56). — B. 3. Es klang ganz neu, als ob man ein neues unbekanntes Lied in sonderlicher ungewöhnlicher Melodie hörte, weiß die Gläubigen bringen mit neuen Herzen, von neuen Wohlthaten u. s. w. Heißt neu im Gegensatz auf das alte. In der Gemeinde Gottes muß sein Lob angestimmt werden. Wer das Lied des Evangelii recht singen will, muß ein neu Herz haben, und damit gegen Gott und seinen Thron gerichtet sein. Zu B. 6. Der Engel mit dem ewigen Evangelium. Die dieses als erfüllt ansehen, erklären es also: Dieses siehet auf einen sonderbaren Lehrer, der die Kirche reformiren und reinigen soll unter dem Antichrist, und ist gemeint Luthers mit seinen Gehilfen, die die Reformation angefangen haben. Die dieses als zukünftig ansehen, erklären es also: Die Stimmen dieser drei Engel gehören in die allerletzte Zeit u. s. w. — B. 8. Diese Nebensart ist hergenommen von den philtris oder Liebestränken unzüchtiger Wehen u. s. w. — B. 13. Die Alten unterscheiden sorgfältig sterben für den Herrn und sterben in dem Herrn; jenes ist den Martyrern eigen, dieses allen frommen Christen gemein. (Indes wird die Unterscheidung falsch, sobald sie gepreßt wird.) Die Stimme Gottes, welche befiehlt zu schreiben, befiehlt auch zu lesen. Die Thränen über das Absterben frommer Personen kann die fleißige Betrachtung ihrer erlangten Glückseligkeit abwischen. Die Heilige Schrift weiß von keinem Fegfeuer, sie setzt die selig Verstorbenen nach dem Tode gleich in den Himmel. — Zu B. 20. In der Kornerte ist kein Zeichen des Jornes, sondern der Gnade, denn die Gläubigen, die im Reiche des Thiers Jesu treu geblieben, werden in Gottes Scheune gesammelt, weil das Gericht über die Gottlosen nahe ist (Matth.

13, 30). Die Traubenernte ist eine Jornernte, weil ausdrücklich des Jorns gedacht wird (B. 19). — Wahre Diener Gottes müssen das Lied Moses und des Lammes, Altes und Neues miteinander vereinigen.

Sabel (f. S. 58): Das Lämmlein heißt es im Gegensatz zu dem großen rothen Drachen (Offenb. 12, 3), der dem Thiere seine große Macht gegeben hat (Kap. 13, 2), und zu dem Thiere selbst, das große Dinge redet und Lasterungen (Kap. 13, 5). B. 3. Niemand konnte das Lied lernen u. f. w. Auch im Himmel also muß gelernt werden. Nur wird dies Lernen ein anderes sein als unser mehr mechanisches, diskursives Lernen. Schon wir kennen den Unterschied zwischen diesem letzteren und dem von Gott gelehrt sein (Joh. 6, 45). B. 4. Man käme auch auf dem Grunde und Boden der Apokalypse mit einem buchstäblichen Verständnisse unserer Stelle sehr ins Gedränge. Denn dann wären, was nicht denkbar nach Matth. 19, 28, selbst die Apostel und des Herrn Brüder, von denen 1 Kor. 9, 5 bezeugt, daß sie auf ihren Missionsreisen ihre Frauen mit sich geführt, auch Philippus, der Diakonen einer, der vier Töchter hatte (Apostg. 21, 8 und 9), von den 144,000 ausgeschlossen. Ueberhaupt ist im Alten Bunde, aus welchem doch der Kern der himmlischen Erstlingsgemeinde gesammelt worden, keine Spur zu finden, daß die Ehelosigkeit in Israel irgend welche Geltung gehabt hätte. Im Gegentheil sollte kein Verschnittener, kein Unfruchtbarer in die Gemeinde Gottes eingehen (5 Mos. 23, 1), und erst von der künftigen Heilsanstalt war geweiht, daß auch der Eunuche nicht mehr davon solle ausgeschlossen sein (Jes. 56, 3; 1 Mos. 2, 18; Matth. 19, 3, 4; Ephe. 5, 23; 2 Kor. 11, 2; 1 Tim. 4, 1—3).

Dreizehnter Abschnitt.

Das Erdenbild der sieben Jornesschalen oder das Endgericht im allgemeinen (Kap. 16).

Allgemeines. Auch hier wieder ist die spezielle homiletische Behandlung des Abschnitts sehr erschwert durch das Auseinandergehen der Auslegungen. Nach Hengstenberg z. B. bedeutet die Erde die irdisch Gefürnten, das Meer das Meer der Völker, die unruhige böse Welt (im Gegensatz gegen die irdisch Gefürnten!), die Wasserquellen die Quellen des Wohlstandes, die Sonne die Sonne in ihrer brennenden Dualität, das Bild der Reiben dieses Lebens, der Thron des Thieres das Regiment der römischen Kaiser, der Euphrat das Hinderniß des Vorrückens der gottfeindlichen Weltmacht in das heil. Land, gegen die heilige Stadt, gegen die Kirche. Nach Brandt ist die Erde das zum Schauplatz des Weltreichs des Drachen gewordene heilige Land, das Meer die Masse der unter dem Scepter des Thiers vereinigten Völker, Ströme und Quellen die Völker und Familien nach ihrer noch bestehenden Sonderung, die Sonne eben die glühende Sonne, der Thron des Thieres die Herrschermacht desselben, der Euphrat das Thier aus der Erde,

oder Babylon. Besser theilweise Sabel: Die Erde bedeutet die positiven Grundfesten des Staates und der Kirche; das Meer die heidnischchristliche Völkerwelt. Dann aber verfehlt: Die Lebenswasser die erquickenden Heilswahrheiten, und die Wasserquellen die Schulen, auf denen sie gelehrt werden; die Sonne die Gemeinde Jesu Christi; der Thron des Thiers die antichristliche Welt und seine Verdunkelung die Zerrüttung derselben. Der Euphrat ist treffend als Sinnbild der Grenzscheide der Kulturwelt bezeichnet, das Austrocknen desselben aber bedeutet, daß die politische Weisheit umschlägt in das Resultat einer gleichsam neuen Völkerwanderung.

Vor allen Dingen sind die Jornesschalen mit den Posaunen zu vergleichen, und ist damit zugleich der Gegensatz zwischen den Bußposaunen und den Verstockungsgerichten hervorzuheben. Die Verstockungsgerichte aber sind durch die ägyptischen Plagen, durch Jes. 6 und analoge Stellen zu erläutern. Sie bezeichnen solche Gerichte, welche das heillos gewordene Verderben zu seiner letzten Entfaltung und Vollenbung bringen, also die Lasterung zur Folge haben, welche schon an sich Verdammniß selbst ist (B. 9. 11 und 21), während bei den Posaunen die Buße doch bestimmt beabsichtigt wurde. An die erste Jornesschale knüpfen sich leicht Bilder der sittlichen Verdorbenheit und Auflösung einzelner Staats- und Gemeinwesen an (Babylon; Jerusalem; Rom u. f. w.) also warnende Zeichen. Ueberhaupt aber die Krebschäden der Selbstauflösung im bürgerlichen, häuslichen und persönlichen Leben.

Bei der zweiten Jornesschale kann von Symptomen der Vergiftung des Volkslebens durch Schriften, Tendenzen, Konspirationen die Rede sein. Die symbolische Bedeutung der Ströme ist durch die Schrift hinlänglich begründet; der Nil, der Euphrat, der Jordan, der Siloahbach; gleiches gilt von den Quellen. Daran kann sich die Betrachtung über vergiftete und vergiftende, Tod wirkende Strömungen und Quellen oder Quellgeister anschließen. Die Verwandlung der Sonne der Offenbarung in einen Glutstern durch menschlichen Fanatismus, und zwar durch den negativen sowohl wie durch den positiven, ist leicht verständlich. Die Verfinsterung des Thrones und Reiches der Finsterniß kann durch das Zerfallen der Macht der Lüge in Widersprüche, Parteiwesen und selbstmörderische Aufschläge erläutert werden. Die Austrocknung des Euphrats als die Aufhebung der Scheidelinie zwischen der Kulturwelt und der Barbarenwelt hat eine reiche Bedeutung. Aufhebung des Unterschiedes der Religionen; der Stände; der Verhältnisse; der Geschlechter (Frauenemanzipation) u. f. w. — Die symbolische Bedeutung der Frösche. Die Auflösung und Zersetzung der gemeinsamen geistigen Lebenslust muß ein Vorzeichen sein, daß die Gesellschaft des gemeinsamen Daseins sich zu Ende neigt. Der Zerfall der Dinge am Weltabend wird ersichtlich sein ein Zerfall der Geisterwelt (B. 19). Zweitens der Natur. Drittens des Verhältnisses zwischen der Menschenwelt und dem Naturleben.

Spezielles. Die Zornesschalen gegenüber dem Leidenskelch Christi 1) das Aehnliche, 2) der Gegensatz. — Das verderbliche Geschwür in sozialem und geistigem Sinne: Deficit; Verfall der Sitten; Mortalität u. s. w. Die Verwandlung der Wasser in Blut, als Vergeltung für das heillose und scheinheilige Blutvergießen (B. 5–7). Die Apologie der rächenden Gerechtigkeit Gottes. — Die Lasterungen (B. 9. 11. 21). Wie werden sie bestraft? Zuwörderst durch sich selbst, 1) ihren Wahnsinn, 2) ihre Ohnmacht, 3) ihre Pein. Die im Orient für die christliche Menschheit schlummernden Gefahren. Ein Orient des Unheils gegenüber dem Orient des Heils. Die drei Frösche. Auch über den Schrecken der letzten Zeit manifestirt sich noch eine heilige Ironie des Geistes, welche von der Freiheit des Geistes zeugt. Der Euthusiasmus der durch die Frösche Begeisterten. Die Zukunft des Herrn, verglichen mit dem Kommen eines Diebes. 1) Die Fremdartigkeit des Bildes; 2) der Zweck dieser Fremdartigkeit. — Harnageddon, oder die theokratischen Schlachtfelder. Die Schlachtfelder der Weltgeschichte nach ihrer Nacht- und Lichtseite. Das letzte Schlachtfeld: Harnageddon, die Wahlstatt eines Kampfs zwischen der Welt und dem Geisterreich. Es ist geschehen! Die letzte, herrliche Offenbarung des Geistes Christi in seiner Gemeinde (B. 18). Das Auseinanderfallen der großen Babylon in drei Theile, die Ankündigung der drei Gerichte. Die Krisen des Naturlebens am Westabend (B. 20. 21).

Starke: Auch hier wird die Mittheilung der entgegengesetzten Ansichten fortgesetzt; die diese Zornschalen, sonderlich die fünf ersten, als schon erfüllt ansehen, deren Gründe sind u. s. w. Die diese Schalen für zukünftig halten, erklären es also. Zu B. 2. Die dies schon für erfüllt halten, erklären es mystisch so: Die Drüse sei der offenbarlich-schändliche und schädliche Zustand der ganzen päpstlichen Kirche. Gegenüber steht eine buchstäbliche Auslegung von Vergiftung der Erde und des Lebens, und eine allegorische: vom bösen Gewissen und Seelenangst.

— B. 6. In dem Gott die Strafe den Sünden gleich macht, lehret er uns, daß wir die Buße den Sünden gleich machen sollen. Das Blut der Heiligen ist köstlich in Gottes Augen; er vergißt es nicht, sondern vergilt es mit der gerechten Rache — Wie den Frommen alles zum Besten wirkt, so wirkt den Gottlosen alles, auch die Sonnenstrahlen zum Bösen (Röm. 8, 28). — **Duesnel:** Gottes Geißeln endbeden das Herz; sie treiben aus einem verkehrten (Herzen) Lasterungen (herbor), aus einem bußfertigen Lob, Demuth und Liebe. B. 10. Auch Thronen und Majestäten sind nicht sicher vor Gottes Strafe. Er kann in seinem Zorn ganze und recht blühende Königreiche verderben. B. 10. Seltsame Deutung: Die Verfinsterung des thierischen Reiches sei die weit und breit erschallende Offenbarung aller Greuel und Laster des Papstes und der ganzen römischen Alerisei. Entgegengesetzte (?) Erklärung: Das Reich des Thieres von den Menschen verachtet. B. 13. Die Frösche: in Ansehung des antichristlichen höllischen

Kleeblatts, daher sie rühren, nämlich des Drachens, Thiers und falschen Propheten. Mancher, der vor dem Teufel einen Abscheu hat, wenn ihn die Schrift einen Drachen nennet, höret ihm mit Lust zu, wenn er redet durch den Mund eines unlesigen Weibes oder falschen Lehrers oder gottlosen Schwägers. Der Teufel hat auch seine Apostel. — **Duesnel:** Der Satan hat seine Absichten, wenn er Kriegsheere versammelt, die Menschen haben ihre auch, Gott aber auch seine, zu welchen alles gereichen muß (Jes. 10, 6. 7).

Bengel's 60 erbauliche Neben. Die Trompeten (Posaunen) nehmen in einer langen Zeit einen zweiten Umweg, aber die Schalen machen einen kurzen Prozeß. — Die vier heiligen Thiere sind dem Throne näher als die Engel überhaupt, und als diese sieben Engel selbst (recto!). — Die Erde sei Asien, das Meer Europa, die Ströme Afrika (in welchem die beiden Hauptströme Nil und Niger u. s. w.). Die Sonne der ganze Erdboden (also wieder zum Theil Asien, Europa, Afrika!). Zu B. 10. Sie meinen noch immer, das Thier solle Recht haben, und werden nicht anders weder von innen noch von außen. Zu B. 21. Die gesammte Kreatur ist wie eine Dregel mit vielen Registern, und wenn ein Register nach dem andern wird gezogen werden zur Plage über die Bösen, so werden die Verächter etwas erfahren, wessen sie sich nicht versehen.

Briefe über die Offenb. Joh. Ein Buch für die Starcken, die schwach heißen (Pfenninger). Zu B. 1 u. 2. Es war ein böses, giftiges Geschwür an den Menschen, die den Namenszug des Thieres hatten und sein Bild anbeteten. Also abermal eine wundervolle, bußprebigende Versöhnung der Christen. Zu B. 8 u. 9. Wie sehr müssen wir von der Unverbesserlichkeit dieser Menschen überzeugt werden. B. 17–21. Der letzte Hagel: Ich für mich bekenne, so oft ich an ein heftiges, ja das heftigste Fieber der Erde denke, kann ich mir die Symptome alle, die kontrastirendsten derselben nie groß und unerhört genug denken.

Vierzehnter Abschnitt.

Das erste spezielle Endgericht: das Gericht über Babel als Himmelsbild (Kap. 17).

Allgemeines. Babylon im weiteren Sinne ist die gesammte widergöttliche Welt in ihrer Konzentration gedacht; Babylon im engeren Sinne ist die verweltlichte ungöttlich und widergöttlich gewordene äußerliche Kirche, eine Geburtsstätte des Antichristenthums, in welcher das antichristliche Wesen oft sehr unverhohlen hervortritt, aber nicht das Thier, der Antichrist selbst. Hier ist von diesem Babylon im engeren Sinne die Rede, und zwar zunächst nach der himmlischen Erscheinung seines Gerichts.

Nach dem vorliegenden Himmelsbilde des Gerichtes ist die grauenvolle Erscheinung des Weibes das Gericht selbst. Nach der Gesammterrscheinung ist sie die große Hure (B. 1. 2), d. h. Objekt und

Subjekt der Abgötterei, Patronin und Verleiterin zum Abfall von dem lebendigen Gott. Ihre Erscheinung bietet sich dar in greuelhaften Widersprüchen: 1) Ein Weib in der Wüste der scheinbar heiligen Weltentfugung und Ascese, und dieselbe wie eine Amazone reitend auf einem königlich geschmückten Thier, einem vielspöpfigen Ungeheuer, bezeichnet mit Namen der Lasterung. 2) Das Weib im prachtvollsten Fürstenschmuck mit dem goldenen Kelch in der Hand, und doch in und neben dem Kelche Greuel und Unreinigkeiten der Abgötterei, und selbst an ihrer Stirne geschrieben für alle des geistlichen Lesens Kundigen: Babylon, die Große, die Mutter der Hurerei und der Greuel der Erde. 3) Das Weib mit dem Anspruch auf die reinste Weiblichkeit im religiösen Sinne (s. Kap. 12), betrunken — von dem Blute der Heiligen — selbst der Zeugen Jesu, dessen Mutter, Schwester, Braut sie heißen möchte.

So ist denn auch das Thier, das sie reitet, mit großen Widersprüchen behaftet. 1) Es war und ist nicht. Die ungöttliche Weltmacht war und ist nicht, ist im Prinzip vernichtet durch das Christenthum. 2) Es ist nicht und wird aufsteigen aus dem Abgrund zu einer neuen Entfaltung ungöttlicher Weltherrschaft dem Christenthum gegenüber. 3) Es wird emporsteigen, um dahinzufahren in des Verderben. 4) Es ist das schwierigste Räthsel aller Frommen, die Verwunderung aller irdisch Gesinnten. 5) Seine sieben Köpfe sind sieben Berge, die aber im Grunde gleich sind mit vielen stutenden Wassern. 6) Es geht zu Grunde in der geweihten Siebenzahl seiner Könige, um wieder aufzuleben in der profanen Zehnzahl der Könige. 7) Es hat lange mit seinem kolossalen Körper das Weib getragen und wird zuletzt das Weib mit seinen zehn Hörnern verderben. 8) die monströse Getheiltheit des Thiers wird zur völligen Einigkeit in dem Kampf wieder die Hure. 9) Das Weib geht zu Grunde durch den Widerspruch ihrer Aehnlichkeit mit dem Lamm und ihrer Verwandtschaft mit dem Thier.

Spezielles. Kommt, ich will dir zeigen das Gericht der großen Hure. Ihre Erscheinung selber also ist zunächst ihr Gericht. Man soll sich nicht scheuen, von diesem Gericht zu reden, wohl aber sich scheuen, dasselbe in roher, die geistliche Religiosität verletzender Weise zu deuten. Man hat also zu unterscheiden 1) zwischen dem Weibe und dem Thier, das sie trägt; 2) zwischen der symbolischen Gestalt des Weibes, welche ein symbolisches Babel umfaßt, und ihren historischen, am meisten hervortretenden Organen und Centralpunkten; 3) gleichwohl nicht zu verkennen, daß sich das Verderben der Kirche in historischen Knotenpunkten mehr oder minder zuspitzt und vollendet. — Babel ist überall in der Kirche und doch nirgend ganz handgreiflich, hat aber doch seine historischen Gipfelpunkte. (Wer sollte z. B. den vollendeten Byzantinismus, das Mormonenthum und andere auf dem Anspruch der Inspiration beruhende Sekten nicht zu Babel rechnen?) — Wie im Vordergrund des Antichristenthums viele Antichristen hervortreten (1 Joh. 2, 18),

so gibt es auch im Vordergrund des eigentlich vollendeten Babylons der letzten Zeit mancherlei Babel, namentlich vormalig geistliche und vormalig weltliche Figuren von Babel. — Ein Hauptkennzeichen Babels ist die universale verderbliche Wirkung, welche von derselben Stadt ausgeht, welche eine Lehrerin und Erzieherin der Völker sein will und einst auch war, und zwar in der vielfachen, vielfach gegensätzlichen Wirkung: der Verleitung der Könige zu fanatischer Weltlichkeit und der Völker zu fanatischer Scheinheiligkeit. — Mit welcher Hureten die Könige der Erde. Eine alte und vielfach doch auch neue Geschichte. Die Geschichte weist eine ganze Reihe von Dynastien auf, welche durch den Fanatismus ruiniert worden sind, oder doch bis an den Rand des Verderbens gebracht. — Die Geschichte nennt uns trunken gemachte Völker, welche verfallen sind. Gefallene oder gesunkene christliche Reiche im Orient und Occident. — Die Aehnlichkeit und der Unterschied zwischen dem Bilde Kap. 12 und unserem Bilde, 1) zwischen den Gestalten des Weibes; 2) der Wüste; 3) den Stellungen zwischen dem Weibe und dem Thier. — Der Kontrast zwischen dem Wissensaufenthalt und dem Luxus des Weibes. Der Kontrast zwischen dem gefährlichen Reiterst, welcher eine Thierbändigung vorstellen will, und dem festlichen Staat. (Es ist auch ein Unterschied zwischen Kriegsfiehlern — Ephes. 6, 15 — und Pantoffeln.) Der Kontrast zwischen dem goldenen Kelch und den Greueln darin — der Name an der Stirn, offenbar und doch ein Geheimniß. — Der uralte Gegensatz: Babylon und Zion. — Die Verwunderung des Joh. (s. die Exegese). — Das Erschrecken des heiligen Gemüths über die Karrikatur des Heiligen. — Die fremdartige Erscheinung der Unnatur in den Verberbnissen der Kirche. Zu B. 8. Die irdisch Gesinnten, wie sie durch den schreckhaften Anblick des Thieres in der Abhängigkeit von dem Weibe, so lange es auf dem Thiere sitzt, erhalten werden. B. 9. Hierher ein Verstand, der Weisheit hat. Profane Gelehrsamkeit kann diese räthselhafte Erscheinung nur mißdeuten. Die Weltmonarchien s. oben. — Die Schwankungen der unerlösten Menschheit zwischen der falschen Einheit der Weltmonarchie und der Zerstreuung in Heidenthum, Barbarei, Verwilderung. — Die Fortdauer dieser Schwankung in den Gegensätzen der Hierarchie und des Separatismus, des Absolutismus und des Radikalismus. — Die zehn Hörner: Oder auf den Sturz des religiösen Absolutismus folgt die Herrschaft eines irreligiösen Radikalismus. Die dämonische Einigung der zehn Hörner. Sie liegt in ihrem Haß gegen das Lamm, dessen Schatten sie noch in dem Weibe verfolgen. B. 14. Das Lamm wird sie überwinden. Auszugleichen mit Kap. 13, 7. Von dem Ueberwinden durch Unterliegen und dem Unterliegen durch Ueberwinden. Welche Gegensätze zwischen der inneren Welt und der äußeren, zwischen dem vorübergehenden Augenblick und der Zukunft, zwischen dem

Schein und dem Wesen darin enthalten sind. Das Thier als Ueberwinder der Hure, überwunden von dem Lamm. Zu vergleichen die Weissagungen des Alten Testaments wider Babel, besonders Jerem. 51.

— Die furchtbare Sendung der zehn Könige (B. 17).

— Das dreifache Gericht über das Weib. Die antichristliche Gewalt dauert nur eine Stunde, d. h. eine kurze Zeit, aber es ist eine Stunde in theokratisch-religiösem Sinne, eine schwere, angstvolle Stunde der Versuchung. Die Einigung der Gottlosen kommt immer nur in besonderen Gerichtsmomenten zu Stande und gelangt niemals über die innere egoistische Zersfallenheit hinaus zur Einigkeit der Heiligen. B. 18 in Beziehung zu B. 7. Im Himmel ist schon die unnatürliche Erscheinung des Weibes selber „das Gericht der großen Hure.“

Starkle: Deutung des Gerichts über Babel auf die „abgöttische Kirche des Papstthums“. Merkmale „wegen ihres großen Schmutz und Prachts (sic) im äußerlichen Gottesdienst. Wegen der Liebesungen und Schmeicheleien, die sie gebrauchet, die Leute an sich zu ziehen u. s. w.“ Die Hurelei wird gedehnet als geistlicher Ehebruch, als Abfall von Christo, dem Gemahl der Kirche. Wer diese Hure sei, ist aus ihrer Beschreibung und Gegensatz, der Braut des Lammes, leicht zu erkennen. Reiten, wie ein Reiter das Pferd regieret, dies zeigt an, daß sie ihre Macht und Ansehen von dem Thiere habe, und daß sie es beherrsche, ihr das römische Reich eigenmächtig unterworfen, sich über Kaiser und Könige gesetzt und sie ein- und abgesetzt habe. Die rosinleiche Blutfarbe zeigt die Blutdürstigkeit, wozu es sich durch Ueberredung der Hure aufbringen läßt. — Bekleidet mit Purpur und Scharlach; Purpur, ihre angemessene königliche Hoheit und Vorzug vor allen Potentaten, und rosinfarb, ihre Blutdürstigkeit gegen die Heiligen zu zeigen. Die wahre Kirche glänzet allein mit Christi Kleid. Nichts ist so abscheulich und unrein, daß man es nicht könne mit einer Schminke dieser Welt verbergen und ausziehen. B. 5. Das ganze falsche Religionswesen ist ein Geheimniß, aber der Bosheit und aller Gottlosigkeit (2 Thess. 2, 7). Wie das Geheimniß Christi alle Vernunft übersteiget und zur Gottseligkeit antreibt, also ist das Geheimniß der Bosheit mit lauter Schlangenlist erfunden, und faßet lauter Betrug in sich als von der Wunderthätigkeit ihrer Bilder u. s. w. Ein rechtes Hauptkennzeichen der falschen Kirche: das heidnische Rom hat durch die drei Jahrhunderte bei weitem nicht so viel Blut vergießen lassen als das sogenannte christliche. Er führt insbesondere Frankreich an. Zu B. 8. Wenn es aber heiße: Wiewohl es doch ist, so ist es entweder von Antiocho selbst zu verstehen, oder von solchen antichristlichen Regenten, die im grimmigsten Geist des Antiochi stunden (Hofmann's Ansicht?). Zu B. 9: Verstand und Weisheit sind unterschieden. Der Verstand kann sein ohne Weisheit, aber die Weisheit nicht ohne Verstand. Er zählt die sieben Berge Roms auf. Man habe aber auch die sieben Berge auf sieben berühmte Päpste gedeutet. Zu

B. 12. Randglosse (Luther), das sind die andern Könige als Ungarn, Böhmen, Polen, Frankreich (!). Duesnel: Das Lamm leidet und liegt unter in seinen Gliedern, und die Glieder, indem sie unterdrückt werden, steigen in dem Lamm (Röm. 8, 37). B. 16. Dieser Vers schlägt die Meinung ganz darnieder, daß das Thier den Papst beude. Große Städte, große Sünden, und durch ihr Beispiel werden ganze Länder verführt (Jerem. 23, 15).

Auberlen (S. 363): Daß die Hure zuerst gerichtet wird, ist nicht nur dem allgemeinen Grundsatz gemäß, daß das Gericht anfangen soll am Hause Gottes (Jerem. 25, 29; Ezech. 9, 6; 1 Petr. 4, 17); sondern es handelt sich dabei zugleich einfach um Herstellung der thatsächlichen Wahrheit. Was nämlich dann im Grunde allein noch existirt, als existirend anerkannt wird, das ist die Welt; denn auch die Kirche buhlt ja nur noch um ihre Gunst, auch für die Kirche ist sie die einzige Realität. Gegen eine solche Kirche muß die Welt Recht behalten. Darum wird die Hure nicht durch den Herrn selbst, sondern durch das Thier und seine Könige gerichtet.

Gräber: Die Hurenmutter ist eine solche, die andere zur Hurerei erzieht. Zu B. 6. Ein Gegenstand der höchsten Verwunderung muß es sein, daß es mit Christen und Christen sein Wollenden so weit kommen kann. Die katholischen Staaten selbst werden größtentheils das Werk der Zerstörung des Papstthums vollführen.

Lämmert (Babel, das Thier und der falsche Prophet, S. 36): Babels Ursprung erzählt uns 1 Mos. 11 (vergl. mit Kap. 10, 8—12). Es ist dasselbe Kapitel, welches in seinem zweiten Theil die Genealogie des erwählten Semiten Abraham gibt und damit schließt, daß es den Auszug Tharaß mit seiner Familie aus Chaldäa und seinen Einzug in Kanaan berichtet. Hier schon die Grundlage und Anfänge jenes großen Dualismus, welcher durch die ganze Heilige Schrift und die ganze Geschichte der Menschheit bis zur Vollendung sich hindurchzieht. Babels Gründer ist ein Enkel dieses Namens, der seinen Vater verspottet hatte, und sein Name ist Nimrod, d. i. Empörer. Menschlicher Hochmuth baut die Stadt und den Thurm, sich einen Namen zu machen, nicht zur Ehre des Namens Gottes, aus eigener Kraft und eigenem Willen, nicht auf Gottes Befehl. Die inneren Motive sind Gedanken des Hochmuths, der Menschen- und Selbstvergötterung.

Chantépie de la Saussaye, de Toekomst, S. 117. Man kann zeggen, dat de grond der tegenstelling der beide rijken reeds ligt in de paradijs-belofte. Doch wat daar nog slechts in het algemeen genoemd wordt het zaad der slang etc. verkrijgt immer meer kleur en gestalte.

Fünftzehnter Abschnitt.

Das erste spezielle Endgericht: das Gericht über Babel. Erdenbild (Kap. 18).

Allgemeines. Das wesentliche Gericht Babels, welches in ihrer Erscheinung selber liegt und

im Lichte des Himmels offenbar geworden ist, kommt hier zu seiner Entfaltung auf Erden, und zwar in einer bestimmten Folge von Evolutionen. Der erste Gerichtssatz, welchen der Engel vom Himmel vollzieht, ist der Erkenntnißspruch, das Urtheil des göttlichen Rechts. Der zweite Akt ist die beginnende Vollziehung des Gerichts in der sozialen Rechtssphäre. Sie verzweigt sich in zwei Aktionen: 1) Das Volk Gottes geht von Babel aus (V. 4 und 5), und 2) die Welt wird veranlaßt zur Reaktion gegen Babel nach dem Recht der Gewalt, welches sie selbst geübt hat (V. 6—8). Die Universalität ihres Gerichts spricht sich aus in dem Verzagten und der Wehklage aller ihrer Bundesgenossen, die zu feige sind, für sie einzutreten, aber doch mit geschlagen sind. Der dritte Akt ist die völlige historische Verwerfung Babels, welche der starke Engel mit dem Mühlstein in einem symbolischen Akt vollzieht. Das größte Trauerspiel der Welt, vollzogen in drei oder fünf Akten, je nachdem man die mittleren Momente hervorhebt: 1) Babels Verschulbung an der Menschheit; 2) der Ausgang des Volkes Gottes von ihr; 3) die Reaktion der feindseligen Welt gegen Babel; 4) die Wehklage der Freunde, Vorspiel der letzten Katastrophe; 5) die Schlußkatastrophe.

Der Engel, welcher, vom Himmel niederfahrend, die Erde mit seinem Glanze erleuchtet und den Fall Babels anruft, ist ohne Zweifel auch der eigentliche geistige Urheber ihres Gerichts. Denn er hat große Gewalt, und versetzt ihr Gericht vom Himmel auf die Erde. D. h. jenes Gericht, welches in der Sphäre des himmlischen Geistes bereits ausgesprochen ist mit der Darstellung ihres Charakterbildes, wird nun auch durch die himmlische Erleuchtung, welche von dem Engel ausgeht, zum universellen Bewußtsein der Menschheit. Wir halten dafür, daß der Engel das evangelische Christenthum in der vollen Entfaltung der Schönheit seiner sittlich-humanen Prinzipien repräsentirt. Denn an allen diesen Prinzipien, von der Gewissensfreiheit an bis zur Anerkennung des Staatsrechts, ist Babel zur Frevelerin geworden. Sie hat ihren Anspruch, eine Erzieherin der Menschheit zu sein, ins gerade Gegenheil verkehrt, ist zur Verführerin und Verderberin der Menschheit geworden. An den Ausruß dieses Engels schließt die Stimme vom Himmel sich an, das Urtheil des himmlischen Geistes, des Rechtes des Reiches Gottes, wie es einerseits das Recht der kirchlichen Gemeinde ausspricht (geht aus von ihr), andererseits das Recht des Staates (vergeltet ihr), und sich dann weiterhin drittens noch als Geist der Geschichte und Poesie in der Schilderung der drei großen Wehklagen äußert. Damit tritt dann auch die tragische Färbung dieses ganzen Gerichtsbildes bestimmt hervor; besonders aber in der symbolischen Vollziehung der Schlußkatastrophe.

Spezielles. Der Engel, der vom Himmel niederfährt, und dessen Glanz die Erde erleuchtet. Der gewaltige Ausruß über Babel. Gefallen! Gefallen! oder die vollendete Gewißheit, daß Babel fallen wird auf Erden, wie sie vor Gott schon

gefallen ist. Der Gegensatz zwischen dem, was Babel sein sollte, und was es geworden ist (V. 2). Babels Verschulbung an der Menschheit, 1) an den Völkern, 2) an den Königen, 3) an den Reichen und Großen. — Der Zuruf an das Volk Gottes, auszugehen von Babel. 1) Der Sinn des Rufes; 2) der Beweggrund; 3) die Mißachtung desselben (Latitubinarismus); 4) die Mißdeutung desselben (Separatismus). Das verschiedene Verhalten der Kirche und der Welt gegen die schuldige Babel. Das Vergeltungsrecht der Welt. Es bleibt nur rein, insofern es Vollziehung des Rechts bleibt und sich freihält vom Fanatismus. Die Vergeltung der körperlichen Feuergerichte durch sozial-geistiges Feuergericht. Der Kontrast zwischen der hochmüthigen Selbstverblendung Babels und ihrem nahen großen Gerichtstage. Die Stadt der sieben Berge: gestern und heute. Die drei Wehklagen der Welt über den Fall Babels. Das Gemeinsame derselben: 1) Der Anblick ihres Falles; 2) das Konfessiren und nicht für sie eintreten; 3) das Mitgeschlagen sein, aber in der Traurigkeit dieser Welt, ohne Erkenntniß des Rechts, des Gerichts, des Richters. Ohne Buße. Die Gerichte des Himmels, Tragödien der Erde. Die Wehklage der Könige (s. oben). Die Wehklage der Großen, der Träger des Luxus der Erde. Die Wehklage der Steuermänner oder Gewerbetreibenden. Die Gemeinsamkeit und die Gerechtigkeit der egoistischen Interessen in der Wehklage über Babels Fall. Das Recht der Ironie über die entwertheten Güter Babels (V. 12—14). Wie die Kirche in ihrer Art, der Staat in seiner Art, so sind auch Wissenschaft und Kunst an dem Gerichte über Babel theilhaftig. Die ungeistliche Wehklage der Welt über den Fall Babels enthält den Keim des Gerichts, welches künftig auch der Welt bevorsteht. Die symbolische Aktion des starken Engels, eine Darstellung der großen Gerichtskatastrophe selbst. Babels Verübung. Auf die geistige wird die ästhetische folgen, auf diese die gewerbliche und die Verübung des häuslichen Lebens. Der Gipfel der Verschulbung Babels: Mörderin der Propheten und der Heiligen. V. 24. Die Ergänzung von V. 3.

Starke: Zu V. 2. Jes. 21, 9; Jerem. 24, 8. Die Verdoppelung der Worte zeigt an des Falls Größe und Gewißheit. V. 4. Dies Ausgehen hat auf Seiten Gottes ein gnädiges Ausführen zum Grunde; hat seine gewisse Stufen, geschieht: 1) mit dem Herzen, durch rechten Glauben und Erkenntniß der Wahrheit und daß der falschen Lehre; 2) mit dem Munde durch öffentliches Bekenntniß der Wahrheit und Widerspruch der Irrthümer; 3) mit dem Leibe durch Wegziehen aus den Dertern, darin Babel seinen Thron und Aberglauben hat. Gottes Volk und Kirche ist zum Theil noch in Babel, obwohl verborgen; sonst könnte Gott nicht befehlen, daß es ausgehen sollte. Himmelschreiende Sünden (1 Mos. 4, 10), deren Maß ganz voll, und auf welche der endliche Untergang erfolgt. V. 7. Diese Worte sind genommen aus Jes. 47, 5—10. Je größer der Gottlosen Sicherheit und Hochmuth,

desto erschrecklicher ist die Strafe. B. 8. Wie Babel die Märtyrer unschuldig mit Feuer verbrennt, also soll sie wieder mit Feuer verbrannt werden. B. 10. Die Furcht der Qual kann uns wohl von dem, womit wir gesündigt haben, entfernen (äußerlich), aber die Liebe zu Gott kann uns allein ihre Sünde verhasst machen. B. 12. Quersnel: Lasset uns Schätze sammeln, die in Ewigkeit dauern; nichts ist ewig, als was auf die Ewigkeit gethan und gerichtet gewesen. B. 16. Die Welt betrübt sich nicht über den Verlust des ewigen Heils, sondern der Reichthümer und der äußerlichen Pracht (Jes. 36, 8. 9.) B. 20. Der Untergang des Bösen und die göttliche Rache sind es, worüber sich Fromme freuen, nicht aus fleischlichem Sinne und Eigenliebe, sondern aus Gottes Ordnung und Liebe zur Gerechtigkeit (Ps. 91, 8). Zu B. 21. Die Gottlosen fallen in den Abgrund des Verderbens als die Steine in den Abgrund des Meers. Was bei der Welt hoch erhaben ist, fällt endlich desto tiefer (Hesek. 21, 26). B. 24. Die Ermordung der rechten Gläubigen im Papstthum ist gleich dem Mord der Heiligen im Anfang der Welt. Große Städte gehen zu Grunde, um der vielen übermächtigen Sünden willen. Gott rechnet den Gottlosen alle Sünden ihrer Vorfahren zu, weil sie in ihre Fußtapfen treten (und ihre Schuld sich bei ihnen vollendet und gipfelt).

Schlüssel des Kreuzritters (S. 289): Das Erschrecklichste für eine menschliche Gesellschaft ist, wenn das säulnißwidrige Salz der Erde von ihr ausgezogen wird durch Sterben oder Auswanderung, wenn die Stützen des morschen Gebäudes weichen, wenn Lot aus Sodom ausgeführt wird, weil sich auch nicht zehn Gerechte darin finden.

Sechszehnter Abschnitt.

Das zweite spezielle Endgericht, oder das Gericht über das Thier (den Antichrist) und seinen Propheten. A. Das himmlische Weltbild des Sieges.

(Kap. 19, 1–16.)

Allgemeines. Die himmlische Nachfeier des Gerichts über die Hure wird zur Vorfeier der Hochzeit der Braut. Denn die Hure und die Braut stehen in der unauflösblichen Beziehung des kontrabitorischen Gegenfases zu einander. Eben deswegen geht auch vorzugsweise der Himmel oder die triumphirende Gemeinde die Nachfeier über das Gericht der Hure, nicht aber die Gottesgemeinde auf Erden. Es gehört ein erhabener Standpunkt dazu, dieses Gericht zu feiern, und kleinere Geister, volkstümliche Gemüther können sich dabei leicht in Fanatismen versangen. Selbst im Himmel des vollendeten Geisteslebens feiert man vor allem das positive Resultat jenes Gerichts: das Heil und die Herrlichkeit und die Macht ist unseres Gottes. Sodann erst feiert man die Satisfaktion des Rechts (B. 2). Hierauf die vollendete Entscheidung des Gerichts (B. 3). Die gesammte himmlische Nachfeier des Gerichts aber vollzieht sich in einer Antiphonie, bei

welcher die natürlichen Verhältnisse sich scheinbar umkehren, indem jetzt die vierundzwanzig Ältesten und die vier Wesensgestalten das Amen sprechen, ergänzt durch das dritte Hallelujah. Ein dreifaches himmlisches Hallelujah also ist der Nachfeier über das Gericht gewidmet. Jetzt wird auch die Gottesgemeinde auf Erden zur Feier aufgerufen, und ihre Feier wird zur Vorfeier der Hochzeit der Braut. Auf die Schilderung des schlichten, hehren Schmuckes der Braut und die Verherrlichung der bevorstehenden Hochzeit folgt die Erscheinung des Bräutigams, wie er zum Kriegs- und Siegeszuge gegen das Thier vom Himmel herkommt.

Spezielles. Das dreifache Hallelujah der triumphirenden Gemeinde über den Fall Babels. Um so bedeutungsvoller, da das apokalyptische Hallelujah nur hier vorkommt. Daher auch das Hallelujah sprachlich bedeutsam; verherrlicht wird Jehova, der Bundesgott, weil Babel seine Herrlichkeit und seine Macht durch ihre Abgötterei bis zum Aeußersten verbunkelte, indem sie einerseits die Erde verbarb mit ihrer Abgötterei, und andererseits die Knechte Gottes, welche seine Ehre suchten, tödtete. Das Aufsteigen des Rauches der Qual wird zum Hallelujah als ein ewiges Phänomen dafür, daß das Heil und die Herrlichkeit und die Macht Gottes in den erlösten Seelen festgestellt ist für immer. — Die himmlische Aufforderung zum allgemeinen Lobgesang. B. 5. Der Lobgesang selbst: 1) wie er tönt, 2) wie er lautet. Die Hochzeit des Lammes. Sie wird wesentlich bestehen in dem Ruhm der Herrlichkeit Gottes. Das Anschauen der Herrlichkeit Gottes ist die Seligkeit der Seligen. Die Seligkeit der Seligen ist die höchste Verherrlichung Gottes. Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen. Die Braut in ihrem Schmuck. Im Gegensatz zu der Hure in ihrem prunkenden aber auch blutfarbigen Putz. Die Seligkeit derer, die zur Hochzeit des Lammes berufen sind. Jeder frühere Makarismus zielt nach dieser Spitze hin. Vor allem die Makarismen Matth. 5. Auch der Makarismus Kap. 14, 13. Die Worte Gottes, lauter Wesensverhältnisse. Sie werden als die wirklichsten Wirklichkeiten offenbar werden. Die wiederholte Verwerfung der Engelanbetung bei Johannes B. 10, vgl. Kap. 22, 9. Das Maß der Innerlichkeit ist das Maß der Reinheit der Gottesverehrung. Diese Innerlichkeit ist aber nicht nur gefühlsmäßig zu bestimmen, am wenigsten als exaltirtes Gefühl, sondern auch intellektuell und als ethische, Willigkeit. — Das Zeugniß von Jesu, die Realprophetie der Weltgeschichte. Der Bräutigam, wie er auszieht zur schließlichen Erlösung und Befreiung der Braut: 1) Sein Hervorgehen aus dem Himmel; 2) sein Charakter; 3) seine Erscheinung; 4) sein Titel; 5) sein Streiterheer; 6) seine Macht (B. 15); 7) sein Recht.

Starke (B. 1): Hallelujah. Womit wohl gesehen wird auf die sechs Psalmen vom 113. bis auf den 118., welche das große Hallelujah genannt, und bei hohen Festen, sonderlich am Laubhüttenfest

abgesungen werden (Ps. 104, 35). B. 2, aus 5 Mos. 32, 43. Pracht, Macht, List, Anhang kann alles nicht schützen, wenn Gott strafen will. Er fürchtet der keines. B. 3, aus Jes. 34, 11. B. 4. Das Lob Gottes, so aus einem Herzen kommt, das voll von Gott ist, das erfüllt und entzündet auch andere zum Lobe Gottes. An B. 6 knüpft Starke die Aussicht auf die Befehrer der Juden an. Obwohl unterschiedene Stimmen und Kräfte sind, dennoch ist ein Geist, ein Glaube, eine Uebereinstimmung der ganzen Kirche. B. 7. Die Bereitung der Braut besteht darin, daß sie immer fähiger wird aller erworbenen Heilsschätze ihres Bräutigams. B. 9. Dadurch wird die göttliche Autorität der aufzuschreibenden Sache und dieses ganzen Buchs so vielmehr bezeichnet, so viel öfter es schon vorher vorgekommen ist (Kap. 1, 11. 19; 2, 1. 8. 12. 18; 3, 1. 7. 14, 13). B. 12. Christus hat nicht eine, sondern viele Kronen, weil er viele Siege erlangt hat, ein König aller Könige ist. B. 14. Die Gläubigen glänzen von weißer Seide, ob sie schon hier das Kreuz tragen. B. 16. Die Könige können nicht glückseliger sein, als wenn sie sich zu Christi Unterthanen begeben.

Spurgeon, Stimmen aus der Offenb. Joh., S. 132. Des Heilands viele Kronen. O! ihr wißt wohl, welch ein Haupt das ist, und seine wunderbare Geschichte habt ihr nicht vergessen. Ein Haupt, das einst lieblich, lindlich am Busen eines Weibes ruhte! Ein Haupt, das sich sanft und willig beugte unter den Gehorsam eines Zimmermanns! Ein Haupt, das in späteren Jahren ein Brunnen des Weinens und ein Quell der Thränen ward (Jerem. 9, 1; Ebr. 5, 7)! Ein Haupt, dessen Schweiß ward wie dicke Blutstropfen, die fielen auf die Erde! (Luk. 22, 44). Ein Haupt, das verspien, dessen Haare zerrauft wurden! Ein Haupt, welches zuletzt im furchtbaren Todeskampf, verwundet von der Dornenkrone, den entsetzlichen (Ps. 22, 1) Todeschrei (der Todeschrei hieß: Vater, in deine Hände u. s. w.) hervorrief: Lama Asabthani! Ein Haupt, das danach im Grabe schlief: und — dem, der da lebet und todt war, und siehe, er ist nun lebendig von Ewigkeit zu Ewigkeit (Offenb. 1, 18), dem sei Ehre — ein Haupt, das wieder auferstand aus dem Grabe, und mit strahlenden Augen der Liebe auf das Weib niederblickte, welches am Grabe trauerte,

Siebenzehnter Abschnitt.

Das zweite spezielle Endgericht. B. Das Erdenbild des Sieges über das Thier. Die Parusie Christi zum Gericht. Das tausendjährige Reich. (Kap. 19, 17—20, 5.)

Allgemeines. Wir haben hier zu unterscheiden: 1) die Voraussetzung der letzten Zeit, deren Züge aus anderen Stellen herüber zu nehmen sind; 2) den Krieg Christi in seiner Parusie mit dem Thier und dem falschen Propheten und das Gericht über beide und ihr antichristliches Reich; 3) die Fesselung des Satans und das damit eingeleitete tausendjährige Reich.

Die Züge der letzten Zeit, wie ihr Charakter hier vorausgesetzt ist, ziehen sich durch die ganze Eschatologie der Heiligen Schrift hindurch. S. Matth. 24, 22 ff.; Mark. 13, 21; Luk. 17, 26; Kap. 21, 26; Röm. 11; 2 Thess. 2, 7 ff.; 2 Tim. 3, 1 ff.; 2 Petr. 3; Judä B. 14. 15; 1 Joh. 2, 18. Besonders aber gehören hieher die Endpunkte in den Typen der Apokalypse selbst: Kap. 3, 20; 6, 12 ff.; 10, 7; 11, 7; Kap. 13, namentlich aber von B. 11 an; Kap. 17, 16. Die Anfänge liegen schon im Alten Testament. Jes. 63 ff.; Hesek. 36, 33; Kap. 37, 21; Dan. 9, 2; Hosea 14, 6; Joel 3, 1; Zephania; Haggai 2, 6; Sacharia 12. Es ist zu beachten, daß ebenso bei Sacharia wie bei Hesekiel zwei Gerichte über die Heiden unterschieden werden, ein spezielleres, worauf die Wiederherstellung Israels folgt, und ein allgemeines, womit die Endzeit sich abschließt. Kap. 12 zu vergleichen mit Kap. 14, sowie Hesek. 36 zu vergleichen mit Kap. 38 u. 39.

Die geistige Situation, welche die Symptome der letzten Zeit herbeiführt, ist die vollendete Verweltlichung der Kirche, fleischliche Sicherheit der Christen, geistige Lauheit der Gemeinden; ein Aussterben der alten Feuerherde der Christenheit, womit eine große Ausbreitung des Reiches Gottes unter Heiden und Juden korrespondirt.

Das eigentliche Datum, womit dann die letzte Zeit beginnt, ist der Fall Babels. Das vollendete Antichristenthum der Welt hat Gericht gehalten über das schwankende Antichristenthum in der Kirche; es hat aber einen Apostaten der Kirche hinübergezogen in seinen Dienst, den falschen Propheten, und mit seiner Hülfe gewinnt es den sozialen Sieg, indem *τὸ κάρτερον* aufgehoben wird (2 Thess. 2, 6), oder indem die beiden Delsöhne (Apos. 11) getödtet werden.

Das antichristliche Pseudochristenthum, welches sich nicht nur in hierarchischen, sondern auch in sektirerischen Verkündigungen: hier ist Christus, da ist Christus, äußerte, ist in pseudochristliches Antichristenthum umgeschlagen; der praktische Atheismus oder die Negation alles Glaubens hat den lügenhaften Positivismus erzeugt, welcher die Menschenvergötterung fortreibt bis zur Produzierung des vergötterten Menschen, des Kulminationspunktes der antichristlichen Richtung. Denn hier ist die Menschenvergötterung nicht mehr „Kultus des Genius“, sondern Vergötterung der Massen und zwar des Thiers, der brutalen Gewalt und fleischlichen Selbstsucht in den Massen, und diese grundschlechte Allgemeinheit muß notwendig durch den Kultus der Agitatoren umschlagen in den Kultus des Agitators *κατ' ἐξοχήν*.

Die eigentliche Signatur der letzten kurzen, schweren Zeit ist der soziale Terrorismus, welcher sich mit den Prinzipien des Antichristenthums entwickelt. Die umgekehrte Gemeinde sucht sich dogmatisch und symbolisch durch ihr Erkennungszeichen, das Zeichen des Thiers, zu gestalten: die Gläubigen unterliegen dem subtilen Gesellschaftsbann der letzten Zeit. Die Charakterzüge der schweren Zeit sind: die große

Versuchung, die große Anfechtung, die große Geduldprüfung und Läuterung, welche aber auch eine große Entwicklung der Versiegelten zur Folge hat. So entsalten sich die Jüge der bebrängten Witwe zu den Jügen der Braut, und das Geschrei der Bebrängten dringt zum Himmel (Euk. 18, 1—7).

Die Parusie Christi zum Kriege und Siege wird hier wie in den Evangelien angekündigt durch Zeichen des Himmels und der Erde. Mit den kosmischen Zeichen, wonach der Engel in der Sonne stehend, das nahende Gericht anruft, stimmen die kosmischen Zeichen in der eschatologischen Rede des Herrn zusammen. Das ethische Zeichen auf Erden ist die vollendete Conspiration der Könige, d. h. der Träger des Antichristenthums, und ihre Rüstung zum Krieg gegen Christum. Vgl. Ps. 2. Von dem Tage des Aufruhrs heißt es immer wieder: heute habe ich dich gezeuget, d. h. in die königliche Herrlichkeit eingesetzt.

Was aber den Kampf selber betrifft, so deutet der Seher an, daß hier dieselbe Wendung eintritt wie beim Thurmbar zu Babel und wie bei der Kreuzigung Christi. Es kommt nicht zu einem äußeren Kampfe, das antichristliche Heer scheint mit absoluter Verwirrung (Kap. 16, 10) geschlagen worden zu sein. Denn das Thier wird ergriffen wie ein vereinzelter Missethäter mit dem falschen Propheten, um in den Feuerpfuhl geworfen zu werden. Daß aber mit der Tödtung der Leute des antichristlichen Heeres eine geistige Vernichtung ausgesagt ist, ergibt sich daraus, daß sie getödtet werden mit dem Schwerte, das aus dem Munde Christi hervorgeht.

Hinsichtlich der Fesselung des Satans und des Engels, der sie vollzieht, beziehen wir uns auf die Eregese. Ebenso hinsichtlich des tausendjährigen Reichs. Die Zukunft desselben zieht sich durch die ganze Heilige Schrift (s. Ps. 72; Jes. 65 u. f. w.). Die erste Auferstehung als Blüte der Auferstehungszeit, als Folge der Auferstehung Christi (1 Kor. 15), als Vorzeichen der allgemeinen Auferstehung ist auch eine große geistliche Erweckungs- und Auferstehungszeit, und hieher gehört ohne Zweifel auch die Aussicht auf eine allgemeinere Wiederbringung Israels, denn sie wird in die Mitte gelegt zwischen das vorletzte Gericht über die Heiden (die οἰκουμένη) und das letzte (über Gog und Magog). Mit der ersten Auferstehung hängt dann die erste neue himmlische Ordnung der Dinge zusammen: die Herrschaft Christi inmitten der Seinen über die Welt, ein geistiges und soziales Walten und Nichten als Vorzeichen des letzten Gerichts. Der Abgrund des Fluchs verschlossen, der Himmel des Segens weit aufgethan: damit ist die große Krise bezeichnet, welche die σωτηρία zur Erscheinung bringt einen ganzen Aeon hindurch.

Spezielles. Die Erscheinung Christi nach ihren zwei Seiten: 1) der Krieg (B. 17—21); 2) der Sieg (20, 1—5). Der Engel in der Sonne und der Sinn seines Ausrufs. Der antichristliche Aufruhr gegen den Herrn und sein Heer. Die Geister Schlacht in ihrer Gestalt und in ihren Folgen. Der Engel, der

den Satan fesselt (s. die Eregese). Auch dem Satan soll sein volles Recht werden, wenn er noch einmal los wird nach tausend Jahren. Mit andern Worten, das Böse muß sich rein ansleben, oder seine Selbstvernichtung sich ganz vollziehen. Die Bedeutung der ersten Auferstehung. Jüge aus dem Bilde des tausendjährigen Reichs.

Starke: Kap. 20, 3. Randglosse Luthers: Die tausend Jahre müssen anfangen, da dies Buch ist gemacht. Starke dagegen: Die tausend Jahre sind nicht schon vergangen, sondern zukünftig. Zu B. 3. Satan hat keine gewisse Zeit, da er gebunden und auch da er wieder los ist. — Die, so die tausend Jahre als schon verfloßen ansehen, verstehen hier eine geistliche Auferstehung. Er führt eine andere Erklärung an, wonach die Auferstehung zwar leiblich ist, aber das Leben der Auferstandenen im Himmel (2 Tim. 2, 11. 12).

Wahrscheinlich Furcht vor dem Mißverständenen 17. Artikel der Augustana. Der 17. Artikel aber negirt die Annahme eines Millenniums a. v. or der Parusie Christi und der Auferstehung der Todten; b. als ein weltliches Reich der Frommen, gegründet auf Unterdrückung der Gottlosen. Riemann, Die Lehre der Heiligen Schrift vom tausendjährigen Reich oder vom zukünftigen Reich Israel (gegen J. Dieblich, Schönebeck 1858). Das tausendjährige Reich kann nur willkürlich hier als das zukünftige Reich Israels bezeichnet werden. — Flörke, Die Lehre vom tausendjährigen Reich (Marburg 1859). „Von einer Differenz mit der Augustana geht unsere Ansicht (für das Millennium) aus.“ (Ueber dieses Mißverständnis s. die vorstehende Bemerkung.) Auch Estemann in der Schrift: Das Ende der Zeiten, Vorträge über die Offenb. des heil. Joh. (Berlin 1870), widerspricht diesem Mißverständnis und der Auslegung Hengstenbergs. Mithin mehr dagegen gibt in seinen Bibelfunden über die Offenb. Joh. (Hannover 1870, S. 186) ziemlich deutlich zu verstehen, daß ihn die orthodoxisch-exegetische Tradition und der Mißverständene 17. Artikel bestimmen, das tausendjährige Reich in die Vergangenheit zu verlegen. Doch will er nicht mit Luther die tausend Jahre von den Lebzeiten des Joh. bis auf Gregor VII. berechnen, auch nicht mit andern von Konstantin an, sondern von der Befreiung Deutschlands an, wonach „sich die tausend Jahre jetzt ihrem Ende nähern; wenn wir nicht schon in die kleine Zeit eingetreten sind“ (also mit Hengstenberg).

Hebart für den Chiliasmus (Münchberg 1859), weist hin auf den Nutzen der Lehre vom tausendjährigen Reich (S. 24). — Die chiliasmische Doktrin und ihr Verhältnis zur christlichen Glaubenslehre von Dr. Johann Nepomuk Schneider (s. S. 58). Das tausendjährige Reich (gegen Hengstenberg, Gitterlof 1860, S. 98). „Hesek. 37, 1—14 ist in ganz gleicher Weise vom Hause Israels die Rede (wie im 36. Kap.), und es ist nichts da, was mir sagen könnte: in diesem Abschnitt darfst du unter Haus Israels nicht das leibliche Is-

rael verstehen, sondern hier ist die eine Weissagung auf die Gemeinde gegeben.“ (S. die weitere Ausführung S. 99. Mit Grund wird auch das Moment hervorgehoben, daß der Abschnitt von Gog und Magog auf diese Verheissung folgt.)

Christiani, Bemerkungen zur Auslegung der Apok. (Riga, Vacmeister, S. 28). „Es gehört ein hoher Grad der Ueberschätzung des empirischen Kirchenthums dazu, um ein solches kirchenhistorisches Ereigniß, wie die Erhebung des Christenthums zur Staatsreligion des römischen Weltreichs, deren Segen doch von manchem Unsegen der Veräußerlichung der Kirche begleitet war, so hinzustellen, daß diesem Ereigniß eine heilsgeschichtliche Bedeutung (und welche!) zugeschrieben wird“ (gegen Keil).

Rink, Die Christmässigkeit der Lehre vom tausendjährigen Reich (gegen Hengstenb., Elberf. 1866, S. 35). Er verlegt die Verwandlung der Gläubigen in diese Zeit. Sodann die Stellen Micha 4, 1—4; Jes. 11; 65, 17—25; Aposig. 3, 19—21; Röm. 11; Amos 9, 9—15. Auch Rink läßt im tausendjährigen Reich das Volk Israel an die Spitze der Völker treten und das Hauptmissionsvolk der Erde sein. Doch tritt die jüdisirende Erwartung von Baumgarten u. a. nicht bestimmter hervor. Jedenfalls wird es ebenso einseitig, wenn man das symbolische Element neben dem historischen fallen läßt, wie wenn man das historische fallen läßt neben dem symbolischen. Kann es von dem Volke der Juden im historischen Sinne verstanden werden: „Wann sich die Menge am Meere zu ihm befehret?“ Israel ist schon in der Person des historischen Christus an die Spitze der Völker getreten, und in den Personen der Apostel das Hauptmissionsvolk der Erde geworden, das möchte genügen. Nach Röm. 11 soll ganz Israel selig werden, nachdem die Vollzahl der Heiden eingegangen ist. Am Ende können nur dynamische Unterschiede ins Gewicht fallen, und wenn Christus mit allen auserwählten Heidenchristen aller Zeiten auf die Erde kommt, so ist an ein äußerliches Uebergewicht des neubefehrten Judenvolks nicht zu denken. Die Aussicht auf die allgemeinere Befehrung Israels wird wohl mit Recht ins tausendjährige Reich verlegt. Ein Christus im Glanze der Herrlichkeit wird das letzte Hinderniß des Glaubens für alle wegräumen, welche sich nicht aus Bosheit, sondern aus Schwachheit und jüdischem Traditionsgehorsam nicht in das Aergerniß des Kreuzes zu finden wußten. Für die israelitische Anschauung war übrigens die Erwartung einer Zeit der Verklärung der Theokratie auf Erden nahe gelegt, ohne daß ihr damit die christlich bestimmte, dogmatische Unterscheidung nahe gelegt war. Doch erkannte schon Jesaias durch den Blick auf die Macht des Bösen im Lichte des Geistes, daß eine Kluft zwischenein fallen werde zwischen die Zeit der Niedrigkeit und Leiden des Messias und die Zeit seiner Verherrlichung. Indem aber Hesekiel Unterschied zwischen dem Verderben in der centralen Kulturwelt und dem Verderben der fernern Barbarenwelt, kam er zu der Voraussicht, daß auf den

Sieg über den Antimesianismus und Israels Wiederherstellung noch ein später Kampf mit Gog und Magog ausstehe.

Volck, Der Chiliasmus, seiner neuesten Bekämpfung (Keil, Kommentar über Ezech.) gegenüber (Dorpat 1869). „Man sieht nun, was es mit der Linemann'schen Behauptung auf sich hat (zu 1 Thess. 4, 14), daß die Vorstellung eines Zwischenraums zwischen der Auferstehung der Gläubigen und der Auferstehung aller übrigen Menschen (Apokal. 20) dem Apostel Paulus überhaupt fremd sei. Gerade das Gegentheil ist wahr. Jene Vorstellung ist ihm geläufig, was auch Meyer einräumt, der zu 1 Kor. 15, 24 bemerkt, daß Paulus die Lehre von einer zwischen Auferstehung nach dem Vorgang Christi selbst mit dem christlichen Glauben verbunden habe. Meyer denkt hierbei an die 1. u. 2. Thess. 4, 14 von dem Herrn erwähnte *ἀνάστασις τῶν ὁσίων*.“

Lavater, Aussichten in die Ewigkeit. Unser Herr antwortete den Sadduzäern (Luk. 20), „welche würdig sein werden, jene Welt und die Auferstehung der Todten zu erlangen, die mögen nicht mehr sterben u. s. w.“ Daraus erhellt, daß unser Herr in dieser Stelle von der Auferstehung der Gerechten als einer Glückseligkeit rede, die ihnen ausschliesslich zukommt.

Achtzehnter Abschnitt.

Das dritte oder allgemeine Endgericht. Das Gericht über den Satan und alle seine Genossen. Der andere Tod. A. Die himmlische Prognose.

(Kap. 20, 6—8.)

Allgemeines. Wie wir unterscheiden müssen zwischen den Auserwählten, welche Theil haben an der ersten Auferstehung, und den Seligen überhaupt, so müssen wir auch unterscheiden zwischen der Erbsölzle und Völkersölzle des tausendjährigen Reichs, der eschatologischen *οἰκουμένη*, und dem gesammten Erdbreis und seinen Völkermassen. Es ist eine mit der tiefsten Menschenkunde korrespondirende Prophetie, daß die rohesten Bestandtheile der Menschheit zuletzt noch instinktiv unter der Anstiftung des Satans sich zusammenrotten werden zu einem Angriff auf die Stadt Gottes. Die Lineamente dieser Voraussicht finden sich schon bestimmt ausgedrückt in den angeführten Stellen des Hesekiel. In ethischer Beziehung ist es der Grundgedanke dieser Voraussicht, daß das Böse nach der Vernichtung aller seiner idealistischen Illusionen noch einen letzten Ansturm gegen das Reich Gottes mit den Zudungen der puren Brutalität, Wißheit, Feindseligkeit und Empörung gegen das Heilige machen werde. In ethnographischer Beziehung erscheint der fernere heidnische Orient im Gegensatz gegen den näheren theokratischen Orient als die natürliche Lagerstätte der Elemente für einen solchen letzten Kampf. Schon öfter hat der Orient durch große Heereszüge die vorderasiatische und europäische Kulturwelt mit seinen Schrecken bedroht. Dort schlummert der Jang-

tismus in Millionen, und zwar in verschiedenen Formen: griechisch-katholischer, muhamedanischer und heidnischer Fanatismus, der letztere wieder in den entgegengesetzten Grundformen des Brahmanismus und Buddhismus. Man denke sich eine orientalische Riesenkoalition, mit den neuesten Kriegsinstrumenten der europäischen Welt ausgestattet, ihre Anführer durch den Zauberbeseg der drei apokalyptischen Fresser inspirirt. In einem solchen Falle müßte sich der ethisch-ungeheure Anlauf gegen die Gemeinde Gottes ausnehmen wie eine titanenhafte kosmische Macht — dann aber müßte auch der göttliche Kosmos unschlagbar die vernichtende Gegenwirkung übernehmen.

Spezielles. Die Herrlichkeit der ersten Auferstehung. Der Gipfel des Lebens ist die erste Auferstehung, der Gipfel des Todes der andere Tod. — Die wahre Priesterherrschaft im tausendjährigen Reich: 1) eine Herrschaft aller Auserwählten; 2) eine Herrschaft mit Christo. Die Erhabenheit der Macht Gottes in der letzten Loslassung des Satans. Die letzte Gestalt des Bösen auf Erden. B. 8. 1) Die absolute Majorität im Kampf wider Christum; 2) die rohe Gewalt im Kampf gegen das vollendete Reich seiner Gemeinde; 3) die verwilderte Erdenmacht im Anlauf auf das Geisterreich Gottes vom Himmel. Die vollendete Unvernunft im Haß gegen das vollendete Reich des Lichts, der Liebe und des Lebens. Die Schlängennatur des Bösen in seiner letzten Zudung. Die letzte Zudung desselben, das Vorzeichen seiner Vernichtung.

Starke (B. 8): Satan ist der größte Landstreicher, der aus- und umhergeht, die Menschen zu verfolgen und Schaden zu thun (Hieb 1, 7. Das heißt auch: das dämonisch Böse tritt hin und wieder aus seinem dunklen Nichts hervor ohne Regel und System, aber doch sympathetisch, oder vielmehr in sympathetischen Antipathien und konsequent. Die Einheit im Reich Gottes beruht auf der Einigkeit im Geist, die Einheit im Reich der Finsterniß beruht auf der Konspiration zu antichristlichen Effekten).

Gräber (S. 357): Und es kam Feuer vom Himmel. Diese bildliche Lebensart zeigt an, daß durch ein besonderes von Gott geschicktes Ereigniß ihr Untergang herbeigeführt wird, ohne daß die Heiligen selbst Hand anzulegen brauchen. Dies ist Ezechiel 38, 21–23 näher ausgeführt.

Neunzehnter Abschnitt.

Das dritte oder allgemeine Endgericht. B. Das Erdenbild des letzten Gerichts (Kap. 20, 9 u. 10).

Allgemeines und Spezielles. Die kurze Kriegsgeschichte des größten Kriegs. 1) Der Krieg: a. sie zogen herauf; b. sie umringten das Lager der Heiligen und die geliebte Stadt. 2) Die Niederlage: a. das Feuer aus dem Himmel verzehrte sie. b. der Satan geworfen in den Feuerpfuhl. Der große Himmel als Bundesgenoss der kleinen Erde. Das Reich des Herrn muß immer den Sieg behalten. Je mehr bedroht, desto wunderbarer erhalten.

Der letzte Sieg in seiner Größe der wunderbarste (scheinbar ohne Gegenwehr), der geheimnißvollste (vom Himmel hoch), der herrlichste (Vernichtung des Satans für immer).

Starke: Die dieses Gesicht als zum Theil erfüllt ansehen, verstehen es von Türken, Tartaren, Scythen und Muhamebanern u. s. w. Die es mit den tausend Jahren noch künftig erwarten u. s. w. (Unklare Vermengung der verschiedensten Perioden!) Dimpel: O elende höllische Dreieinigkeit! Das Thier, der falsche Prophet und Satan werden in dem feurigen Pfuhl gequält in Ewigkeit.

H. Böhm (S. 293): Nicht weil die Sünde nur aus einer Verführung durch den Satan abgeleitet werden kann, sondern weil wir voraussetzen müssen, daß Gott einst allen ihm Erognenden gestatten werde, sich zum letzten möglichen Kampfe gegen ihn zu vereinigen und den Mißbrauch der Freiheit so bis zu dem sich selbst richtenden Gipfel zu treiben, deshalb hat für uns die Anschauung, daß zuletzt der gebundene Satan wieder auf kurze Zeit loskommen werde, ihre tiefe, wichtige Wahrheit. Wir halten dies letzte Aufstehen Satans für nothwendig, weil ohne dasselbe es keinen wirklichen Abschluß des in dem Abfall von Gott begonnenen Kampfes, somit auch keinen vollen Sieg gäbe.

Zwanzigster Abschnitt.

Der neue Himmel und die neue Erde. Das Reich der Herrlichkeit. A. Das himmlische Weltbild der Vollendung (Kap. 20, 11–21, 8).

Allgemeines. Hier beziehen wir uns auf die ausführliche Verhandlung (S. 247 ff.).

Spezielles. Das Ende der alten Welt, die Geburtsstunde der neuen Welt. Diese Wahrheit ist 1) vorgebildet durch das Leben in der Natur (aus dem Tode das Leben); 2) begründet in dem Gegensatz zwischen dem alten und dem neuen Leben des Christen (die Ahsperbung des alten Menschen, die Auferstehung des neuen); 3) in ihrer Verwirklichung vermittelt durch die Verbalprophetien der Schrift und durch die Realprophetien der Entwicklung des Reiches Gottes (jeder scheinbare Untergang die Bedingung einer herrlichen Auferstehung). Das Weltende, ein Vorgefühl alles Kreaturlebens. Die neue Welt, eine Sehnsucht aller Frommen. Die Einzelzüge des Weltendes: der Richter; der Untergang; die Auferstehung; das Gericht; das Lebensbuch; der Feuerpfuhl. Die neue Welt: vollendete Realität; ein neuer Himmel und eine neue Erde; das neue Jerusalem; die neue Gotteswohnung (B. 3); das neue Dasein (B. 4); die neue Schöpfung. Das Wort Gottes die Grundlage der ersten Welt (Joh. 1, 1), in der Explikation (und welthistorischen Wirkung) seiner Worte die Grundlage der zweiten Welt. Die Gewißheit der neuen Welt 1) nach ihrem Begründer (B. 6); 2) nach ihren Erbgütern für die Ueberwinder; 3) nach der Gewißheit ihres Gegen-satzes. Der andere Tod? Unendlich dunkel in seiner Gestaltung. Dagegen überaus klar als die letzte

Folge und darum als die letzte Strafe der Sünde in ihrer ungebrochenen Konsequenz. Der andere Tod, die letzte Konsequenz der ersten Anfänge des Bösen. Der Widerspruch in dem Bilde des Feuersees durchaus dem Wesen der Gottlosigkeit gemäß: 1) höchste Aufregung und Bewegung; 2) vollkommen zweck- und ziellos; 3) daher ethische Selbstverzehrung auf der Basis physischer Unauflöslichkeit. Das bedeutende Charakterbild der Verlorenen unter der Ueberschrift: die Verzagten. Der wahre Heldennuth im Richte des Ewigen und sein Ziel.

Starke: Wegen dieses Gesichts Kap. 21 und 22 sind zweierlei Meinungen. Einige halten dafür, daß darin zwar vornehmlich der Zustand der Kirche auf Erden in den 1000 Jahren vorge stellt, jedoch unter diesem Bilde zugleich mit eingemischt worden der herrliche Zustand der Kirche im Himmel; andere meinen, daß der Inhalt des 21. und 22. Kapitels sonderlich auf den herrlichen Zustand der triumphierenden Kirche im Himmel gehe (B. 4; Joh. 16, 20). Duesnel: Es gibt eine Jagdhaftigkeit, die uns sowohl als andere Missethaten verdammen kann.

Claus Harms, Die Offenb. Joh. geprebigt (Kiel 1844, S. 183): Das neue Jerusalem. I. Den Namen und die Gestalt hat es von jenem Jerusalem in Israel. II. Aber die Herrlichkeit des neuen ist viel größer. III. Selbst größer, als wie von diesem die Propheten geweissagt haben. IV. Ja das neue Jerusalem geht noch über Himmel und Seligkeit hinaus. V. Christen, ob wir dasselbe vor Augen haben? VI. und im Herzen?

Saken, Kosmische Bilder, Riga, 1862 (S. 190): Der neue Himmel und die neue Erde. Ps. 102, 26. 27; Ebr. 1, 10. In beiden Stellen wird Vergehen und Verwandeln promiscue gebraucht, die Himmel vergehen eben nur insofern, als sie verwandelt werden.

Einundzwanzigster Abschnitt.

B. Das himmlisch-irdische Bild (Erdenbild) der neuen Welt. Das Reich der Herrlichkeit.

(Kap. 21, 9—22, 5.)

Allgemeines. Das Reich der Herrlichkeit ist das Reich der Vollendung; der vollendeten Entwicklung aller menschlichen Anlagen der durch das Christenthum wiedergeborenen Menschheit mit Inbegriff ihres erneuten Kosmos; die auf der heiligen Geburt und auf der Auferstehung Christi, seiner Erstgeburt von den Todten beruhende, durch die Wiedergeburt und Auferstehung der Gläubigen vermittelte Palingenesie der menschlichen Welt. Das Verhältniß des menschlichen Kosmos zum Universum überhaupt. Seine Universalität ist bestimmt durch die absolute Priorität Christi, beruhend auf der gottmenschlichen Natur Christi, auf der Idealität seines Lebens, der Seligkeit seines Kreuzes, der Herrlichkeit seines Sieges. Die Vollendung selber als ewige aber heruht auf der überkreatürlichen gottverwandten äonischen Natur der Menschheit, auf der ewigen Grundlage, dem ewigen Ziel und

der ewigen Geltung des Lebens und Wertes Christi und auf der Bundesreue Gottes und der Zuverlässigkeit seiner Verheißungen selbst.

Die Verheißungen Gottes haben als Realprophetien in der Natur und Entfaltung des Lebens sowie in den das Leben überschwebenden Verbalprophetien des Reiches Gottes alle hingeseht auf jene herrliche Vollendung, auf die Verewigung des christlichen Lebens und seiner Sphäre, die ewige Gottesstadt. Daher ist das Gebiet der Vollendung zugleich das Gebiet aller Erfüllungen, und zwar beides als das Reich der Herrlichkeit, das selige Geisterreich erfüllt von dem Leben des ewigen Geistes.

Das Reich der Herrlichkeit aber breitet sich aus in drei Sphären: 1) als die Vollendung und Erfüllung der Theokratie, oder als das himmlische Jerusalem, die Gottesstadt (B. 9—21); 2) als die Vollendung und Erfüllung aller Wahrheit und alles Sehns in der Religionsgeschichte der Menschheit, oder als die heilige Heimatstadt aller gläubigen Heiden (B. 22—27); 3) als die Vollendung und Erfüllung aller Prophetien der Natur, oder als das Heimatland aller Seelen, das universelle, neue Paradies (Kap. 22, 1—5).

Spezielles. Das vollendete Gottesreich nach seinen verschiedenen Bezeichnungen und Bedeutungen: die geschichtliche Gestalt des Gottesreichs (B. 9—21); die Gottesstadt; das himmlische Jerusalem; die Braut. Der selige Ausblick auf die Gottesstadt. Die herrlichste aller Ausichten. „Jerusalem, du hoch gebaute Stadt.“ „Ich hab' von ferne“. Ihre Herkunft: 1) vom Himmel auf die Erde; 2) von der Erde zum Himmel; 3) wieder vom Himmel auf die Erde. Die herniedererschwebende Gottesstadt, oder die vollendete Kommunikation zwischen dem Himmel (der Sternwelt) und der Erde. Die Beschreibung der Gottesstadt. Ihr Lichtquell; ihre Mauer; ihre Thore; ihre Maße und Grundformen; ihre Grundstoffe. — Die geistige, universelle Gestalt des Gottesreichs (B. 22—27). Sein geistiger Tempel. Seine geistige Sonne. Seine geistige Gemeinde. Seine geistige Freiheit. Seine geistige Güterfülle. Seine geistige Reinheit und Geweihtheit. — Das neue Paradies (22, 1—5). Der Lebensstrom; 1) wo erscheint er? 2) woher kommt er? 3) wohin fließt er? — Der Lebensstrom 1) nach seinem Namen; 2) nach seiner schönen Erscheinung (wie Kristall); 3) nach seinen Erzeugnissen. Die Lebensbäume — die Offenbarung des höchsten Lebens: 1) vom Lebensquell bis zum Lebensstrom; 2) vom Lebensstrom bis zu den Lebensbäumen; 3) von den Lebensbäumen bis zu ihren Früchten; 4) von den Früchten bis zu den heilwirkenden Blättern. Die vollendete, reine, geweihte Kreatur (B. 3). Die Gesetze der Reinheit für das kreatürliche Leben: eine Prophetie der einstigen Weltverkürzung. Die Wirksamkeit und die Feier im Paradiese Gottes (B. 3 u. 4). Die völlige Vereinigung der Kultur und des Kultus im Paradiese Gottes. Der Dienst (B. 3). Die selige Feier (das Anschauen Gottes). Die Religion des ewigen Sonnenscheins. Die neue Welt

leuchtend im Lichtglanze der Herrlichkeit des Herrn. Die herrliche Freiheit der Kinder Gottes (Röm. 8) in ihrer ewigen Dauer und Verjüngung.

Stärke: Gott ist seiner Kirche eine feurige Mauer und Schutz (Sach. 2, 5). V. 13. Der Eingang in die Kirche stehet allen Völkern an allen Ecken der Welt offen, die nur zur Gemeinschaft der Kirche kommen wollen (1 Tim. 2, 4). V. 14. Der einzige wahre Grund der Kirche und der Seligkeit ist allein Christus (1 Kor. 3, 11). Dieser ist allein gelegt durch die Apostel, Ephes. 2, 20. (Die Ungleichung des scheinbaren Widerspruches liegt darin, daß Christus seine Fülle in den zwölf Aposteln organisch explizit hat.) Zu V. 23, aus Jes. 60, 19. 20. Zu V. 24, aus Jes. 60, 3 f. Kap. 49, 23; Jes. 2, 2 u. f.; Ps. 72, 10. 11; sonderlich auch Jes. 52, 1; 60, 21; Hesek. 44, 9. Zu Kap. 22, 2. Dieses stehet entgegen dem alten Babylon, wie da der Euphrat mitten durch die Stadt floß, und als Babylons Strom vertrocknete (Kap. 16, 12), so hat dies geistliche Jerusalem im Gegensatz den Strom des Heiligen Geistes, der das Wasser des Lebens mitten durch die Stadt bringet, welcher nicht vertrocknen wird.

H. Hoffmann, Maranatha (Ruf zum Herrn. 8. Band. Predigt über 2 Petri 3, 13. 14. S. 180). Von der neuen Welt der Erlösten wollen wir sprechen, wie sie uns in unserem Texte bezeichnet ist, mit den Worten: Wir warten aber eines neuen Himmels und einer neuen Erde. Denn das erste Wort der Offenbarung aus Gottes Munde lautet: im Anfang schuf Gott Himmel und Erde, und das letzte Wort der Weissagung ist das eben verlesene. Also zwischen dem ersten Werden von Himmel und Erde, und dem letzten ewig bleibenden Sein von Himmel und Erde bewegt sich alle göttliche Haushaltung.

Zweihundzwanzigster Abschnitt.

Der Epilog (Kap. 22, 6—21).

Allgemeines. Der johanneische Typus des Epilogs der Offenbarung ist schon oben hervorgehoben worden. Dieser Gehalt und Festlichkeit der Stimmung in einem mitunter etwas unbestimmten Ausdruck, oder doch in mysteriöser Haltung sind auch diesem Abschnitt eigen wie dem Epilog des Evangeliums, und der Grundgedanke, welcher beide Stücke befeelt, ist der Blick inniger Sehnsucht auf die Zukunft des Herrn. In Betreff der Konstruktion vergleiche man die Exegese.

Spezielles. Die Gewißheit der Offenbarung (V. 6) bekräftigt durch ihren Verfasser. Durch ihren innigen Zusammenhang mit der ganzen Heiligen Schrift. Durch ihre bisherige Erfüllung (V. 7). Siehe ich komme bald. 1) Wie dies Wort mißverstanden wird, wenn man es im Sinne weltlicher Zeitrechnung deutet. 2) Wie es für den Standpunkt religiöser Stimmung und christlicher Erwartung immer seine Wahrheit behält, und 3) ein immer größeres Gewicht bekommt. Selig ist, der da bewahret die Worte der Weissagung. Was bedeutet die

Unterscheidung zwischen dem Engel Christi und Christus selbst, zu V. 8 und 9 (s. oben). Verfiegle nicht die Worte der Weissagung dieses Buchs. Weßhalb nicht? Die Zeit ist nahe. Der erste große Charakter des Weltlaufs zum Weltende hin. Verfiegle das Buch nicht; auch nicht durch falsche Deutungen, namentlich durch chiliastische Erklärungen und rationalistische Verflüchtigungen. Verfiegle nicht einmal die Apokalypse mit hierarchischen Siegeln, geschweige denn die Bibel überhaupt. Zu V. 11. Der hohe Sinn des Wortes: Was du thun willst, das thue bald! (S. oben.) Das Wort Christi von seiner Zukunft (V. 12). Er kündigt sich an als der gerechte Vergelter. Sein Lohn nach den Werken: 1) Der Lohn nicht für Lohndienst, aber doch ein Ehrensold der Liebe; 2) nicht für Werke des Lohndienstes, aber doch des Dienstes der Liebe. Christus als das A und das D. Einige sagen: Das D, aber nicht das A. Andere: Das A, aber nicht das D. Wer aber das eine recht sagt, sagt auch das andere. Der Gegensatz der Seligkeit und der Verdammnis (V. 14 u. 15). **Draußen**, was heißt das (V. 15)? Wer ist draußen? Zu beachten ist der reine und rein sittliche Charakter dieser Bilge. — Das Zeugnis Christi von seiner Zukunft: ein Zeugnis an die Gemeinden (V. 16). Christus nach seiner menschlichen und göttlichen Herrlichkeit (ich bin die Wurzel). Wie uns seine menschliche und göttliche Herrlichkeit seine Zukunft verbürgt. Das dreifache: Komm! des Geistes, der Braut, des einzelnen Christen. Wer dem Herrn entgegenrufen will: Komm! muß erst auf seinen Ruf hören: Komm! Unser Willkommen zum Abvent Christi muß auf sein Willkommen zum Empfang des Heils gegründet sein. Der helle Klang des Evang. auch am Schluß der Offenbarung (V. 17). Auch hier heißt es: Umsonst. Die Warnung des Apostels in Betreff der Apokalypse: kein Gegenstand stolzer Krittellei, sondern ein Räthselwort für demüthiges Nachdenken. Die Geheimnisse und Räthselworte der Schrift mit einem letzten Räthselwort geschlossen. Wer schief oder schlecht zur Zukunft steht, der steht auch schief oder schlecht zur Gegenwart und Vergangenheit. Die kürzeste und erhabenste Wechselrede zwischen dem Herrn und den Seinen. 1) Er spricht: Ich komme bald; 2) wir sprechen: Amen, ja, komm: Herr Jesu. — Wer kann getrost Amen sagen zu der Ankündigung seiner Zukunft? Der Inbegriff aller menschlichen Sehnsucht, aller christlichen Hoffnung, aller göttlichen Verheißung in dem Rufe: Komm, Herr Jesu! Die Apokalypse, ein Buch des Glaubens; der Liebe; der Hoffnung; der Sehnsucht; der Geduld; des Trostes; der Forschung; der Erkenntniß. Des heil. Grauens, des seligen Schauens. V. 21. Der Segenswunsch. Die Segenswünsche vom Anfang bis zum Ende der Schrift: 1) nach ihrem Inhalt; 2) ihrer reichen Entfaltung; 3) ihrer Bedingtheit; 4) ihrer herrlichen Wirkung.

Stärke (zu V. 10): O schreckliche Strafe derer, die Gottes Wort verfälschen. Es ist nichts Röstlicheres, darum bedarf es keines Zusatzes weltlicher Berebbarkeit; es ist auch nichts Reineres, darum

darf man nichts davon nehmen. B. 20. Lasset uns auf die Verheißungen unseres Heilandes Amen und Ja sagen, ob wir schon von der Erfüllung noch nichts (?) sehen.

Calwer Handbuch der Bibelerklärung. Obwohl manches in der Offenbarung erst in den Zeiten der Erfüllung verstanden werden dürfte, so ist dies Buch doch kein verschlossenes (versiegeltes) Buch, sondern eine Offenbarung.

Risko (Bibelwerk): Er ist auch der helle Morgenstern, der den Tag, die ganze Zeit des göttlichen Lebens in der Menschheit aufgehen und aus sich hervorgehen ließ, und der jetzt aus der anderen Welt zu uns herüberstrahlt (als der Morgenstern des Tages der Ewigkeit).

Gerlach (Bibelwerk) zu B. 17. Die Sehnsucht der Gläubigen nach der Wiederkunft ihres Heilandes anzufachen, ist ein Hauptzweck dieses Buchs.

BS2775 .M6 1877
Lange, Johann Peter, 1802-1884.
Die Offenbarung des Johannes, theologis

BS
2775
M6
1877

Moll, Karl Bernhard, 1806-1878.

Der Brief an die Hebräer, theologisch-
homiletisch bearbeitet. 3. verb. und verm.
Aufl. Bielefeld, Velhagen und Klasing, 1877.

198p. 24cm. (Lange, Johann Peter, 1802-1884, ed. Theolo-
gisch-homiletisches Bibelwerk ... des Neuen Testaments, 12.
Th.)

Bound with Lange, J.P. Der Brief des Jakobus. Bielefeld,
1881; Frommüller, G.P.C. Die Briefe Petri und der Brief Judä.
Bielefeld, 1890; Braune, Karl. Die drei Briefe des Apostels
Johannes. Bielefeld, 1886; Lange, J.P. Die Offenbarung des
Johannes. Bielefeld, 1878.

1. Bible. N.T.
Series.

Hebrews--Commentaries. I.

CCSC/mb

A8335

